

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 John R. Searle

Kısa Bir Giriş

Çeviri: Deniz Saraç

alBaraka
Yayınları

JOHN R. SEARLE

1932'de Denver, Colorado, Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan John Rogers Searle, Wisconsin Üniversitesi'nde başladığı lisans eğitimini Rhodes Bursu alarak gittiği Oxford Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Doktorasını da Oxford Üniversitesi'nden alan Searle akademik çalışmalarını 2019 yılına kadar Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley'de sürdürmüştür. Zihin felsefesi, dil felsefesi ve toplum felsefesi alanlarında çok etkili olmuş eserleri vardır. Önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Söz Edimleri* (1969); *Yönelimsellik* [Yakında Albaraka Yayınları'nda] (1983); *Akıllar, Beyinler ve Bilim* (1982); *Zihnin Yeniden Keşfi* (1992); *Toplumsal Gerçekliğin İnşası* (1995); *Rationality in Action* (2001).

DENİZ SARAÇ

Bir süre ODTÜ Endüstri Mühendisliği Bölümü'nde eğitim alan Deniz Saraç, lisans eğitimini aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nde sürdürmektedir. Aynı zamanda Dağarcık Türkiye adlı e-dergide ontoloji, zihin felsefesi ve bilim felsefesi üzerine yazılar yazmaktadır. *Zihin* (2021) ilk çevirisidir.

ALBARAKA YAYINLARI – 98
FELSEFE DİZİSİ – 5

Zihin: Kısa Bir Giriş

ORİJİNAL ADI Mind
A Brief Introduction

© 2004 by Oxford University Press, Inc.

YAZAR John R. Searle

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Ahmet Faruk Çağlar

ÇEVİRİ Deniz Saraç

ÇEVİRİ EDITÖRÜ Osman Baran Kaplan

KAPAK TASARIMI Burak Tıgılı

MİZANPAJ Yeşim Ercan Aydın

TÜRKİYE YAYIN HAKLARI © 2020 Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Sertifika No: 41640

ALBARAKA YAYINLARI 1. Baskı, Ekim 2021

ISBN 978-625-7312-47-9

BASKI VE CİLT Özkaracan Matb. ve Ciltcilik San. Tic. Ltd.
Şti.
Sertifika No: 45469
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/C
Bağcılar/ İstanbul
Tel: 0212 515 49 47 Fax: 0212 602 02 10

Albaraka Yayınları, neşrini gerçekleştirdiği metinleri aslına sadık kalarak çevirir. Açıklamalı görüşlerini gerek gördüğünde önsöz ve dipnot aracılığıyla aktarır. Bu ve benzeri vasıtalarla görüş belirtilmeyen hususlara Albaraka Yayınları'nın katıldığı varsayılmaz.

ALBARAKA KÜLTÜR SANAT VE YAYINCILIK A.Ş.

Kuloğlu Mahallesi, Turnacı Başı Caddesi, No: 2/1A/1, 34433, Beyoğlu / İSTANBUL

www.albarakakultur.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar gerek gördüğünde önsöz ve dipnot aracılığıyla aktarılır. Bu ve benzeri vasıtalarla görüş belirtilmeyen hususlara Albaraka Yayınları'nın katıldığı varsayılmaz.

Zihin

Kısa Bir Giriş

John R. Searle

Çeviri: Deniz Saraç

alBaraka 
Yayınları

Dagmar için

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	9
---------------	---

Giriş	Bu Kitabı Neden Yazdım	13
1. Bölüm	Zihin Felsefesindeki Bir Düzine Sorun	19
2. Bölüm	Materyalizme Yöneliş	49
3. Bölüm	Materyalizme Karşı Argümanlar.....	87
4. Bölüm	Bilinç, Birinci Kısım: Bilinç ve Zihin-Beden Sorunu	109
5. Bölüm	Bilinç, İkinci Kısım: Bilincin Yapısı ve Nörobiyoloji .	133
6. Bölüm	Yönelimsellik.....	155
7. Bölüm	Zihinsel Nedensellik	185
8. Bölüm	Özgür İrade.....	204
9. Bölüm	Bilinçdışı ve Davranışın Açıklanması	222
10. Bölüm	Algı	240
11. Bölüm	Benlik.....	257
Sonsöz	Felsefe ve Bilimsel Dünya Görüşü	275

NOTLAR.....	278
-------------	-----

DİZİN.....	285
------------	-----

KİŞİ DİZİNİ	290
-------------------	-----

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki materyalin büyük bir kısmı Berkeley’de verdiğim derslerde anlatılmıştır ve öğrencilerime ders esnasındaki hevesleri ve kuşkuculuklarından dolayı minnettarım. Bu öğrencilerimden ikisi, Hua (Linda) Ding ve Nadia Taylor, elinizdeki kitabın taslağını okudular ve oldukça faydalı yorumlarda bulundular. Elektronik metni hazırlamadaki yardımlarından dolayı Maria Francisca Reines’e, Jessie Samuels’e ve Jing Fong Williams Ying’e de minnettarım. Janet Broughton’dan, Joser Moural’dan, Axel Seeman’dan ve Marga Vega’dan değerli felsefi tavsiyeler aldım. Oxford University Press’teki iki okuyucu, David Chalmers ve bir anonim okuyucu, birçok faydalı yorumda bulundular. Araştırma asistanım Jeniffer Hudin’e, fikirlerin ilk ifade edilişinden dizinin son hazırlanışına kadar bana yardımcı olduğu için teşekkür ederim. En önemlisi, eşim Dagmar Searle’e muntazam tavsiyeleri ve desteği için teşekkür ederim, bu kitabı ona ithaf ediyorum.

ZİHİN

GİRİŞ

BU KİTABI NEDEN YAZDIM

Zihin felsefesi alanında son zamanlarda yayımlanmış bir yığın giriş kitabı var. Birçoğu günümüzde bu alandaki temel pozisyon ve argümanların az çok etraflı bir taramasını sunuyor. Hatta bazıları müthiş bir açıklık, dikkat, zekâ ve bilginlik ile yazılmış eserler. Öyleyse benim bu bolluğa başka bir kitap eklemekteki mazeretim ne olabilir? Elbette, bir konuda çok çalışmış herhangi bir filozofun başka birisinin bu konudaki yazılarından tatmin olması pek olası değildir ve sanıyorum ki ben bu açıdan tipik bir filozofum. Ancak fikir ayrılıklarımı ifade etmekteki olağan isteğimin yanında, beni zihin felsefesine genel bir giriş kitabı yazmaya iten daha baskın bir sebep de var. Neredeyse okuduğum her eser, zihinsel fenomenleri tasvir etmek için tarihsel olarak miras alınan aynı kategorileri, özellikle bilinci ve bu kategorilerle birlikte gelen, bilincin ve diğer zihinsel fenomenlerin birbiriyle ve dünyanın geri kalanıyla ne şekilde ilişkili olduklarına ilişkin belirli varsayımları kabul ediyor. İşte bu kategoriler ve kategorilerin ağır bir yük gibi taşıdığı varsayımlar hiç sorgulanmıyor ve bu da tartışmayı devam ettiriyor. Bu durumda bütün farklı pozisyonlar aynı yanlış varsayımlar üzerine kurulmuş oluyor. Bunun bir sonucu da zihin felsefesinin, çağdaş felsefi konular arasında, içerdiği bütün ünlü ve

etkili teorilerin yanlış olması bakımından özgün oluşudur. Bu teoriler ile kastettiğim, adında “izm” olan hemen her şey. Standart şekilde anlaşıldığı hâliyle düalizmden, hem töz düalizmi hem de nitelik düalizminden, materyalizmden, fizikselcilikten [*physicalism*], hesaplamacılıktan [*computationalism*], işlevselcilikten [*functionalism*], davranışçılıktan [*behaviourism*], epifenomenalizmden, bilişselcilikten [*cognitivism*], eleyicilikten [*eliminativism*], panpsişizmden, çift-yüzlülük teorisinden [*dual-aspect theory*] ve belirimcilikten [*emergentism*] bahsediyorum. Daha da üzücü olanı, bu teorilerin birçoğunun, özellikle düalizm ve materyalizmin doğru bir şey söylemeye çalışıyor oluşudur. Amaçlarımdan biri de hakikati, yanlışlığa yönelten dürtülerin arasından çekip gün yüzüne çıkarmaktır. Bu görevi, başta *Zihnin Yeniden Keşfi* olmak üzere diğer eserlerimde de yerine getirmeye çalıştım, ancak bu kitap bütün zihin felsefesine etraflı bir giriş yazma konusundaki tek girişimim.

Öyleyse mevzubahis varsayımlar nelerdir ve neden yanlışlardır? Şimdilik bunu size söyleyemem. Belli bir ön hazırlık yapmadan hızlı bir özet geçmek mümkün değil çünkü. Bu kitabın ilk yarısı büyük oranda bu varsayımları açığa çıkarmak ve onların üstesinden gelmekle ilgili. Bu varsayımları özetlemek zor, çünkü zihinsel fenomenleri tasvir etmek için tarafsız bir söz dağarcığına sahip değiliz henüz. Bu yüzden sizin deneyimlerinize başvurarak başlayacağım. Varsayalım ki bir masada oturuyor ve şu anki siyasi durum hakkında düşünüyorsunuz; Washington’da, Londra’da ve Paris’te ne olup bittiği hakkında. Dikkatinizi bu kitaba çevirip bu noktaya kadar okuyorsunuz. Şimdi bahsettiğim varsayımlar hakkında fikir sahibi olmanız için sol kolunuzu sağ elinizle çimdiklemeniz noktasında size telkinde bulunuyorum. Varsayalım ki bunu niyetli bir şekilde yapıyorsunuz. Başka bir deyişle, bu konudaki niyetinizin sağ elinizin sol kolunuzu çimdikleme hareketine neden olduğunu varsayıyoruz. Bu durumda hafif bir acı hissedeceksiniz. Bu acı az çok belirgin olan şu özelliklere sahiptir: Hissettiğiniz bu acı yalnızca bilinçli olarak deneyimlendiği sürece vardır, yani bir anlamda sıvanmış “öznel”dir, “nesnel” değil-

dir. Dahası, acının belirli, niteliksel bir hissi var. Yani bilinçli acının en az iki özelliği vardır: öznellik ve niteliksellik.

Bütün bunların kulağa oldukça masum, hatta sıkıcı gelmesini istiyorum. Buraya kadar üç tür bilinçli deneyime sahip olduk: bir şey hakkında düşünmek, niyetli bir şekilde bir şey yapmak ve bir duyumu hissetmek. Buradaki sorun ne? Şimdi etrafınızdaki nesnelere bakın; sandalyelere, masalara, evlere ve ağaçlara. Bu nesneler hiçbir anlamda “öznel” değiller. Deneyimlenip deneyimlenmemelerinden tamamen bağımsız bir şekilde varlar. Dahası, bağımsız bir şekilde biliyoruz ki, tamamen atom fiziği tarafından tasvir edilen parçacıklardan ibaretler ve fiziksel bir parçacık olmanın niteliksel bir hissi yok, masa olmanın da öyle. Tüm bunlar dünyanın bizim deneyimlerimizden bağımsız olarak var olan kısımları. Deneyimlerimiz ile dünyanın deneyimlerimizden bağımsız olarak var olan kısımları arasındaki bu basit karşıtlık bir nitelendirmeye ihtiyaç duyuyor ve geleneksel söz dağarcığımızdaki en doğal nitelendirme, zihinsel olanla fiziksel ya da maddesel olan arasında bir ayrım olduğunu söylemek. Zihinsel olarak zihinsel olan [*mental qua mental*] fiziksel değil. Aynı şekilde fiziksel olarak fiziksel olan [*physical qua physical*] da zihinsel değil. İşte sorunların birçoğuna yol açan bu basit tasvirde başka bir şey değil ve bizim masum görünüşlü bu üç örneğimiz aslında en kötü sorunlardan üçünü örnekliyor. Nasıl olur da acınız gibi bilinçli deneyimler tamamen fiziksel parçacıklardan ibaret olan bir dünyada var olabilir ve nasıl olur da muhtemelen beyninizde olan bazı fiziksel parçacıklar zihinsel deneyimlere neden olabilir? (Bu sorun “zihin-beden sorunu” olarak adlandırılıyor.) Ancak bu soruna bir çözüm bulsak dahi düzlüğe çıkmıyoruz, çünkü bir sonraki belirgin sorun da şu, nasıl oluyor da öznel ve hayali olup fiziksel olmayan zihinsel bilinç durumları fiziksel dünyada herhangi bir şeye neden olabiliyor? Nasıl oluyor da fiziksel dünyanın parçası olmayan niyetiniz kolunuzun hareketine neden olabiliyor? (Bu sorun “zihinsel nedensellik sorunu” olarak adlandırılıyor.) Son olarak siyasetle alakalı düşünceleriniz için çaresizlik sorunu gözler

önüne seriyor. Nasıl oluyor da muhtemelen kafanızın içinde olan düşünceleriniz uzaktaki nesnelere ve durumlara gönderimde bulunup onlar hakkında olabiliyor? Örneğin Washington’da, Londra’da veya Paris’te gelişen siyasi olaylar hakkında (bu sorun “yönelimsellik sorunu” olarak adlandırılıyor, burada “yönelimsellik” zihnin yönlenmişliğini veya hakkındalığını ifade ediyor).

Bizim masum deneyimlerimiz bir tasvire davetiye çıkarmıştı ve “zihinsel” ve “fiziksel” sözcüklerini içeren geleneksel dağarcığımıza karşı koymak epey zor. Bu geleneksel dağarcık, zihinsel ve fizikselin karşılıklı bir şekilde dışlayıcı olduğunu varsayıyor ve bu varsayım binlerce kitabın yazılmasına sebep olan çözülmez sorunlar ortaya çıkarıyor. Zihinsel olanın gerçekliğini ve indirgenemezliğini kabul edenler genellikle kendilerini düalist olarak görüyor. Ancak diğerlerine göre, zihinsel olanı gerçekliğin indirgenemez bir bileşeni olarak kabul etmek bilimsel dünya görüşüyle ters düşüyor, bundan dolayı böylesi bir zihinsel gerçekliğin varlığını reddediyorlar. Onun ya maddesel olana tamamen indirgenebileceğini ya da tamamen elenebileceğini düşünüyorlar. Kendilerini genellikle materyalist olarak görüyorlar. Ben iki tarafın da aynı hatayı yaptığını düşünüyorum.

Dağarcığın ve varsayımların üstesinden gelmeye ve bunu yaparak geleneksel sorunları çözmeye veya ortadan kaldırmaya çalışacağım. Ancak bunu başarırızsa konumuz, yani zihin felsefesi, son bulmayacak, daha da ilginç hâle gelecek. İşte bu da bu kitabı yazmak istememdeki ikinci sebep. Bu konudaki genel giriş kitapların birçoğu, yalnızca Büyük Sorular hakkında. Asıl olarak zihin-beden problemine odaklanıyorlar ve zihinsel nedensellik sorununa bir miktar, yönelimsellik sorununa da daha az bir miktar ilgi gösteriyorlar. Ben bunların zihin felsefesindeki yegâne ilginç sorular olduğunu düşünmüyorum. Büyük sorular aradan çıktıktan sonra daha ilginç ve ihmal edilmiş birtakım sorulara cevap verebiliriz: [Bilinç] Ayrıntılı olarak nasıl işliyor? Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Özellikle, bana öyle görünüyor ki bilincin ayrıntılı yapısıyla ilgili soruları ve bu konudaki yeni nörobiyolojik araştırmaların önemini incelemeliyiz. Bütün bir bölümü bu sorulara ayırıyorum. Yönelimselliğin olanaklılığı ile ilgili felsefi bilmece cevaplandırıldıktan sonra, insan yönelimselliğinin gerçek yapısını incelemeye koyulabiliriz. Dahası, zihnin nasıl çalıştığını anladığımızı düşünmemizden evvel açıklık getirmemiz gereken bir dizi son derece temel soru var. Bunlar tek bir kitapta bitirebileceğimden fazlası, ama yine de özgür irade sorununa, zihinsel nedenselliğin hakikatte nasıl işlediğine, bilinçdışının doğası ve işlevine, algının analizine ve benlik kavramına birer bölüm ayırıyorum. Bir giriş kitabında çok fazla ayrıntıya giremem ama en azından size konunun zenginliği hakkında bir sezgi kazandırabilirim: Giriş kitaplarında bu konularla genelde yapıldığı şekilde ilgilenildiğinde kaybolan bir zenginlik.

En başta çok açık şekilde anlamanızı istediğim iki ayrım var, çünkü bunlar sunacağım argüman için aslı anlamda önemli, çünkü bunları anlamadaki başarısızlık çok büyük çaplı felsefi karışıklıklara yol açtı. Bu karışıklıklardan ilki dünyanın gözlemciden-bağımsız yönleri ile gözlemciye-bağımlı ya da gözlemciye-görelî yönleri arasındadır. İnsanların ne yaptığından ve düşündüğünden bağımsız olarak var olacak şeyleri düşünün. Bunlardan bazıları kuvvet, kütle, yerçekimi, gezegenler sistemi, fotosentez ve hidrojen atomları gibi şeylerdir. Tüm bunlar, varlıklarının insanların onlar hakkındaki tutumlarına bağımlı olmaması anlamında gözlemciden-bağımsız olarak vardır. Ancak var olmak için bize ve tutumlarımıza bağımlı olan diğer birçok şey de vardır. Paranın, mülkiyetin, devletin, futbol maçlarının ve kokteyl partilerinin oldukları şeyler olmalarının sebebi, büyük oranda, bizim onların o şeyler olduklarını düşünmemizdir. Tüm bunlar gözlemciye-bağımlı veya gözlemciye-görelî şeylerdir. Doğa bilimleri gözlemciden-bağımsız fenomenlerle ilgilenirken sosyal bilimler genellikle gözlemciye-bağımlı olanlarla ilgilenir. Gözlemciye-bağımlı olgular bilinçli eyleyiciler [*agents*] tarafından meydana getirilirler, ancak bilinçsiz öznelerin gözlemciye-bağımlı

olguları yaratan zihin durumlarının kendileri gözlemciden-bağımsızdır. Yani elimdeki kâğıt parçası yalnızca ben ve başkaları onu para olarak kabul ettiği için paradır. Para gözlemciye-bağımlıdır. Ancak onu para olarak kabul ettiğimiz olgusu gözlemciye-bağımlı değildir. Benim ve başkalarının bu nesneyi para olarak kabul ediyor oluşumuz, bizimle ilgili olan gözlemciden-bağımsız bir olgudur.

Zihin hakkında bir tarafta orijinal veya içkin yönelimsellik ile diğer tarafta türetilmiş yönelimsellik arasında da bir ayrım yapmamız gerekiyor. Örneğin kafamda San Jose'ye nasıl gideceğimle ilgili *malumat* var. San Jose'ye giden yolla ilgili birtakım doğru *inançlara* sahibim. Bendeki bu malumat ve bu inançlar, orijinal veya içkin yönelimselliğin örnekleridir. Önümdeki harita da San Jose'ye nasıl gidileceğiyle ilgili malumata sahiptir ve şehirler, otoyollar ve benzerlerine *gönderimde bulunan* veya bunlar *hakkında olan* veya bunları *temsil eden* semboller ve ifadeler içerir. Ancak haritanın malumat, gönderim, hakkındalık ve temsiller biçiminde içerdiği yönelimsellik, harita yapımcılarının ve kullanıcılarının sahip olduğu orijinal yönelimsellikten türetilmiş bir şekilde vardır. İçsel olarak harita yalnızca üzerinde mürekkep lekeleri olan bir sayfa selüloz lifinden ibarettir. Sahip olduğu yönelimsellik insanların orijinal yönelimselliği tarafından ona empoze edilmiş durumdadır.

Öyleyse aklımızda bulundurmamız gereken iki ayrım vardır, ilki gözlemciden-bağımsız ve gözlemciye-bağımlı fenomenler arasında, ikincisi de orijinal ve türetilmiş yönelimsellik arasında. Bunlar sistematik olarak ilişkilidir: türetilmiş yönelimsellik her zaman gözlemciye-bağımlıdır.

1. BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDEKİ BİR DÜZİNE SORUN

Bu kitabın amacı okuru zihin felsefesiyle tanıştırmaktır. Üç hedefim var. İlki, okurun bu alandaki en önemli çağdaş konu ve tartışmalara yönelik bir anlayış geliştirmesi ve aynı zamanda bunların tarihsel arka planı hakkında bilgi edinmesi. İkincisi, bu sorunlara yaklaşmaktaki doğru yöntemin ne olduğunu düşündüğümü açıklamak istiyorum ve hatta sorduğum soruların birçoğuna bir yanıt sunmayı umuyorum. Üçüncüsü ve en önemlisi, okurun bu kitabı okuduktan sonra bu konular hakkında kendi adına düşünebilir hâle gelmesini istiyorum. Bu üç hedefi bir defada şu şekilde ifade edebilirim: Kendim bu sorular hakkında ilk düşünmeye başladığımda keşke okumuş olsaydım dediğim kitabı yazmaya çalışıyorum. Zihin felsefesinin çağdaş felsefedeki en önemli konu olduğuna ve standart görüşlerin —düalizm, materyalizm, davranışçılık, işlevselcilik, hesaplamacılık, eleyicilik, epifenomenalizm— yanlış olduğuna olan inancımdan dolayı yazıyorum.

Zihinle alakalı yazmak hakkında çoğunluğun kabul edebileceği bir nokta, konunun neden önemli olduğunu açıklamanın gerekli olmamasıdır. Edimsöz eylemlerinin [*illocutionary acts*] ve nicelenmiş

kipler mantığının [*quantified modal logic*] felsefede neden önemli konular olarak karşımıza çıktıklarını idrak etmek biraz zaman alabilir ancak zihnin hayatımız için merkezi bir önem taşıdığını herkes hemen görebilir. Zihnin etkinliği — bilinçli ve bilinçsiz, özgür ve özgür olmayan, algıda, eylemde ve düşüncede, hissetmede, duygularda, düşünümde ve hafızada ve bütün diğer özelliklerinde — hayatımızın bir yönü değil, bir anlamda, hayatımızın ta kendisidir.

Böylesine bir kitabı kaleme almak içerisinde çeşitli riskleri barındırır, fakat bunların en kötülerini arasında okurda aslında anlamadığı bir şeyi anladığı, açıklanmamış bir şeyin açıklandığı ve çözülmemiş bir sorunun çözüldüğü izlenimini yaratmak sayılabilir. Bu risklerin gayet farkındayım ve bu kitapta insanlığın bilgisiz olduğu alanları — diğerleri kadar benim de bilgisiz olduğum alanları — insanlığın iyi anladığı alanlar kadar vurgulayacağım. Bana göre zihin felsefesi bu riskleri almaya değer kadar önemlidir. Birtakım önemli tarihsel sebeplerden ötürü, zihin felsefesi çağdaş felsefedeki merkezi konu olmuş durumdadır. Yirminci yüzyılın büyük bir kısmında dil felsefesi “ilk felsefe”ydi. Felsefenin diğer dalları dil felsefesinden türetilmiş olarak ve bu dalların çözümleri dil felsefesindeki sonuçlara bağlı olarak görülüyordu. Şimdiyse ilgi odağı dilden zihne kaydı. Peki ama neden? İlk olarak, bence dil felsefesinde çalışan felsefeciler olarak çoğumuz dille ilgili soruların çoğunu zihinle ilgili soruların özel bir kümesi olarak görüyoruz. Dil kullanabiliyor oluşumuz bizim biyolojik olarak daha temel zihinsel becerilerimizin bir ifadesidir ve zihinsel yeteneklerimiz tarafından nasıl temellendirildiğini anlamadığımız sürece dilin işleyişini tam olarak anlayamayacağız. İkinci bir sebepse, bilgimizin artmasıyla birlikte bilgi kuramını, epistemolojiyi, felsefede merkezi olarak değerlendirmekten uzaklaşmamız ve belirli geleneksel sorunlarla teker teker baş etmektense daha esaslı, teorik, yapıcı bir felsefe yapmaya hazırlanmamızdır. Böylesine yapıcı bir felsefeye başlamak için ideal yer insan zihninin doğasını incelemektir. Zihnin merkeziyeti için üçüncü bir sebepse,

ben de dâhil olmak üzere çoğumuz için, yirmi birinci yüzyılın başında felsefedeki merkezî sorunun, bilimin bize söylediği üzere yalnızca zihinsiz, anlamsız, fiziksel parçacıklar içeren bir dünyada bilinçli, zihinli, özgür, rasyonel, konuşan, sosyal ve politik özneler olarak kendimizi nasıl anlayabileceğimiz olmasıdır. Biz kimiz ve dünyanın geri kalanına nasıl uyum sağlıyoruz. İnsan gerçekliği, gerçekliğin kalanıyla nasıl ilişki kuruyor? Bu sorunun özel bir biçimi de şu, insan olmak ne demektir? Bu soruların yanıtları zihin hakkında bir tartışmayla başlamak durumundadır, çünkü zihinsel fenomenler dünyanın geri kalanıyla bağlantı kurmamızı sağlayan bir köprü oluşturur. Zihin felsefesinin üstünlüğünün dördüncü bir sebebiyse geleneksel deneysel psikolojiye kıyasla zihnin doğasının derinliklerine daha çok inmeye çalışan yeni bir disiplin olan “bilişsel bilimler”in icadıdır. Bilişsel bilimler zihin felsefesinde bir temele ihtiyaç duyuyor. Son olarak, daha tartışmalı bir biçimde, dil felsefesinin nispeten durağan olduğu bir döneme girdiğini düşünüyorum; bunun sebebi de dışsalcılık diye adlandırılan öğreti etrafında gelişen belli başlı bazı yaygın hatalardır. Dışsalcılığa göre sözcüklerin anlamları ve buna bağlı olarak zihnimizin içeriği, kafamızın içinde değil, daha ziyade kafamızın içinde olanla dış dünya arasındaki nedensel ilişkiler ile alakalı bir meseledir. Burası bu konuları ayrıntılı şekilde incelemek için uygun değil, ancak dilin bir tasvirini dışsalcılığı kabul ederek sunmadaki başarısızlıklar dil felsefesinde âdeta bir nadas dönemine sebep oldu ve bu boşluğu doldurma görevi de zihin felsefesine düştü. Dışsalcılık hakkında 6. Bölüm’de daha fazla şey söyleyeceğim.

Zihin felsefesinin onu felsefenin diğer dallarından ayıran özel bir yönü vardır. Çoğu felsefi konuda profesyonellerin inançları ile eğitilmiş halkın inandıkları arasında keskin bir ayrım yoktur. Ancak bu kitapta tartışılan konular hakkında, çoğu insanın inandığıyla profesyonel uzmanların inandıkları arasında devasa bir fark vardır. Sanıyorum ki günümüzde Batı dünyasının büyük kısmı bir çeşit düalizmi kabul ediyor. Her bir zihni olayın dış dünyada bir bedene

sahip olduklarını düşünüyorlar. Ancak bu kesinlikle felsefe, psikoloji, bilişsel bilimler, nörobiyoloji veya yapay zekâ alanındaki profesyonellerin görüşü değil. Neredeyse istisnasız bir şekilde, bu alandaki profesyonel uzmanlar bir çeşit materyalizmi kabul ediyor. Bu kitapta bu konuları açıklamaya ve ilgili sorunları çözmeye büyük bir çaba gösterilecektir.

Öyleyse kabul edelim ki zihin, felsefedeki merkezî konu olsun ve dilin ve anlamın doğası, toplumun doğası ve bilginin doğası gibi diğer sorular o ya da bu şekilde insan zihninin daha genel nitelikleriyle ilgili özel durumlar olsun. Zihni incelemeye nasıl başlamalıyız?

I. DESCARTES VE DİĞER FACİALAR

Felsefe mevzubahis olduğunda tarihten kaçış yoktur. Bazen, ideal bir dünyada bir soru hakkında öğrencilerime basitçe doğruyu söyleyip onları evlerine yollamak ne güzel olurdu diye düşünürüm. Ancak böylesine tarihsellikten tamamen uzak bir yaklaşım felsefi açıdan bazı yüzeyselliklere sebep olmaya meyyaldir. Tarihsel sürecin nasıl gelişip de bugün sahip olduğumuz soruları ortaya çıkardığını ve atalarımızın bu sorulara nasıl yanıtlar verdiklerini bilmemiz gerek. Modern çağda zihin felsefesi anlamlı bir şekilde René Descartes'ın (1596-1650) eserleriyle başlar. Descartes, savunduğu görüşleri serdeden ilk kişi değildi, ancak zihin hakkındaki görüşleri modern filozoflar olarak adlandırılan on yedinci yüzyıl ve sonrası filozofları arasında en etkili olandı. Görüşlerinin birçoğu bugün sıklıkla savunuluyor ve adını bile telâffuz edemeyen insanlar tarafından üzerinde düşünülmeden kabul ediliyor. Descartes'ın en ünlü öğretisi olan düalizm, dünyanın iki ayrı *töze*, kendi başına var olabilen varlığa bölündüğü fikridir. Buna göre zihinsel tözler ile fiziksel tözler vardır. Descartes'ın düalizmi bazen “töz düalizmi” olarak adlandırılır.

Descartes bir tözün, onu olduğu türden bir töz yapan bir öze veya özsel bir özelliğe sahip olması gerektiğini savunuyordu (bu arada,

tözler ve özler hakkındaki tüm bu jargon Aristoteles'ten geliyor). Zihnin özü bilinç veya Descartes'ın ifade ettiği şekliyle “düşünce”; ve bedeninin özü de üç boyutta uzama sahip olma veya onun ifade ettiği şekliyle “uzam”dır. Zihnin özünün bilinç olduğunu söyleyerek, Descartes, bizim olduğumuz türden varlıklar olmamızın sebebinin bilinçli olmamız olduğunu iddia eder ve bizim her zaman bilinçli bir durumda olup bilinçlilik hâlinde çıktığımızda var olmayı bırakacağımızı söylemiş olur. Örneğin, tam şu anda zihnim bilinçli olarak bu kitabın ilk bölümünü yazmaya odaklanmış durumda ama yazmayı bırakıp, örneğin, yemek yemeye başlamak gibi herhangi bir değişim geçirdiğimde bile bilinçli bir hâlde olmaya devam edeceğim. Bedenin özünün uzam olduğunu söyleyerek Descartes, bedenlerin ve diğer cisimlerin üç boyutlu olduğunu iddia eder: Karşımdaki masa, Dünya gezegeni, park yerindeki araba, bunların hepsi uzayda yayılmış durumdadır. Descartes'ın Latince terminolojisinde bu ayrım *res cogitans* ile *res extensa* arasındadır. (Bu arada, Descartes'ın ismi “Des Cartes”in kaynaşmasından gelir. Latincedeki “Cartesius” matematikçi René Descartes'ın fikir ve teorilerine ait veya bunlarla bağlantılı olan anlamına gelir ve bunun karşılığı olarak İngilizcede bir sıfat olan “Cartesian”¹ kullanılır.)

Kartezyen düalizm on yedinci yüzyılda birçok sebepten ötürü önemliydi, bunlardan önemli bir tanesi de bilim ve dinin alanlarını birbirinden ayırıyor oluşuydu. On yedinci yüzyılda yapılan yeni bilimsel keşifler geleneksel dine tehdit oluşturuyor gibi görünüyordu ve iman ile akıl arasındaki görünür çatışma etrafında gelişen korkutucu tartışmalar vardı. Descartes bir anlamda maddi dünyayı bilim insanlarına, zihinsel dünyayı da ilahiyatçılara vererek tamamen olmasa da kısmen bu çatışmayı yatıştırdı. Zihinler ölümsüz ruhlar olarak kabul ediliyordu ve bilimsel araştırmaya uygun bir konu değillerdi, öte yandan bedenler ve cisimler biyoloji, fizik ve astronomi gibi çeşitli bilimlerden incelenilebilirdi. Bu arada, felsefenin ise hem zihin hem de beden hakkında çalışabileceğini düşünüyordu.

¹ Türkçede “Kartezyen”, <https://www.elfinditaplanisilva.com/ranthey.org>

Descartes'a göre, her özün var olabileceği modlar ve modifikasyonlar farklıdır. Cisimler ve bedenler sonsuz defa bölünebilir yapıdadırlar. Başka bir deyişle, prensipte sınırsız bir biçimde daha küçük parçaya ayrılabilirler ve bu anlamda tüm cisimler yok edilebilirdir, ancak genel anlamda madde bu şekilde yok edilemezdir. Evrendeki madde miktarı sabittir. Öte yandan zihinler bölünemez yapıdadır, yani daha küçük parçalara ayrılamaz ve bundan dolayı bedenlerle aynı şekilde yok edilemezler. Her zihin ölümsüz bir ruhtur. Bedenler fiziksel varlıklar oldukları için fizik yasaları tarafından belirlenirler, oysa zihinler özgür iradeye sahiptir. Her birimiz bir benlik olarak kendi zihnimizle özdeşiz. Canlı insanlar olarak biz birleşik yapıda varlıklarız hem bir zihin hem de bir bedenden oluşuyoruz, ancak her birimiz için benlik, yani "ben" diyerek gönderimde bulunduğumuz nesne, bedenimize bir şekilde bağlanmış olan bir zihindir. Gilbert Ryle, bir yirminci yüzyıl zihin felsefecisi, Descartes'ın görüşünün bu yönünü "makinedeki hayalet" öğretisi olarak adlandırıp onu alaya almıştır. Her birimiz bir makinede (bedenimizde) ikamet eden bir hayaletiz (zihnimiziz)'dir. Hepimiz zihnimizin hem varlığını hem de içeriğini bir çeşit dolaysız farkındalıkla biliriz. Bu noktayı Descartes felsefesinin en ünlü cümlesinde özetler, "*Cogito ergo sum*": Düşünüyorum, öyleyse varım. Bu cümle öncülü "Düşünüyorum" ve sonucu "Varım" olan bir argüman gibi görünür, ancak ben Descartes'ın bu cümleyi aynı zamanda zihnin varlığını ve içeriğini bir çeşit içsel denetim ile kayda geçirmek amacıyla da söylediğini düşünüyorum. Kendi bilincimin varlığı hakkında yanılıyor olamam, öyleyse kendi varlığım hakkında yanılıyor da olamam, çünkü benim özüm bilinçli (yani düşünüyor) olmak, bir zihin olmaktır. Aynı şekilde zihnimin içeriği hakkında da yanılıyor olamam. Örneğin bana acı çekiyorum gibi geliyorsa, acı çekiyordur.

Öte yandan, bedenler ve cisimler dolaysız olarak bilinemez ve varlıkları ile özellikleri yalnızca zihnimin içeriklerinden çıkarsanarak, dolaylı bir biçimde öğrenilebilir. Önemdeki mesele, doğrudan algı-

lamam, daha ziyade benim masa hakkındaki bilinçli deneyimimi, bende ki masa “ide” sini algıları m. Masanın var olduğunu bu idenin mevcudiyetinden çıkarsarım. Şu an bende ki masa idesinin nedeni ben olamam, bundan dolayı gerçek masanın bu ideye neden olduğunu varsaymak durumunda kalırım.

Descartes’ın zihin ve beden arasındaki ilişki için sunduğu açıklama aşağıdaki tabloda olduğu gibi özetlenebilir. Her töz, sahip olduğu özün yanında birtakım modifikasyonlara veya özelliklere de sahiptir ve bunlar bu özün sahip olabileceği çeşitli biçimlerdir.

	Tözler	
	Zihin	Beden
Öz	Düşünme (bilinç)	Uzam (uzaysal boyutlara sahip olmak)
Özellikler	Dolaysız olarak bilinir Özgürdür Bölünemezdir Yok edilemezdir	Dolaylı olarak bilinir Belirlenmiştir Sonsuz defa bölünebilirdir Yok edilebilirdir

Descartes’ın görüşleri bitmez tükenmez tartışmalara yol açmıştır ve onun bize çözümden çok sorun bıraktığını söylemek yanlış olmaz. Gerçekliğin zihinsel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrıldığıyla ilgili, az önce sizinle paylaştığım dünya görüşü, her ne kadar kısa da olsa bizi birçok sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bunların arasından Descartes ve onu takip edenler tarafından en çok önemsenen sekizini sizinle paylaşacağım.

1. Zihin-Beden Sorunu

Zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki ilişkiler **ram olarak nelerdir** ve özellikle aralarında ne tür nedensel ilişkiler **olabilir?** Uzama sahip

maddesel nesnelerin fiziksel dünyası ile zihinlerin ya da ruhların zihinsel ya da ruhsal dünyası olmak üzere tamamen farklı iki metafiziksel dünyanın arasında nedensel ilişkilerin kurulması imkânsız gibi görünür. Bedendeki herhangi bir şey nasıl olur da zihinde bir şeye neden olabilir? Zihindeki herhangi bir şey nasıl olur da bedende bir şeye/etkiye neden olabilir? Bu garipliğe rağmen öyle görünüyor ki bu türden nedensellik ilişkilerinin var olduğunu biliyoruz. Biliyoruz ki birisi ayağıma basarsa bir acı hissederim ve bu durum ayağıma basılmasının fiziksel dünyada gerçekleşen fiziksel bir olay olmasına, acı hissetmemin ise ruhumda gerçekleşen zihinsel bir olay olmasına rağmen doğrudur. Bunun gibi şeyler nasıl olabilir? Daha fenası, bu nedensellik ilişkilerin diğer yönde de geçerli gibi görünmesidir. Kolumu kaldırmaya karar veriyorum, yani bilinçli ruhumda bir olay gerçekleşiyor ve ne çıksa beğenirsin, kolum gerçekten kalkıyor. Böyle bir şeyin olanaklı olduğunu nasıl düşünebiliriz? Ruhumdaki bir karar bedenim gibi fiziksel bir nesnenin hareketine nasıl neden olabilir? Bu Descartes'ın bize miras bıraktığı en ünlü sorundur ve genellikle “zihin-beden” sorunu olarak adlandırılır. Zihin ve beden arasında ne tür nedensel ilişkiler var olabilir? Zihin felsefesi Descartes'tan sonra çoğunlukla bu soruyla ilgilenmiştir ve hâlen, yüzyıllar içerisindeki tüm gelişmelere rağmen, çağdaş felsefede önemli bir sorun olmayı sürdürmektedir. Ben bu sorunun nispeten bariz olan genel bir felsefi çözümü olduğuna inanıyorum, ki sonra bundan bahsedeceğim, ama öncelikle söylemem gerekir ki birçok —hatta belki çoğu— meslektaşım Descartes'ın sorununa hâlihazırda bir çözümümüz olduğu konusunda bana katılmamaktadır.

Aslında iki grup sorun vardır. Fiziksel olan herhangi bir şey nasıl olur da fiziksel olmayan ruhumda bir etkiye sebep olabilir ve ruhumdaki olaylar nasıl olur da fiziksel dünyayı etkileyebilir? Geride bıraktığımız 150 yıllık süre zarfında bu soruların ilki Descartes'ın kabul etmeyeceği bir hâle dönüştürüldü. Modern hâliyle soru, beyin süreçlerinin nasıl zihinsel fenomenler üretebileceği hakkındadır. Beyinler nasıl olur da zihinde meydana gelebilir? Descartes böyle bir

şeyin olanaklı olduğunu düşünmüyordu, çünkü ona göre zihinler tamamen beyinden bağımsız bir varlığa sahipti. Descartes için sorun zihinsel bir tözün nasıl olup da nörobiyolojiden neşet edebileceğiyle ilgili *genel* bir sorun değildi, çünkü o bunun zaten mümkün olamayacağını düşünüyordu. Soru daha ziyade, acı çekmek gibi *belirli* zihinsel içeriklerin vücudumdaki bir hasardan nasıl kaynaklanabileceği hakkındaydı. Biz zihnin var oluşunun beynin işlevleriyle açıklanabileceğini düşünüyoruz. Descartes bunun mümkün olmadığını düşünüyordu. Onun için soru yalnızca acı hissi gibi *belirli* düşüncelerin ve hislerin vücutta gerçekleşen olaylardan ne şekilde kaynaklanabileceği hakkındaydı.

Bu noktayı vurgulamak önemlidir: Aramızdaki düalistler de dâhil olmak üzere çoğumuz beyinleriyle birlikte bedenlerimizin bilinçli olduğunu düşünmeye meyilliyizdir. Descartes böyle düşünmüyordu. Ona göre bedenler ve beyinler, masalardan, sandalyelerden, evlerden ve bunlar gibi herhangi bir madde yığınının daha bilinçli olamazlardı. Bilinçli ruhlar bir şekilde onlara bağlı olmakla birlikte, insan bedenlerinden ayrı şeylerdi. Ancak hiçbir maddesel nesne, yaşayan ya da ölü olması fark etmeksizin, bilinçli değildi.

2. Diğer Zihinler Sorunu

Demiştim ki, Descartes'e göre her birimiz birer zihiniz ve hepimiz zihinlerimizin içeriğini dolaysız olarak biliyoruz, ancak başkalarının zihne sahip olduğunu nereden biliyoruz? Örneğin sizinle tanıştığım da sizin bir zihne sahip olduğunuzdan nasıl emin oluyorum? Ne de olsa, gözlemleyebildiğim tek şey yaptığı fiziksel hareketler ile ağzından çıkan ve benim sözcükler olarak yorumladığım seslerle birlikte bedeninizdir. Ancak bütün bu fiziksel fenomenlerin ardında yatan herhangi bir şey olduğunu nasıl bilebilirim? Hakkında dolaysız bilgim olan tek zihin benimkiyken sizin de bir zihne sahip olduğunuzu nasıl **bilirim?**

Sizin zihinsel durumlara sahip olduğunuzu kendimle bir analogi kurarak çıkarsayabileceğimi düşünebiliriz. Nasıl ki kendi durumumda uyaran girdisi, içsel zihinsel durum ve davranış çıktısı arasında bir korelasyon görüyorsam, analogi kurarak sizin de benimkine denk gelen bir içsel zihinsel duruma sahip olduğunuzu çıkarsayabilirim. Eğer parmağıma bir çekiçle vurursam bu uyaran girdisi benim acı çekmeme neden olur ve bu acı da bağırmanın. Sizin durumunuzda da elimizdeki anlatıya göre, uyaran girdisini ve bağırışınızı görürüm ve bir analogi kurarak aradaki boşluğu basitçe doldururum.

Bu, adı “analogi argümanı” olan ünlü bir argümandır. Ancak sorunu çözmede başarılı değildir. Genel olarak, çıkarımsal bilginin geçerli olabilmesi için gerekli bir koşul, çıkarımın geçerliliğini kontrol edebileceğimiz bağımsız veya çıkarımsal olmayan bir yolun prensipte var olmasıdır. Buna bağlı olarak, duyduğum seslerden yola çıkarak yan odada birinin olduğunu düşünüyorsam, her zaman yan odaya gidip sesleri çıkaran birinin gerçekten olup olmadığına bakarak çıkarımımı kontrol edebilirim. Ancak sizin uyarılmanız ve davranışınızdan zihinsel durumunuzla ilgili bir çıkarımda bulunursam, bu çıkarımı nasıl kontrol edebilirim? Bunun deli saçması bir tahmin değil de doğru bir çıkarım olduğunu nasıl bilebilirim? Benim uyarılmalarım ve tepki kalıplarına denk gelen zihin durumlarımla aynı şekilde, sizin gözlemlenebilir uyarılmalarınıza ve tepki kalıplarınıza denk gelen zihin durumlarınızın olup olmadığı sorusunu bilimsel bir hipotez olarak ele alıp bilimsel metotla test etmeye çalışırsak, öyle görünüyor ki argüman dünyada zihinsel durumlara sahip olan tek kişinin ben olduğumu gösterecektir. Örneğin, odadaki herkese baş parmağını masaya koymasını söylersem ve tüm bu parmaklara çekiçle vurarak hangilerinin acıdığına bakarsam gözlemleyebileceğim yegâne şey yalnızca bir parmağın acıdığı olacaktır: işte bunun, yani benimkinin. Diğer parmaklara vurduğumda gözlemleyebileceğim herhangi bir his yoktur.

Zihinsel durumlara sahip olan tek kişinin ben olduğum görüşünün ismi “solipsizm”dir. Solipsizmi en az üç farklı seviyede karşımıza

çıkabilir. İlki en aşırı olanıdır: Dünyada zihinsel durumları olan tek kişi benim. Hatta bu görüşün bazı formlarında dünyada benim zihinsel durumlarım hariç hiçbir şey yoktur. İkincisi, epistemik solipsizm: Belki diğer insanların zihinsel durumları vardır ancak onları asla tam olarak bilemem. Zihinsel durumlara sahip oldukları epeyce olasıdır, ancak bunu asla keşfedemem çünkü gözlemleyemediğim yegâne şey onların dışsal davranışlarıdır. Ve üçüncüsü: Diğer insanların zihinsel durumları vardır ama benimkiler gibi olduklarından asla emin olamam. Belki de benim “kırmızı görmek” olarak adlandırdığım deneyime siz sahip olsanız onu “yeşil görmek” olarak adlandıracaksınız ve ben sizin “kırmızı görmek” olarak adlandırdığınız deneyime sahip olsam onu “yeşil görmek” olarak adlandıracam. İkimiz de aynı renk körlüğü testlerini geçebiliyoruz, çünkü ikimiz de davranışımızda aynı ayrımları sergiliyoruz. Kırmızı kalemelerin olduğu bir kutudan yeşil olanı seçmemiz istenilse, ikimiz de aynı kalemi seçerdik. Ancak sizin ayırım yapmanızı sağlayan içsel deneyimlerin benim ayırım yapmamı sağlayan içsel deneyimlerle benzer olduğunu nasıl bilebilirim?

Solipsizm, felsefe tarihinde hiç ünlü solipsist olmaması açısından sıra dışıdır. Hemen her çılgın felsefi pozisyon şu ya da bu, ünlü bir filozof tarafından savunulmuştur ama benim bildiğim kadarıyla, tarihteki hiçbir ünlü filozof solipsist olmamıştır. Elbette, eğer kişi gerçekten solipsist olsaydı bize solipsist olduğunu söylemesi kendisi için pek zaman ayırmaya değecek bir şey olmazdı, çünkü sahip olduğu teoriye göre biz var olamazdık.²

² Bertrand Russell şöyle yazıyor: Solipsizm hakkında ilk olarak söylenmesi gereken şudur, ona inanmak psikolojik olarak imkânsızdır ve onu kabul etmeye çalışanlar tarafından bile aslında reddedilirler. Bir defasında ileri gelen bir mantıkçıdan, Bayan Christine Ladd Franklin'den bir mektup almıştım. Bu mektupta kendinin bir solipsist olduğunu ve başka kimsenin olmamasına şaşırdığını söylüyordu. *Human Knowledge: Its Scope and Limits* [İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları] (London: George Allen and Unwin, 1948), 180.

Solipsizm, aynı zamanda sizin solipsizminizin bana bir tehdit olmaması ve benim solipsizmimin, eğer ki solipsizmi kabul ediyorsam, sizin tarafınızdan çürütülemeyecek olması açısından tuhaf bir asimetriye sahiptir. Bunun sonucu olarak, örneğin, gelip de bana “Ben bir solipsistim. Sen yoksun.” dediğiniz durumda, “Vallahi, belki de haklısındır, belki de ben yokum.” diye düşünmem. Ancak aynı şekilde ben solipsist olmaya meyilliysem gelip de size, “Siz var mısınız? Gerçekten zihinsel durumlarınız var mı?” diye sormam anlamsız olacaktır. Çünkü söyleyebileceğiniz her şey solipsizm hipoteziyle tutarlı olmaya devam edecektir.

3. Dış Dünya Hakkında Kuşkuculuk Sorunu ve 4. Algının Analizi

Kartezyen düalizmin bir sonucu olan diğer zihinlere karşı kuşkuculuk, aslında çok daha genel türdeki bir kuşkuculuğun özel bir hâlidir: Dış dünyanın varlığı hakkında kuşkuculuk. Descartes’ın görüşüne göre, hakkında kesin bilgiye sahip olabileceğim yegâne şey kendi zihnimin içeriği, yani benim gerçek düşüncelerim, hislerim, algılarım ve benzerlerinden ibarettir. Peki ya etrafımda gördüğüm sandalyeler, masalar, dağlar, nehirler, ormanlar ve ağaçlar? Onların gerçekten var oldukları ve onları oldukları gibi gördüğüm konusunda sağlam bilgiye sahip miyim? Descartes’ın görüşüne göre bizim dünyadaki nesneleri ve durumları dolaysız olarak algılamadığımızı anlamak önemlidir. Bizim dolaysız olarak algıladığımız, yani hiçbir çıkarımsal süreç olmadan algıladığımız yegâne şey zihnimizin içerikleridir. Yani elimi yüzümün önünde tutarsam, dolaysız olarak algıladığım şey, yani tam olarak gerçek anlamda algıladığım şey, Descartes’a göre, sahip olduğum belirli bir görsel deneyimdir. Descartes bu deneyimleri “ideler” olarak adlandırır. Eli kendinde olduğu hâliyle değil, daha ziyade onun belirli bir görsel temsilini, bir çeşit zihinsel resmini algılarım. Ancak bu durumda şu sorulabilir: Diğer tarafta benim bu zihinsel resme sahip olmama neden olan elin, gerçekten var olduğunu nasıl bilebilirim? Elin kendisini değil de

yalnızca zihinsel bir temsilini gördüğüm için şu soru ortaya çıkar: Bu temsilin gerçekten bir şeyi temsil ettiğini veya isabetli bir temsil olduğunu nasıl bilebilirim? Descartes'ın görüşü on yedinci yüzyılda epeyce yaygındı. Bu görüşün ismi “temsile dayalı algı teorisi”dir ve ileride bu teori hakkında size daha fazla şey söyleyeceğim. Ancak bu noktada size göstermek istediğim şey, Descartes için sorunun, nasıl emin olabileceğimiz, yani dışarıda bir yerde bendeki görsel deneyime neden olan bir nesnenin var olduğu hakkında kesin ve güvenilir bilgiye nasıl sahip olabileceğimiz ya da bu görsel deneyimin herhangi bir yönden bu nesnenin gerçek özelliklerinin isabetli bir temsili olup olmadığını nasıl bilebileceğimizle ilgili oluşudur.

Descartes bizim masaları, sandalyeleri, dağları ve benzerlerini dolaysız olarak algılayamayacağımızı, yalnızca bu şeylerin idelerini algılayabileceğimizi kanıtlama adına pek bir argüman öne sürmez. Gerçek nesneleri algılama sürecinden zihnimizin içeriğini algılamaya olan geçişi gayet gelişigüzel bir şekilde yapar. Bu görüşe inanan ilk felsefeci olmasa da, bizim hakikaten gerçek nesneleri algıladığımız görüşünden yalnızca nesnelerin idelerini algıladığımız görüşüne yaptığı geçiş, felsefe tarihinde son derece önemli bir noktayı teşkil eder. Hatta bunun felsefe tarihinin son dört yüzyılındaki en büyük facia olduğunu söyleyebilirim. Çağdaş jargonda bu görüş şöyle ifade edilir: Biz dolaysız olarak maddi nesneleri değil, yalnızca “duyu verilerini” algılarız. 10. Bölüm’de bu konu hakkında söyleyeceğim çok daha fazla şey olacak.

Aslında elimizde birbiriyle yakından ilişkili iki sorun bulunmaktadır. İlki, dünyaya girdiğimiz algısal etkileşimlerin bir analizini nasıl sunabiliriz? Bir tarafta içsel algısal deneyimlerimizle diğer tarafta maddesel nesneler ve dış dünyanın içerdiği diğer şeyler arasındaki ilişki tam olarak nedir? İkincisi soru da, bizim algısal deneyimlerimizin diğer tarafında yer alan dış dünya hakkında bir bilgiye sahip olduğumuzdan nasıl emin olabiliriz? Bu iki soru birbirlerine son derece yakındır, çünkü dış dünyayı algılamakla ilgili sunduğumuz analizin, bize dış dünya ile ilgili bilgilerin nasıl ulaştığını göstermesi gerekir.

kuşkuculuğa bir cevap verme noktasında faydalanabileceğimiz araçlar sağlamasını isteriz.

5. Özgür İrade Sorunu

Kendi kararlarımı vermeyi, sahici alternatifler arasında seçim yapmayı ve başka bir şeyi kolaylıkla yapabilecekken onun yerine daha başka bir şeyi yapmayı deneyimliyorum. Bunlar benim özgür iradem olarak kabul ettiğim şeyin dışavurumları. Ancak şu soru doğal olarak ortaya çıkıyor: Benim gerçekten özgür iradem var mı, yoksa bu yalnızca bir illüzyon mu? Bu soru Descartes için çok keskin bir biçimde ortaya çıkmaktadır, çünkü özgür iradem zihnimin bir özelliğiysen, fiziksel dünyanın tamamen belirlenmiş olduğu göz önüne alındığında, fiziksel dünya üzerine nasıl olur da bir etkiye sahip olabilir? Bu sorun, birebir aynısı olmamakla beraber, zihin-beden sorununun devamı niteliğindedir. Çünkü zihin-beden sorununa bir çözüm bulabilirsek bile, düşüncelerin ve hislerin bedenimi nasıl hareket ettirebildiğini gösterebilirsek bile, bir soru hâlâ bizimle kalacaktır: Bu durum, Descartes'ın zamanındaki fiziksel dünyanın tamamen nedensel olarak kapalı, deterministik bir sistem olduğu şeklindeki fizik anlayışıyla nasıl tutarlı olabilir? Fiziksel bir dünyada gerçekleşen her olay onu önceleyen başka fiziksel olaylar tarafından belirlenmiştir. Öyleyse zihinsel bakımdan özgür iradeye sahip olduğumuzu bir şekilde kanıtlayabilirsek bile, bu, bedenimin davranışı üzerinde hiçbir farklılığa yol açmayacaktır, çünkü bedenimin davranışları, bedenimin onları önceleyen durumları ve fiziksel evrenin geri kalanı tarafından belirlenmiş olacaktır. Özgür irade sorunu herkes için zor görünmektedir, ancak düalizmi kabul eden birisi için istisnai sorunlar doğurmaktadır.

Bu sorun günümüzde Descartes'ın zamanında olduğu kadar şiddetli bir biçimde hâlâ bizimledir. Bugünlerde kuantum fiziğinin parçacıkların davranışları hakkında atom altı seviyede bir belirsizliğin varlığını gösterdiğini düşünüyoruz. Her şey klasik fiziğin varsaydığı gibi zamanla belirlenmiş değildir. Ancak bu, özgür irade

sorunu konusunda bize yardımcı olacak gibi görünmemektedir, çünkü kuantum belirsizlik rastgelelik şeklindedir ve rastgelelik özgürlükle aynı şey değildir. Mikro-seviyedeki parçacıkların tamamen belirlenmiş olmadığı gerçeği ve buna bağlı olarak tamamen öngörülebilir olmayıp yalnızca istatistiksel olarak öngörülebilir olmaları, bizim özgür görünen davranışlarımızın hakikaten de özgür olduğu hakkındaki fikre herhangi bir dayanak sağlamıyormuş gibi görünür. Karar vermelerimiz bir şekilde kuantum-seviyedeki olayların belirsizliğini taşıyor olsa bile, bu bize yine de özgür iradeyi bağışlamaz, yalnızca kararlarımız ve davranışlarımızda öngörülemez rastgele bir unsur sağlardı. 8. Bölüm'de bu konu hakkında daha fazla şey söyleyeceğim.

6. Benlik ve Kişisel Özdeşlik

Descartes'ın savunucularının, Descartes'ın kendisi doğrudan bu konuda yazmamış olsa da, onun görüşlerinin nihai bir yanıt sağladığını düşündüğü bir sorun daha vardır: benliğin varlığı ile onun zaman içinde ve geçirdiği değişimler boyunca özdeşliği sorunu. Sorunun ne olduğunu görmek için şu örneği ele alalım: Şu anda birtakım sorunlar üzerine çalışırken bir yandan da İsveç'te bir göle bakıyorum. Bir ay önce, mevzubahis sorunla ilgili diğer sorunlar üzerine çalışırken Kaliforniya'ya kıyısı olan okyanusa bakıyorum. Bu deneyimler birbirinden epeyce farklı, ancak ikisinin de benim deneyimlerin olduğunu düşünüyorum. Neden? Hangi gerekçeyle? Aslında burada birçok sorun vardır, tam bir felsefi düğüm. Bu deneyimler hakkındaki hangi gerçek onları aynı kişinin deneyimleri yapar ve benim hakkımdaki hangi gerçek şimdiki beni Kaliforniya'daki kişiyle aynı kişi yapar? Bu kişinin o kişiyle aynı kişi olduğunu, çünkü aynı bedene sahip olduğunu söylemek cazip gelmektedir. Ama bu beden özdeşliğim için hakikaten gerekli mi? Öyle görünüyor ki, Kafka'nın hikâyesindeki Gregor Samsa gibi, tamamen başka bir bedende uyandığımı hayal etmek en azından mümkündür. Ancak beni ben yapan aynı beden değilse, ben ben yapan nedir? Kişisel

özdeşliğimle bedensel özdeşliğim arasındaki ilişki nedir? Bu veya öteki belirli deneyime ek olarak, kendimi aynı zamanda bir benlik olarak da deneyimliyor muyum?

Düalist bu sorulara çabucak cevap verebilir. Bedenimin özdeşliğimle hiçbir ilgisi yoktur. Benim zaman içindeki özdeşliğim tamamen aynı zihinsel tözün, ruhun veya *res cogitans*'ın devamlılığından ibarettir. Maddi nesneler ile deneyimler gelip geçebilir, ancak benim özdeşliğim benim zihinsel tözümün aynılığı tarafından teminat altına alınır. Ne de olsa ben o tözle özdeşim.

Descartes için iki sorun daha vardır. Bunlar daha çok çözülmesi gereken bulmacalar gibidirler, ancak sunduğu çözümler epey ilginçtir. Bunlar insan-olmayan [*non-human*] hayvanlar sorunu ve uyku sorunudur.

7. Hayvanların Zihni Var Mıdır?

Tüm zihinler ruhsal veya zihinsel birer töz ise ve zihinler yok edilemez şeylerse, öyle görünüyor ki eğer hayvanların zihni varsa, her hayvanın ölümsüz bir ruhu vardır. Ancak her köpeğin, kedinin, farenin, sineğin ve çekirgenin ölümsüz bir ruhu varsa, en hafif deyişle, cennet aşırı derecede kalabalık olacaktır. Descartes'ın hayvanların zihni hakkındaki soruna getirdiği çözüm çabuk ve acımasızcadı. O hayvanların zihinleri olmadığını söyledi. Bu konuda hiç dogmatik değildi; belki zihinleri olabileceğini ama bilimsel olarak bunun pek olası gözükmediğini düşünüyordu. Bizler ve hayvanlar arasındaki önemli ayrımın, insanların zihne sahip olup hayvanların olmadığını kesin olarak söylememizi sağlayan ayrımın, insanların düşünce ve hislerini ifade ettiği dillerinin olup hayvanlarının dillerinin olmaması olduğunu düşünüyordu. Dile sahip olmamalarının düşünce veya hislere sahip olmadıkları lehinde çok kuvvetli bir kanıt sunduğunu düşünüyordu. Descartes bunun sezgilerimize biraz ters düşen bir sonuç olduğuna katılıyordu. Öyle görünüyor ki, bir köpeğe arabanın çarptığını ve köpeğin de arabanın içine girdiğini duyduğunu

muzda, köpeğin aynı bizler gibi hislere sahip olduğunu kabullenmemiz gerekir. Ancak Descartes'a göre bu bir illüzyondur. Kazada köpeğe, arabaya üzüldüğümüzden daha çok üzülmemeliyiz. Çıkan ses arabanın da acı çekiyormuş gibi görünmesine sebep olabilir ama böyle acı gibi bir durum söz konusu değildir; köpek ve diğer hayvanlar için de aynı şey geçerlidir. Köpeklerin ve diğer hayvanların bilinçli olduğunu reddetmek kulağa çılgınca gelmektedir, ancak bana sorarsanız Descartes bu konuda işte şu şekilde düşünüyordu: İnsan özelinde bakacak olursak, beden bilinçli değildir. Yalnızca bedene bağlanmış olan ölümsüz ruh bilinçlidir. Ancak köpeğin durumunda ortada ölümsüz bir ruh olması hiç olası değildir; ortada yalnızca bir beden vardır ve bedenler bilinçli olamaz. Öyleyse, köpek bilinçli değildir. Tüm diğer hayvanlar için de aynı şey geçerlidir.

8. Uyku Sorunu

Descartes için sekizinci sorun uyku sorunudur. Eğer tüm zihinler özsel olarak bilinçliyse, eğer bilinç olmadan zihin olamayacak şekilde bilinç zihnin özüyse, öyle görünüyor ki bilinçsizlik var olmamak anlamına gelecektir. Descartes'ın teorisi gerçekten de bunu ima eder: Eğer bilinçli olmayı bırakırsam, var olmayı bırakırım. Ama öyleyse insanların sık sık hâlen canlı olduğu hâlde bilinçsiz olabildiğini nasıl açıklayabiliriz? Örneğin insanlar uyur. Descartes'ın buna yanıtı bizim asla yüzde yüz bilinçsiz olmadığımız olacaktır. En sağlam uykuda bile asgari düzeyde rüya görürüz. Var olmaya devam ettiğimiz sürece zorunlu olarak bilinçli olmaya devam ederiz.

II. DÖRT SORUN DAHA

Zihni evrenin kalanına uydururken karşılaşılan sorunlardan neşet eden dört sorun daha vardır, ancak bunlar ya Descartes tarafından hiç ilgilenilmemiş ya da çağdaş dönemde Descartes'ın ve ondan hemen sonra yaşamış takipçilerinin ele aldıkları biçimlerden oldukça farklı şekillere dönüşmüş sorunlardır.

9. Yönelimsellik Sorunu

Yönelimsellik yalnız düalizm için değil, genel olarak zihin felsefesi için ortaya çıkan bir sorundur. Descartes bu sorunla açıkça yüzleşmemiştir hiç, ancak sorun sonradan gelen felsefecilerde öne çıkmış, hatta geçtiğimiz yüz yılda zihin felsefesinin merkezî sorunlarından biri hâline gelmiştir.

“Yönelimsellik” [*intentionality*] felsefeciler tarafından zihin durumlarının dünyanın geri kalanındaki nesnelere ve durumlara gönderimde bulunmasını, onlar hakkında veya onlara ait olmasını sağlayan zihin kapasitesine gönderimde bulunmak için kullanılan teknik bir terimdir. Yani örneğin, ben bir inanç sahibsem, bu inanç bir şeyin doğru olduğuna yönelik bir inanç olmalıdır. Bir isteğe sahipsem, bu bir şeyin olmasını veya bir şey yapmayı istemem şeklinde olmalıdır. Bir algıya sahipsem, kendimi en azından dünyadaki bir nesneyi veya durumu algılıyor olarak kabul etmeliyim. Bütün bunların yönelimsel olduğu söylenir ve bununla kendilerinin ötesinde bir şeye gönderimde bulundukları anlatılmak istenir. Niyetlilik, bu akşam sinemaya gitmeye niyetliyim şeklindeki gündelik anlamıyla, yönelimselliğin yalnızca inanç, umut, korku, istek ve algı gibi başka bir türüdür (İngilizcedeki teknik terim İngilizce “intentionality” [niyetlilik] sözcüğünden değil, Almanca’nın Latince’den aldığı *Intentionalität* sözcüğünden gelir). Dolayısıyla yönelimsellik, günlük anlamda kullandığımız niyetlilikle karıştırılmaması gereken özel bir teknik terimdir. [çn. Searle bu açıklamayı, İngilizcede hem niyetlilik hem yönelimsellik için “intentionality” sözcüğü kullanıldığı için yapmaktadır.]

Yönelimsellik hakkındaki özel felsefi sorun şudur: Kabul edelim ki ben şu anda George W. Bush’un Washington’da olduğuna inanıyorum. Ardından ortaya şu soru çıkıyor: Nasıl oluyor da tamamen zihnimin içinde olan düşüncelerim ta Washington D.C.’ye kadar uzanabiliyor? Güneşin Dünya’dan 93 milyon mil uzakta olduğunu düşünüyorsam, aynı şekilde, nasıl düşüncelerim uzanıp kendilerinin ötesinde bir şeye gönderimde bulunabiliyor? Yöne-

limsellik sorunu, bir zihinsel durumun nasıl kendinden başka bir şeye gönderimde bulunabileceği veya kendinden başka bir şey hakkında olabileceği sorunudur.

Bir şey hakkında düşünürken kafamın içinde olan içkin veya orijinal yönelimsellik ile bu düşüncelerimi kâğıda döktüğümde kâğıttaki izlerin sahip olduğu türetilmiş yönelimsellik arasındaki ayrımın farkında olmak mutlak derecede önemlidir. Kâğıttaki sözcükler gerçekten bir anlama sahipler ve gönderimde bulunabilirler, bu yüzden yönelimselliğe sahipler, ama onların sahip olduğu yönelimsellik benim onları yazarken sahip olduğum yönelimsellikten türetilmiş biçimde vardır. Bunun yanında bu ikisini, yani orijinal ve türetilmiş yönelimsellikleri, mecazi yakıştırmalardan veya “-mış gibi” şeklindeki yönelimselliklerden ayırmak gerekir. Şu an susamışsam bu bir içkin veya özgün yönelimsellik örneğidir. “Susadım” cümlesini yazarsam bu cümlelerin sahip olduğu yönelimsellik, türetilmiş yönelimselliğin bir örneği olur. “Arabam benzine susadı” dersem de bu cümle arabaya mecazi veya “-mış gibi” biçimde susamışlığı atfeder. Ancak araba gerçek anlamda ister orijinal isterse türetilmiş olsun hiçbir yönelimselliğe sahip değildir. Bu basit ayrımları görememenin ne kadar kafa karışıklığı yarattığını size anlatabileirim.

Esasen modern hâlinde yönelimsellik ile ilgili iki sorun daha vardır. İlki, beyinde gerçekleşen olayların nasıl kendilerinin ötesinde bir şeye gönderimde bulunabildiğiyle ilgilidir. Yani hakkındalık veya yönelmişlik genel olarak nasıl mümkün olabilir? İlkiyle bağlantılı ikinci bir sorunsal, nasıl oluyor da zihinlerimiz ve beyinlerimiz sahip olduğu belirli yönelimsel içeriğe sahip olabilir? Yani örneğin, şu an George W. Bush hakkında düşünüyorsam, benim hakkımdaki hangi unsur, inancımın, örneğin kardeşi Jeb veya babası George Bush veya George W. Bush isimli başka birisi veya köpeğim Gilbert hakkında değil de, gerçekten de George W. Bush hakkında olmasını sağlıyor? Yani elimizdeki iki sorun şunlardır: “Yönelimsellik nasıl mümkün olabilir?” ve mümkün olduğu kabul edildikten sonra “Yönelimsel

durumlar sahip oldukları belirli içeriğe nasıl sahip olabiliyorlar?”. 6. bölümü yönelimsellik ile ilgili sorunlara ayıracağım.

10. Zihinsel Nedensellik ve Epifenomenalizm

Zihin-beden sorununun, biri içeri diğeri dışarı doğru olmak üzere iki kısmı var demiştim. Uyarıcı girdileri nasıl oluyor da zihinsel fenomenlere neden oluyor ve zihinsel fenomenler nasıl oluyor da davranış çıktılarına neden oluyor? Bunların ikisi de ayrı tartışmaları hak eden konular, bu yüzden zihinsel durumların nedensel olarak ne şekilde işlev gördüğünü ayrı bir başlıkta inceleyeceğim.

Bilinci beyin süreçleriyle açıklayabileceğimizi düşünen bazı felsefeciler, bilincin kendine ait nedensel güçlere nasıl sahip olabileceğini göremez. Bilincin veya genel anlamda zihinsel fenomenlerin bir şekilde beyin süreçlerine bağlı oldukları kabul edilse bile, bunların bedensel hareketlere veya fiziksel dünyada herhangi bir şeye ne şekilde neden olabileceğini anlaması zordur. Zihinsel durumların var olduğu, ancak nedensel olarak etkisiz olduğu görüşüne “epifenomenalizm” denir. Bu görüşe göre bilinç vardır ancak bir dalganın üzerindeki köpük veya güneş ışığının su yüzeyindeki yansımaları gibidir. Vardır ama çok da önemli değildir. Bir epifenomen. Ancak bu sezgilerimize son derece ters görünür. Kolumu kaldırmaya her karar verişimde kolum kalkar ve bu rastgele veya istatistiksel bir fenomen de değildir. “Misal, kol böyledir işte. Bazı günler kalkıyor bazı günlerse kalkmıyor” demiyorum. Sorun fiziksel dünyanın parçası olmayan bir şeyin fiziksel dünyada nasıl bu tür etkilerinin olabileceğini göstermektir. Çağdaş jargonda bu sorun şöyle dile getirilir: “Fiziksel dünya nedensel olarak kapalıdır.” Bu fiziksel dünyanın dışındaki hiçbir şeyin fiziksel dünyaya girip nedensel olarak etki gösteremeyeceği anlamına gelir. Öyleyse fiziksel olmayan ve buna bağlı olarak fiziksel dünyanın parçası olmayan zihinsel durumlar, fiziksel dünya üzerinde ne şekilde nedensel bir etkide bulunabilir? Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

11. Bilinçdışı

Descartes için her zihinsel aktivite tanımı gereği bilinçliydi. Ona göre, bilinçdışı bir zihinsel durum fikri –yani bilinçsiz bilinç– çelişkili bir ifadeydi. Ancak son yüz yıl içinde bazı zihin durumlarımızın bilinçdışı olduğu fikrine alıştık. Bu ne anlama gelebilir? Bilinçdışı bir zihin durumu nedir ve zihinsel hayatıma ve genel olarak dünyanın kalanına nasıl uyum sağlar?

Bilinçdışı sorunu yalnızca psikopatolojinin bir sorunu değildir. Gerçekten de insanların farkında olmadığı dürtülerle hareket ettiklerini ve hatta bu dürtülerin varlığını hâlisane reddedeceklerini söylüyoruz. Sam'ın kardeşi Bob'a hakaret ettiğini, çünkü kardeşine karşı bilinçdışı bir düşmanlık beslediğini söyleyebiliyoruz. Bu Freudçu psikolojinin uğraşacağı türden bir şeydir. Ancak bilinçdışı kavramının daha yaygın olan bir kullanımı da vardır ve bu kullanımda beynimizde bilinçli dışavuruma sahip olmadan gerçekleşen her tür zihinsel süreç ifade edilir. Standart algı teorilerine göre, insanların nesnelerin şeklini onlara sunulan sınırlı fiziksel uyarandan nesnelerin gerçek özelliklerini bilinçdışı bir şekilde çıkarsamak suretiyle algıladığını düşünürüz. Her iki bilinçdışı kavramı için de sorun, gerçek anlamda tam olarak ne demek olduklarıdır. Beyin olayları hakkındaki hangi gerçek onları hem *zihinsel* hem de aynı anda *bilinçdışı* kılar?

12. Psikolojik ve Sosyal Açıklama

İnsanlardaki psikolojik ve sosyal fenomenlerin açıklamalarının fizik ve kimyadaki açıklamalardan farklı bir mantıksal yapısı varmış gibi görünür. Geçtiğimiz seçimlerde oyumuzu neden tam da oy verdiğimiz kişiye verdiğimizizi açıklarken veya Birinci Dünya Savaşı'nın neden çıktığını açıklarken, bitkilerin neden büyüdüğünü açıklarken kullandığımızdan farklı bir tür açıklama kullanırız. Beşerî birtakım psikolojik ve sosyal fenomenler için uygun açıklama biçimleri nelerdir ve bu sorunun sosyal bilimlerden beklentilerimiz noktasında ne tür etkileri olabilir?

Son birkaç yüz yıldaki düşünsel tarihimizin en büyük hayal kırıklıklarından biri de sosyal bilimlerin fiziksel ve biyolojik bilimlerdeki zengin açıklama gücüne ulaşamaması olmuştur. Sosyolojide ve hatta iktisatta; fizikte ve kimyada sahip olduğumuz türden kabul edilmiş bilgi yapılarına sahip değiliz. Neden? Doğa bilimlerinin yöntemleri neden insan davranışını ve insanların sosyal ilişkilerini araştırma noktasında fiziksel bilimlerde aldığı türden sonuçlar alamadı?

III. DESCARTES'İN BU SORUNLARA SUNDUĞU ÇÖZÜMLER

Bu kitabın büyük bir kısmı, az önce ana hatlarını sunduğum 12 sorun ile ilgili olacaktır. Bu sorunlar size ilginç geliyorsa büyük ihtimalle bu kitabı ilginç bulacaksınız. Eğer birinin bu sorunlara niçin ilgi duyacağını anlamakta zorlanıyorsanız, büyük ihtimalle bu sizin için doğru kitap değildir. Bu kitap tarihsel bir kitap da değildir ve ben de bu sorunların tarihsel gelişimiyle ilgili çok fazla şey anlatmayacağım size. Ancak sorunlardan sekizini, çıkış noktaları olan Descartes üzerinden anlattığım için, kısaca da olsa, onun bu sekiz soruya verdiği yanıtlara değinmek istiyorum. Ben Descartes'ın tüm yanıtlarının istisnasız şekilde yetersiz olduğunu düşünüyorum ama hakkını da yemeyelim, Descartes da sıklıkla yanıtlarının yetersiz olduğunun tamamen farkındaydı. Descartes'ın bu sorunlarla nasıl baş ettiğine en azından kısaca bir göz atmanın sizin çağdaş felsefeyi daha iyi anlamanızı sağlayacağını düşünüyorum.

1. Zihin-Beden Sorunu

Descartes'ın bu soruya bulduğu yanıtlar asla onu tatmin edememiştir. O, zihnin bedendeki olaylara neden olduğunu ve bedendeki olayların zihinsel dünyada gerçekleşen olaylara neden olduğunu kabul ediyordu. Ancak bu düzenek tam olarak nasıl çalışıyordu? Bunu çözebildiğini asla hissetmemiştir. Anatomiyi çalışmıştı ve zihin

ile bedeninin birbirlerine bağlandıkları noktayı keşfetmek için en az bir defa bir kadavranın diseksiyon işlemini gözlemlemişti. Hülasa, bu noktanın epifiz bezi olması gerektiği hipotezini ortaya attı. Bu bez, beynin tam altında yer alan küçük ve bezelye şeklindeki bir bezdir. Descartes bu noktanın zihinsel güçlerle fiziksel güçlerin birbiriyle temasa geçtiği yer olduğunu düşündü. Bu, aslında ilk bakışta görüldüğü kadar çılgın bir fikir değildi; hatta Descartes bunun doğru olduğunu düşünmek için makul bir argüman dahi sundu. O beyindeki her şeyin beynin diğer tarafında bulunan bir ikizinin olduğunu fark etti. Beynin iki yarımküreden oluşmasından ötürü anatomisi hep çiftlerden oluşuyor gibi görünür. Ancak tüm zihinsel olaylarımız tekil bir biçimde meydana geldiği için beyinde iki akıntının birleştiği tek bir nokta olması gerekir. Descartes'ın beyinde bulabildiği, bir çifti olmayan tek organ epifiz beziydi, bundan dolayı o da zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki temas noktasının epifiz bezi olması gerektiğini varsaydı.

(Ruh ile bedeninin temas noktasını bulma isteği hâlâ son bulmuş değildir. Bir defasında İngiliz kanallarında yayınlanan bir münazara Nobel ödüllü nörobiyolog Sir John Eccles'e karşı tartışmıştım. O, ruhun beyindeki yardımcı motor bölgeye bağlandığını savunuyordu. Argümanı şöyleydi: Bir denekten sağ başparmağıyla sağ elindeki tüm diğer parmaklara dokunmak gibi basit bir motor görevini yerine getirmesini isterseniz motor korteks yüksek seviyede aktivite gösterir. Denekten bu görevi yalnızca düşünüp gerçekten yapmamasını söylerseniz motor korteks kapanır, ama yardımcı motor bölge aktif hâlde kalır. Eccles'a göre ruh tek başına aktifken yardımcı motor bölgeyi uyarır.)

Ünlü bir pasajda Descartes, zihni, bir kaptanın gemide tek bir noktada yerleşik olduğu gibi bedene bir noktada yerleşik değil de onun bir şekilde beden boyunca yayılmış olduğunu düşünmemiz gerektiğini söyler. Bir şeye çarptığımda, bedenimin başka bir nesneye çarpışını bir kaptanın geminin iskeleyi çarptığını gözlemlediği şekilde gözlemlemem. ~~Dahasızca, kaptanın iskeleye temas eden nok-~~

tasında acı hissederim. Descartes bize, zihni beden boyunca yayılmış şekilde düşünmemiz gerektiğini söyler, ancak bu kendi anlattıklarına nispetle doğru olamaz, çünkü zihinsel töz uzama sahip olamaz. Beden boyunca yayılmış olamaz, çünkü herhangi bir şekilde yayılmış olamaz.

2. Diğer Zihinler Sorunu

Analoji argümanının belli bir versiyonu sık sık Descartes'a atfedilir ama ben onun yazılarında bunun açık bir ifadesini hiç bulamamışımdır. Analoji argümanına göre, ben diğer insanlardaki zihinsel durumların varlığını, kendimle analoji kurarak çıkarırsam. Nasıl kendi davranışlarım ve zihinsel durumlarım arasında bir korelasyon gözlemliyorsam, başkalarının davranışlarını gözlemlediğimde onlarda da uygun/benzer zihinsel durumların olduğunu çıkarıyabilirim. Bu biçimdeki argümanların kısıtlılıklarından daha evvel bahsettim. Sorun şu ki, genel olarak çıkarımsal bilgide, çıkarımın geçerli olması için çıkarımın kontrol edilebileceği bağımsız bir yol olması gerekir. Yani örneğin, konteynerin içinin boş olduğunu ona vurarak ve çıkan boş sesten içinde hiçbir şey olmadığını çıkarıyarak keşfedebilirim, ancak bu çıkarımsal bilgi biçiminin mantıklı olması için yalnızca benim konteyneri açıp içine bakmamın ve böylece çıkarımsal olmayan bir şekilde içinin boş olduğunu görmemin mümkün olduğu varsayımının kabul edilmesi gerekir. Ancak diğer zihinlerin bilgisi konusunda da bu durum geçerlidir: Davranışlardan zihinsel durumlara doğru yaptığım çıkarımı kontrol etmemi sağlayacak çıkarımsal olmayan bir yol, âdeta konteynerin içine bakıp -diyelim ki herhangi bir şey varsa- onu görmemi sağlayacak bir yol yoktur.

3. Dış Dünya Hakkında Kuşkuculuk ve

4. Algının Doğru Analizi

Her ne kadar dolaysız olarak algıladığımız yegâne şeyler zihnimizin içerikleri olsa da Descartes'ın dış dünyadaki nesneler ve durumlar hakkında kesin bilgiye sahip olabileceğimiz dair ayrıntılı bir argümanı

vardır. Argümanının ilk basamağı onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamasını gerektirir. Bu da başlı başına büyük bir başarıdır esasen. Ancak, Tanrı'nın var olduğu kabul edersek, Descartes, Tanrı'nın bir aldatıcı olamayacağını savunur. Tanrı'nın kusursuzluğundan ötürü onun bir aldatıcı olabileceğini düşünmek tutarsız olurdu, çünkü aldatmak bir kusurdur. Ancak Tanrı bir aldatıcı değilse, bir dış dünya var olmalıdır ve ben bu dış dünya hakkında gözlemler yaptığımda bir çeşit doğru bilgiye ulaşıyor olmalıyım. Peki ama neden? Çünkü Tanrı bana, örneğin, önümde bir masa olduğuna ve üstünde oturduğum bir sandalye olduğuna inanmak için her türlü sebebi sunar, bundan başka bir şeyi düşünmek içinse bir sebep sunmaz. Öyleyse, yanılıyor olsaydım, Tanrı beni kandırıyor olurdu ve bu da imkânsızdır.

Bu, Descartes için bir sorun teşkil eder: Hata nasıl mümkün olabilir? Onun yanıtı hatanın mümkün olduğuydu, çünkü iradem idrakimi daima aşar. İradem potansiyel olarak sonsuzdur; idrakim yani anlayışım ise sınırlıdır. Sık sık doğru olduğunu açıkça ve belirgin bir şekilde görmediğim şeylere inanırım ve sonuç olarak yanılabilirim.

Descartes'ın algılarımızın genel olarak dünyanın isabetli temsilleri olmadıklarını düşündüğünü belirtmek önemlidir. Renkler, tatlar, kokular ve sesler bize algısal olarak dünyanın parçaları gibi görünse de nesnelerin hakikaten bir renkleri, tatları veya kokuları yoktur, ses de çıkarmazlar. Asıl nokta, algısal deneyimlerimizin büyük bir kısmı asılsız olsa dahi, algılarımıza sebep olan bir dış dünyanın var olduğuna emin olabileceğimiz ve onun hakkında belli türlerde isabetli bilgiye algılarımız aracılığıyla ulaşabileceğimizdir.

5. Özgür İrade Sorunu

Bana öyle görünüyor ki Descartes'ın bu soruya basit bir iddia dışında herhangi bir yanıtı yoktur. O özgür olduğumu hissettiğim ölçüde özgürüm der. Ancak sonradan göreceğimiz üzere, sorun şu ki, kendimi özgür algılayışım gerçekten de özgür olduğum anlamına gelmez.

6. Benlik ve Kişisel Özdeşlik

Descartes bu soruyla asla açıkça yüzleşmemiştir ama Kartezyenler genel olarak onun düalizminin bu soruna otomatik olarak bir çözüm oluşturduğunu düşünür. Benlik, bir zihinsel töz ile özdeşdir ve bu zihinsel tözün özdeşliği [*identity*] onun Descartes'in bahsettiği zihinsel töz olduğu gerçeği tarafından basitçe garanti altına alınır. Ancak bunun bir çözüm olduğunu ilan etmek onu gerçekten bir çözüm kılmaz. Zihinsel töz tüm bu gizemli güçlere ve özelliklere nasıl sahip olur? Ve bedenimiz ile bilinçli deneyimlerimize ek olarak bir de zihinsel bir tözün var olduğunu düşünmek için ne gibi sebeplerimiz var? Göreceğimiz üzere, Hume benliğin ve kişisel özdeşliğin Kartezyen görüşte sunulan açıklamalarına yıkıcı eleştiriler getirmiştir. Hume'a göre, benliği deneyimleyemeyiz ve yaşamımızdaki değişimler boyunca kendimize atfettiğimiz özdeşlik tamamen kurgusal bir özdeşliktir. Bu durum bir çeşit sistematik illüzyondan ibarettir. Birçok başka filozof da birbirini takip eden tikel deneyimlerimize ek olarak bir benliğin olmadığı noktasında Hume'a katılırlar. Lichtenberg, "Ben düşünüyorum." gibi cümlelerdeki "ben" sözcüğünün bizi düşünmeyi yapan bir "ben" in varlığı konusunda yanılttığını düşünür. Ona göre aslında söylememiz gereken "Düşünce oluyor"dur, ki buradaki "olmak", "Afiyet olsun"daki olmak gibidir. Burada bir varlığa gönderim yoktur.

Benlik hakkında yalnızca tek bir sorun değil, birçok sorun vardır. Ben Descartes'ın *res cogitans*'ının bu sorunlara hiçbir şekilde çözüm olmadığını düşünüyorum ve 11. Bölüm'de hepsinden bahsedeceğim.

7. Hayvanlar ve

8. Uyku

Descartes'ın bu sorunlara sunduğu çözümleri daha evvel eleştirmiştim, bu yüzden burada onlardan çok kısaca bahsedeceğim: Hayvanların bilinçli durumlarına sahip olmadıkları iddia etmek bana

basitçe akıl almaz bir şeymiş gibi geliyor. İşten eve geldiğimde köpeğim kuyruğunu sallayarak ve hoplayıp zıplayarak dışarıya beni karşılamaya koştuğunda, bilinçli olduğundan ve hatta bu bilincinin belirli bir içeriğe sahip olduğundan, beni görmekten mutlu olduğundan, tam olarak neden bu kadar eminim? Bu soruya genelde verilen yanıt, onun davranışının mutlu bir insana çok benzediği ve bu yüzden onun mutlu bir köpek olduğunu çıkarsayabildiğimdir. Ama bu bana hatalı bir argüman gibi görünüyor. İlk olarak, mutlu insanlar genelde kuyruklarını sallamaz ve ellerimi yalamaya çalışmazlar. Dahası ve daha önemlisi, birileri çıkıp da hiçbir içsel hisse sahip olmadan kuyruğunu sallayan ve hoplayıp zıplayan robot bir köpeği kolayca üretebilir. Gerçek köpeğin özel olmasının sebebi nedir? Bence yanıt, köpeğimin bilinçli ve bilincinin de belirli bir içeriğe sahip olduğu konusundaki güvenimin kaynağı, onun uygun davranışlar göstermesi değil de onun davranışlarının nispeten benimkine benzer nedensel temellere sahip olduğunu görmemdir. O benimkiyle ilgili yönlerden benzer olan bir beyne, algısal aparatlara ve beden yapısına sahiptir: Gözleri vardır, kulakları vardır, derisi vardır ve ağzı vardır. Yalnızca davranışını göz önünde bulundurarak bilinçli olduğunu düşünüyor değilim, daha ziyade uyaran girdisi ile davranış çıktısı arasındaki iletişime ortam sağlayan nedensel yapıyı da göz önünde bulunduruyorum. İnsanların durumunda, uyaran girdisi deneyimlere neden olur ve bu deneyimler de davranış çıktısına. Uyaran girdisinin deneyimlere neden olmasını sağlayan temel fiziksel yapı insanlarda ve diğer yüksek hayvanlarda önemli yönlerden benzerdir. İşte bu sebepten ötürü köpeklerin ve şempanzelerin birçok açıdan bizimkine benzeyen bilinçli durumlara sahip olduklarından tamamen eminiz. Oysa salyangozlar ve termitler söz konusu olduğunda, onların bilinçli yaşama elverişli düzeyde zengin bir nörobiyolojik kapasiteye sahip olup olmadıkları konusunda uzmanlara danışmak durumundayız.

Benzer şekilde, hayvanların bilinçli olmadığını söylemek bana nasıl akıl almaz bir şeymiş gibi geliyor. Bu, uyuşturucu/yanılgın/uyuşturucu etkisiyle

tamamen bilinçsiz olduğumuz zamanlarda var olmayı bıraktığımız düşüncesi de bana akıl almaz bir şeymiş gibi geliyor. Ancak eğer Descartes bizim varlığımızın devamı için bilincimizin devamlılığının vazgeçilmez olduğu düşüncesinde hatalıysa şu soru sorulabilir: Var olmaya devam etmenin ölçütü tam olarak nedir? İşte bu, 11. Bölüm’de hakkında daha fazla konuşacağım ünlü kişisel özdeşlik sorunudur. Ana hatlarıyla belirtmiş olduğum bu 12 sorun, zihin felsefesi hakkındaki tartışmamın iskeletini oluşturur. Ama konunun bu sorunlarla sınırlı olduğu izlenimini vermek istemiyorum. Çünkü bu sorunlar peşine düşmemiz gereken çok çeşitli başka sorunlara yol açar. Bu süreçte keşfedeceğimiz bir nokta, tüm bu konuların genellikle iki grup sorunu beraberinde getirdiğidir. Bir tarafta büyük felsefi sorun vardır, başka bir deyişle büyük-mesele olan sorun, diğer tarafta ise bu fenomenin gerçek hayatta nasıl olduğuyla ilgili ayrıntı sorun veya sorunlar vardır. Yani örneğin, bilinç konusunda bir tarafta büyük-mesele olan sorun vardır: Böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Beyin nasıl olur da bilince neden *olabilir*? Çağdaş tartışmalarda bu sorun genellikle “zor problem” olarak adlandırılır ve beynin bunu nasıl yaptığıyla ilgili açıklamanın eksikliğine de “açıklamadaki boşluk” deriz. Ancak bana kalırsa aynı derecede ilginç olan bir sorun daha vardır: Bilinç, bizler gibi gerçek organizmalarda nasıl işlev görür? Yönelimsellik konusunda da aynı şekilde. Devasa olan bir sorun daha vardır: Yönelimsellik gibi bir şey nasıl mümkün olabilir? Ama en azından bana kalırsa, daha ilginç olan soru şudur: Yönelimsellik dediğimiz şey tam olarak nasıl çalışır?

Bu bölümde yapmaya çalıştığım şey müteakip tartışmaların bir iskeletini sunmaktır. Dolayısıyla tüm sorunlar aynı önemde değerlendirilmeyecek. Hem de hiç. Önümüzdeki üç bölüm, çoğunlukla zihin-beden sorununa ayrılmış olacak. Hayvanlar ve uyku hakkında söyleyeceklerimi söyledim. Birçok sorunla ilgili olarak zaten özel bir bölüm kaleme aldım: yönelimsellik, zihinsel nedensellik, özgür irade, bilinçdışı, algı ve benlik. Diğer sorunlardan bazıları, ne kadar önemli olsalar da bu kitapta Aispeten’de kısaca tartışılacaklar, çünkü

zihin felsefesinin kapsamının dışına taşıyorlar, özellikle de kuşkululuk ve sosyal bilimlerde açıklama sorunları. Bunların ikisi de büyük sorunlar ve onları bu kitapta yalnızca kısaca tartışacağım, çünkü onları yeterli bir şekilde tartışmak için ayrı bir kitap daha gerekirdi.

İleri Okuma İçin Öneriler

Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Collingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, vol. II, özellikle *Meditations on First Philosophy* [İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar], İkinci Meditasyon, 16–23, ve Altıncı Meditasyon, 50–62, *İtirazlar ve Yanıtlar*, özellikle Yazarın Dördüncü İtirazlara Verdiği Yanıtlar, 154–162.

Zihin felsefesine birkaç genel giriş kitabı mevcut, aralarında bunlar bulunmakta:

Armstrong, D. M., *The Mind-Body Problem, An Opinionated Introduction*, Boulder, CO: Westview Press, 1999.

Churchland, P. M., *Matter and Consciousness* [Madde ve Bilinç], Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Heil, J., *Philosophy of Mind* [Zihin Felsefesi – Çağdaş Bir Giriş], Londra ve New York: Routledge, 1998.

Jacquette, D., *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994.

Kim, J., *The Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Lyons, W., *Matters of the Mind*, New York: Routledge, 2001.

Zihin felsefesi hakkındaki makalelerin toplandığı birçok genel koleksiyon da mevcut, aralarında bunlar bulunmakta:

Block, N., ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Chalmers, D., ed., *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002.

Heil, J., ed., *Philosophy of Mind, A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Lycan, W., ed., *Mind and Cognition: A Reader*, Cambridge, MA: Blackwell 1990.
- O'Connor, T., and D. Robb, eds. *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, Londra ve New York: Routledge, 2003.
- Rosenthal, D. M., ed., *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press, 1991.

2. BÖLÜM

MATERYALİZME YÖNELİŞ

I. DÜALİZM'İN SORUNLARI

Şimdi zamanda ileri doğru bir sıçrama yaparak yirminci ve yirmi birinci yüzyıllara geliyoruz. Kartezyen-tarzda düalizm'in başarısızlıklarından ötürü, özellikle zihin ve beden arasındaki ilişkinin yeterli, hatta tutarlı bir açıklamasını sunamadığı için, töz düalizminin herhangi bir biçiminin söz konusu olamayacağı çoğunluk tarafından kabul edilmiş durumdadır. Bu, işinde ciddi hiçbir profesyonelin töz düalisti olmadığı anlamına gelmez. Ancak kendi tecrübelerime göre, tanıdığım töz düalistlerinin çoğu, bu görüşü dinî sebeplerden dolayı veya bir dinin parçası olduğu için kabul eder. Bedenimiz yok olduğunda ruhumuzun var olmaya devam edebileceği, töz düalizminin bir sonucudur ve bu da bu görüşü ölümden sonra yaşamın varlığını kabul eden dinlerin takipçileri için cazip kılar. Ancak alandaki çoğu profesyonel için töz düalizmi ciddi bir olasılık olarak dahi görülmez genellikle. Bunun önemli bir istisnası Karl Popper ve J. C. Eccles'in sunduğu düalizm savunmasıdır. Popper ve Eccles, birbirinden epeyce bağımsız olan iki dünyanın var olduğunu söyler, yani fiziksel nesne ve durumların dünyası olan Dünya 1 ile bilinç durumlarının dünyası

olan Dünya 2. İkisi de birbirleri ile etkileşime giren, ayrı ve bağımsız dünyalardır. Hatta onlar Descartes'tan da ileri gider ve üçüncü Bir Dünya'nın varlığını da kabul ederler, "tüm tezahürleriyle kültürün" dünyası.

Töz düalizminin her biçimi Descartes'tan ruh ve beden arasındaki nedensel ilişkilerin tutarlı bir açıklamasını sunmayla ilgili sorunu miras alır, ancak bu görüşün yeni versiyonları ek bir soruna daha sahiptir. Töz düalizmini modern fizikle tutarlı hâle getirmek imkânsız görünmektedir. Fizik, dünyadaki madde/enerji miktarının sabit olduğunu söyler; ancak töz düalizmi fizik tarafından belirlenmeyen bir tür enerjinin daha olduğunu ima eder gibi görünür, zihinsel enerji veya ruhsal enerji. Yani eğer töz düalizmi doğruysa, öyle görünüyor ki en temel fizik yasalarından biri, korunum yasası, yanlış olmak zorundadır. Bazı töz düalistleri her ruhsal enerji girişi için fiziksel enerjide bir azalma olur, böylece evrendeki enerji miktarı sabit kalır diyerek bu sorunla baş etmeye çalışmıştır. Diğerleri de zihnin evrendeki enerji dağılımını tekrar düzenlediğini, ona bir ekleme veya ondan bir çıkarma yapmadığını söylemiştir. Eccles, zihnin, enerji girişi olmadan sinirsel olayların olasılığını değiştirerek bedeni etkilediğini ve kuantum fiziğinin bunun nasıl yapılabileceğini görmemizi sağladığını söyler: "Zihin-beden etkileşimi hipotezi, zihinsel olayların kuantal bir olasılık alanı aracılığıyla presinaptik veziküler levhadan veziküllerin salınma olasılığını değiştirerek etki yarattığı görüşüdür." Bu gibi hamlelerde bir sonradan eklenmişlik vardır, öyle ki, yazarların düalizmin doğruluğuna baştan ikna olmuş oldukları bellidir ve düalizmi fizikle tutarlı hâle getirmek için bir yol bulma çabasıdır.

Töz düalizminin ne kadar uç bir öğreti olduğunu anlamak epey mühimdir. Töz düalizmine göre beyinlerimiz ve bedenlerimiz aslında bilinçli değildir. Bedeniniz tıpkı arabanız ya da televizyon setiniz gibi bilinçsiz bir makineden ibarettir. Bedeniniz bitkilerin canlı olduğu şekilde canlıdır ancak bedeninizde bilinç yoktur. Daha ziyade bilinçli ruhunuz bedeninizle bir şekilde bağlanmış hâldedir ve

bedeniniz ölene kadar ona bağlı kalır, ölüm anındaysa ruhunuz bedeninizi terk eder. Ruhunuzla özdeşsinizdir ve yalnızca tesadüfen ve geçici şekilde bu bedende ikamet etmektesinizdir.

Bu görüşle ilgili sorun, dünyanın nasıl çalıştığı hakkında bildiklerimiz ışığında bu görüşü bilimsel bir hipotez olarak ciddiye almanın zor olmasıdır. İnsanlarda bilincin, beyinde belirli türden bazı fiziksel süreçler gerçekleşmediği takdirde var olamayacağını biliyoruz. Prensipte, belki başka bir fiziksel tözde bilinç üretebiliriz ama şu an bunu nasıl yapacağımızı bilmenin bir yolu yoktur. Ve bilincin herhangi bir fiziksel altyapıdan tamamen bağımsız olarak üretilebileceği, tasavvur edilebilir olsa bile, bilimsel bir hipotez olarak söz konusu bile değildir.

Zihnin ayrı bir töz olduğu fikrini dünya hakkında bildiklerimizin geri kalanıyla tutarlı hâle getirmek kolay değildir. Şimdi bunu yapmaya çalışmanın üç yolunu sunacağım, her biri de zihin hakkında farklı bir kavrayışa sahip olacak.

İlki ilahi müdahale. Fiziksel bilimler noksandır. Ruhlarımız dünyanın geri kalanına ilaveten var olan şeylerdir. Onlar ilahi müdahale ile yaratılmışlardır ve bilim tarafından betimlenen fiziksel dünyanın parçası değildirler.

İkincisi kuantum mekaniği. Geleneksel zihin-beden sorunu, yalnızca fiziksel olanın modası geçmiş Newtoncu tarzda bir kavranışından dolayı ortaya çıkar. Kuantum ölçümün bir yorumuna göre, dalga fonksiyonunun çökmesinin tamamlanması ve böylece kuantum parçacıkların ve olayların oluşması için bilinç gereklidir. Yani bilincin herhangi bir biçimi doğanın geri kalan kısmı tarafından yaratılmaz, daha ziyade doğanın yaratılması için esastır. Doğanın, beyin süreçlerini ve diğer her şeyi açıklamak için gereken temel bir ögesidir.

Üçüncüsü idealizm. Evren bütünüyle zihinseldir. Fiziksel dünya olarak düşündüğümüz şey, altta yatan zihinsel gerçekliğin girdiği biçimlerden yalnızca biridir.

Bunlardan yalnızca hiçbir şeyi atlamamış olmak için bahsediyorum. Hiçbirine katılmıyorum ve sanırım ikinciye anlamıyorum ama bunlardan hiçbirisi zihin felsefesinde etkili bir görüş olmadığından ve ben de zihin felsefesini açıklamaya çalıştığımdan ötürü onları bu kitapta daha fazla incelemeyeceğim.

Düalizmin “nitelik düalizmi” adında daha zayıf bir versiyonu vardır ve bu görüş nispeten yaygındır. Ana fikir şudur: Dünyada iki tür töz olmasa bile iki tür özellik vardır. Elektriksel yüke sahip olmak veya belirli bir kütleyle sahip olmak gibi birçok özellik fiziksel; ama acı hissetmek veya Kansas City hakkında düşünmek gibi bazıları zihinsel özelliklerdir. İnsanların karakteristik özelliği iki farklı türde tözden oluşmasalar bile, fiziksel bedenlerinin ve özellikle beyinlerinin, fiziksel özelliklerin yanı sıra birtakım zihinsel özelliklere de sahip olmasıdır.

Nitelik düalizmi ayrı bir zihinsel tözün varlığını kabul etmez ama yine de töz düalizminin sorunlarından bazılarına sahiptir. Zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki ilişkiler nelerdir? Fiziksel olaylar nasıl olur da zihinsel özelliklere neden olabilir? Bunun yanında, nitelik düalistlerinin başına bela olan belirli bir sorun var gibi görünür ve bu da zihinsel özelliklerin, varlıkları kabul edilse bile, herhangi bir şey üretmede nasıl nedensel olarak işlev görebilecekleriyle alakalıdır. Bu görüşe göre, ayrı bir tözün parçaları bile olmayan, daha ziyade yalnızca beynimin fiziksel olmayan özellikleri olan bilinç durumlarım, nasıl olur da dünyadaki fiziksel olaylara neden olacak şekilde işlev görebilir? Zihinsel durumların nasıl olur da fiziksel sonuçlar üretecek şekilde işlev görebileceğine ilişkin zorluğu ilk bölümde “epifenomenalizm” sorunu olarak tanıtmıştım. Epifenomenalizme göre, zihinsel durumlar gerçekten vardır ancak birer epifenomen olarak. Yani yolculuğa yolcu koltuğunda eşlik ederler, gerçekte hiç nedensel etkileri yoktur. Onlar kıyıya gelen dalganın üstündeki köpük veya gölden yansıyan anlık ışık parlamaları gibidirler – vardırılar ancak fiziksel dünyada önemli bir nedensel rolleri yoktur. Hatta köpük ve ışık parlamasından da kötü du-

rumdadırlar, çünkü nedensel bir role sahip olmaları imkânsızdır. Zorluk şudur: Kendileri fiziksel değilken fiziksel olayları belirlemede nasıl olur da nedensel bir rol oynayabilirler? Eğer fiziksel evrenin, onun dışıarısındaki hiçbir şeyin içersisine etki edemeyeceğı anlamında nedensel olarak kapalı olduğıunu varsayarsak, ki bunu yapmamız gerekli görünmektedir ve eğer bilincin fiziksel dünyanın parçası olmadığını varsayarsak, ki bunu da yapmamız gerekli görünmektedir, buradan bilincin fiziksel evrende hiçbir etkisi olamayacağını çıkarsayabiliriz gibi görünmektedir.

Nitelik düalizmi bizi bedeninin parçası olmayan ama yine de bedene bağılı olan bir şeyin varlığını kabul etmeye zorlamaz. Ama yine de bizi bedeninin, büyük ihtimalle beynin, biyolojik yapımızın kalanındaki alışıl gelmiş fiziksel özelliklerden farklı özelliklere sahip olduğıunu kabul etmeye zorlar. Ve buradaki sorun, bu özelliklerin bir açıklamasını, evrenimizle ve onun nasıl çalıştığıyla ilgili genel kavrayışımızla nasıl uyumlu hâle getirebileceğimizi görmememizdir. Onları özellik olarak adlandırarak zihinsel varlıkları varsaymaktan kaçamayız. Hâlâ maddesel olmayan zihinsel şeyleri kabul ederiz. Bilinçli acımın beynimin zihinsel bir özelliğı olduğıunu söylemek veya beynimde gerçekleşen bir olay olduğıunu söylemek arasında bir fark yoktur. İkisinde de düalizmin geleneksel zorluklarından kaçınamayız. Bir anti-düalist felsefeci bu artık zihinsel fenomenleri “nomolojik sarkıntılar” olarak karakterize etmiştir (“nomolojik” yasayla ilgili anlamına gelir). Beyin tarafından yasalara uygun bir şekilde üretilirler, ama sonra hiçbir şey yapmazlar. Öylece asılı dururlar.

Birçok, büyük ihtimalle çoğı filozof, düalizmden vazgeçmiştir ama durum gariptir, çünkü birçok düalist az önce sunduğum argümanları düalizmin tüm biçimleri için yıkıcı bulmaz. Bence tipik bir nitelik düalisti, “Tamam, zihin ayrı bir töz değildir, ama yine de bizim gibi yaratıkların acılara, gıdıklanmalara, kaşıntılara ve bunların yanında düşüncelere ve duygulara sahip olduğı, tüm bunların da sözcüğün hiçbir gündelik anlamıyla fiziksel olmadığı doğanın

ilkel bir gerçeğidir. Aynı zamanda bunlar herhangi fiziksel bir şeye de indirgenemezler.” derdi. Ve hatta bazı düalistler bu durumu kabullenmekte ve epifenomenalizmi kabul etmektedirler.

Tahminimce düalizm, şu an modası geçmiş olsa da yok olup gitmeyecektir. Hatta son yıllarda düalizm, en azından nitelik düalizmi, kısmen bilince duyulan ilginin yeniden doğuşundan ötürü bir çeşit geri dönüş yaşamaktadır. Düalizmin altında yatan sezgi oldukça güçlüdür. Bu sezgi en ilkel hâliyle şu şekilde özetlenebilir: Hepimiz gerçek bilinçli deneyimlere sahibiz ve bunların etrafımızdaki fiziksel nesnelerle aynı türden şeyler olmadıklarını biliriz. Bu ilkel sezgi daha gelişmiş bir ifadeyle şu şekilde özetlenebilir: Dünya neredeyse tamamen fiziksel parçacıklardan oluşur ve diğer her şey fiziksel parçacıkların davranışlarına indirgenebilecek bir illüzyon (renkler ve tatlar gibi) veya yüzeysel bir özelliktir (katılık ve sıvılık gibi). Moleküler yapı seviyesinde masa hakikaten de katı değildir. Fizikçi Eddington’un söylediği gibi, masa bir moleküller bulutudur. Yalnızca bizim bakış açımızdan katı görünür. Ama fiziksel dünya en temel seviyede yalnızca mikro-varlıklardan, fiziksel parçacıklardan oluşur. Ancak bir istisna vardır. Bilinç yalnızca parçacıklardan ibaret değildir. Hatta hiçbir şekilde parçacıklardan oluşmaz. Bunun dışında her neyse, parçacıkların “üstünde ve ötesinde” bir şeydir. Ben çağdaş nitelik düalizminin altında yatan sezginin bu olduğuna inanıyorum.

David Chalmers bu fikri, mikrofiziksel gerçekler aynı tutulduğu sürece fiziksel evrenin gidişatının değişmesinin mantıksal olarak imkânsız olması şeklinde ifade eder. Mikrofiziksel gerçekler belirlendikten sonra diğer her gerçek mantıksal olarak türetilir. Ancak bu bilinç için geçerli değildir. Bütün evrenin fiziksel gidişatını tamamen aynı tutup, bilincin olmadığını tasavvur edebilirsiniz. Fiziksel evrenin gidişatının tamamen olduğu gibi olup hiçbir bilincin var olmaması mantıksal olarak mümkündür.

Düalizmin altında yatan şey, zihinsel ve fiziksel arasındaki bu gibi görünür temel farklılıklardır. Ben düalizmin yanıtlanabilir ve

çürütülebilir olduğunu düşünüyorum, ancak henüz bunu yapacak araçlara sahip değiliz. Bunu 4. Bölüm’de yapacağım.

II. MATERYALİZM’E YÖNELİŞ

Düalistler evrende iki tür şeyin veya özelliğın olduğunu söylüyordu. Düalizmin yıkılmasıyla beraber, evrende tek türde bir şey vardır diye düşünmek gayet doğaldır belki de. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde bu görüşün ismi “monizm”dir ve iki çeşidi vardır, zihinselci monizm ve maddeselci monizm. Bunlar sırasıyla “idealizm” ve “materyalizm” olarak adlandırılır. İdealizm, evrenin tamamen zihinsel veya ruhsal olduğunu, her tür zihinsel fenomeni kapsayan teknik anlamıyla kullanılan “ide”ler hariç, hiçbir şeyin var olmadığını söyler. Bazı görüşlerde -örneğin Berkeley’inde- bu idelere ek olarak ideleri içinde barındıran zihinler de vardır. İdealizm felsefede olağanüstü bir etkiye sahip olmuştur, gerçekten yüzyıllar boyunca süren bir etkiye. Ama görebildiğim kadarıyla, onlarca yıldır görüşlerine saygı duyduğum hemen hemen her felsefeciye göre tam anlamıyla ölü bir görüştür. Bundan dolayı hakkında çok fazla şey söylemeyeceğim. En ünlü idealistlerden bazıları Berkeley, Hegel, Bradley ve Royce’tur.

Yirminci yüzyıl boyunca ve yirmi birinci yüzyıla girerken zihin felsefesindeki en etkili görüşler ailesi, şu veya bu versiyonuyla materyalizmdir. Materyalizm, var olan tek gerçekliğin maddesel veya fiziksel gerçeklik olduğu ve buna bağlı olarak zihinsel durumlar gerçekten varlarsa onların bir çeşit fiziksel durumlara indirgenebilir oldukları, bu fiziksel durumlardan başka bir şey olamayacakları görüşüdür. Materyalizm bir anlamda günümüzün dinidir, en azından felsefe, psikoloji, bilişsel bilimler ve zihni çalışan diğer disiplinlerdeki profesyonel uzmanlar arasında. Daha geleneksel dinler gibi sorgulanmadan kabul edilir ve başka soruların sorulabileceği, üzerine gidilebileceği ve yanıtlanabileceği alt yapıyı oluşturur. Materyalizmin tarihi çok ilginçtir, çünkü materyalistler âdeta yarı-dinî bir inançla görüşlerinin doğru olduğuna ikna olmuş olsalar dahi, bu görüşlerin, kendilerinin de tatmin olacağı ve ayrıca diğer materyalistler de dâhil

olmak üzere, başka felsefecilerin kabul edeceği bir açıklamasını asla yapamazlar. Bence bunun nedeni, materyalizmin farklı versiyonlarının, felsefi taahhütlerimizden bağımsız olarak var olduğunu bildiğimiz, evrenin bazı temel zihinsel özelliklerini dışarıda bıraktığı gerçeğine sürekli olarak karşı çıkmalarıdır. Dışarıda bıraktıkları bu içerikler genellikle bilinç ve yönelimseliktir. Mesele, hepimizin içsel olarak bilinçli durumlara ve yönelimsel durumlara sahip olduğumuza ilişkin apaçık gerçeği reddetmekle sonuçlanmayan, zihnin tamamen tatmin edici materyalist bir açıklamasını vermekle ilgilidir. Sonraki birkaç sayfada materyalizmin yirminci yüzyıldaki tarihini, beynin bir bilgisayar olduğu ve zihnin bir bilgisayar programı olduğunu iddia eden zihnin hesaplamalı teorisi [*computational theory of the mind*] adı verilen en gelişmiş ifadesine kadar gelen bir eskizini çizeceğim. Bu eskiz mecburen fazlaca basitleştirilmiş olacaktır. Yer kısıtlılığından ötürü yalnızca en önemli noktalara değinebileceğim, ama sizin bu önemli noktaları tanımanızı ve onların birbirleriyle nasıl ilişkili oluklarını görmeyi istiyorum. Davranışçılıktan hesaplamalı zihin teorisine uzanan doğal bir gelişme süreci vardır ve sizin bu süreci görmeyi isterim.

III. MATERYALİZM'İN HİKÂYESİ: DAVRANIŞÇILIKTAN GÜÇLÜ YAPAY ZEKÂYA

Davranışçılık

Yirminci yüzyılda etkili olmuş ilk materyalizm biçiminin adı “davranışçılık”tır. En kaba hâliyle davranışçılık, zihnin, bedenin davranışlarından ibaret olduğunu söyler. Zihni teşkil eden yalnızca bedenin davranışlarıdır. Davranışçılığın iki çeşidi vardır, “metodolojik davranışçılık” ve “mantıksal davranışçılık”. İkisini de sırayla değerlendireceğim.

Metodolojik Davranışçılık

Metodolojik davranışçılık psikoloji alanında gelişen bir akımdı. Amacı psikolojiyi, diğer doğa bilimleriyle birlikte olacağı sağlam bir bilimsel temele oturtmaktı. Bunun için psikolojinin yalnızca nesnel olarak gözlemlenebilir davranışları incelemesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Böylesine bir disiplinin keşfetmesi gereken “yasalar”, organizmaya gelen belirli uyaran girdilerinin belirli davranış çıktılarıyla nasıl ilişkili olduğunu ifade eden yasalardır ve bu sebepten dolayı davranışçı psikoloji bazen “uyaran-davranış” psikolojisi olarak adlandırılır. Davranışçılar o kadar etkiliydi ki bir ara psikolojinin tanımını değiştirmeyi bile başardılar. Psikoloji artık “zihnin bilimi” değil, “insan davranışının bilimi”ydi. Bu görüşün ismi “metodolojik davranışçılık”tır, çünkü zihnin varlığı veya yokluğu ile ilgili maddi bir iddiada bulunmaktansa psikoloji için bir yöntem önermiştir. Metodolojik davranışçılara göre, düalizm’e yönelik gerçek itiraz onun var olmayan şeyleri kabul etmesi değil, daha ziyade bilimsel olarak konu dışı olmasıdır. Bilimsel yargılar nesnel olarak test edilebilir olmalıdır ve insan zihniyle ilgili nesnel olarak test edilebilir olan yargılar insan davranışıyla ilgili yargılardır.

Metodolojik davranışçılığın büyük isimleri John B. Watson (1878-1958) ve B. F. Skinner’dır (1904-1990). Ben ikisinin de aslında gerçekten de içsel niteliksel zihinsel fenomenlerin varlığına inanmadığını düşünüyorum, ama bilimsel psikoloji için davranışçılığı belirli bir ontolojik öğretilense yalnızca bir yöntem olarak savunmaları yeterliydi. Belki Skinner’ı metodolojik davranışçı olarak tasvir etmek adil olmayabilir, çünkü aslında o, kendisinin “metodolojik davranışçılık” olarak adlandırdığı bir şeye karşı çıkmıştı. O kendisini bir “radikal davranışçı” olarak görüyordu. Ancak etkisi büyük oranda metodolojik oldu; buna bağlı olarak ben de standart ders kitaplarındaki Skinner tasvirini benimseyeceğim ve onu metodolojik davranışçı olarak adlandıracam. Gözlemlenebilen tek psikolojik fenomen insan davranışıdır, bundan dolayı psikoloji için doğru yöntem de gizemli içsel, ruhsal ve zihinsel varlıkları değil,

insan davranışını incelemek olmalıdır. Metodolojik davranışçılık psikolojideki bir araştırma projesiydi ve on yıllar boyunca şaşırtıcı derecede etkili oldu.

Mantıksal Davranışçılık

Mantıksal davranışçılık aslen felsefedeki bir akımdı ve metodolojik davranışçılığa göre çok daha güçlü bir iddiası vardı. Metodolojik davranışçı Kartezyen düalizmin bilimsel olarak ilgisiz olduğunu söylüyordu ama mantıksal davranışçı, Descartes'ın hatasının mantıksal bir mesele olduğunu söylüyordu. Birisinin zihinsel durumuyla ilgili bir ifade, örneğin birisinin yağmur yağacağına inandığını veya dirseğinde bir acı hissettiğini söylemek, bu insanın aktüel ve potansiyel davranışlarıyla ilgili bir grup ifadeyle aynı anlama gelir, yani bu şekildeki cümlelere tercüme edilebilir. Yalnızca o anda mevcut olan davranışlarıyla ilgili bir ifadeye tercüme edilmesi gerekmez, çünkü bir insan bir acıya veya inanca sahip olup o an bununla ilgili hiçbir davranış göstermiyor olabilir. Ancak bu durumda da ifadeyi davranışla ilgili bir grup varsayımsal ifadeye tercüme edebiliriz, öznenin belli koşullar altında ne yapacağı veya söyleyeceği ile ilgili ifadelere.

Tipik davranışçı analizine göre, Jones'un yağmur yağacağına inandığını söylemek şunlar gibi belirsiz sayıda ifadeyle aynı anlama gelir: Eğer Jones'un evindeki camlar açıksa, onları kapayacaktır; bahçe malzemeleri dışarıda kaldıysa, onları içeri alacaktır; dışarıya bir yürüyüşe çıkarsa ya yanına bir şemsiye alacak ya yağmurluk giyecek ya da bunların ikisini de yapacaktır ve bunlar gibi başka ifadeler. Buradaki fikir, bir zihinsel duruma sahip olmanın yalnızca belirli türde davranışlara eğilimli olmaktan ibaret olduğudur ve eğilim kavramı da "p ise q" şeklindeki varsayımsal ifadeler olarak analiz edilecektir. Zihinsel durumlar sorununa uygulandığı hâliyle bu ifadeler şu biçimde olacaktır: "Falanca koşullar geçerli olur ise falanca davranış meydana gelecektir".

Fizikselcilik ve Özdeşlik Teorisi

Yirminci yüzyılın ortasındaki on yıllara geldiğimizde, davranışçılığın sıkıntıları onun genel olarak zayıflamasına ve sonunda reddedilmesine yol açtı. Psikolojideki metodolojik bir proje olarak davranışçılığın bir geleceği yoktu ve bilhassa dilbilimci Noam Chomsky tarafından epey etkili bir saldırıya uğruyordu. Chomsky psikoloji çalışırken aslında davranışları çalıştığımız fikrinin fizik çalışırken aslında ölçüm sonuçlarını çalıştığımız fikri kadar akılsızca olduğunu söylüyordu. Elbette psikolojide davranışı delil olarak kullanıyoruz, tıpkı fizikte ölçüm sonuçlarını delil olarak kullandığımız gibi, ama bir konu hakkındaki delili konunun kendisiyle karıştırırsak hata yapmış oluruz. Psikolojinin konusu da insan zihnidir, insan davranışı zihnin varlığı ve özellikleriyle ilgili bir delil teşkil edebilir ama zihnin kendisi değildir.

Mantıksal davranışçılıkla ilgili sıkıntılar daha da belirgindi. Hiç kimse zihinlerle ilgili ifadeleri davranışlarla ilgili ifadelere tercüme etmenin az da olsa kabul edilebilir bir açıklamasını sunamamıştı. Varsayımsal ifadelerin öncüllerini belirlemekle ilgili, özellikle bunu döngüsellığe düşmeden yapmakla ilgili çeşitli teknik zorluklar vardı. Biraz önce davranışçıların Jones'un yağmur yağacağına olan inancını yağmurdan kaçınma davranışıyla ilgili bir ifadeye analiz ettiğini söylemiştim. Ancak sorun şu ki, böylesine bir indirgemeyi ancak Jones'un kuru kalmak istediğini varsayarsak yapabiliriz. Yani Jones'un yağmur yağacağına inanıyorsa yanına şemsiye alacağıyla ilgili varsayımımız yalnızca Jones'un yağmur altında kalmak istemediğini kabul edersek geçerli olabilir. Ama durum buysa inancı, istek kavramına başvurarak analiz etmiş oluruz ve bu indirgemedede bir çeşit döngüsellik var gibi görünür. İnancı gerçekten de davranışa indirgemedik; onu davranış artı isteğe indirgedik, ama bu da bizi hâlen analiz edilmesi gereken zihinsel bir durumla baş başa bırakmış oldu. Benzer gözlemler isteğin indirgenmesinde de yapılabilir. Jones'un kuru kalma isteğinin onun şemsiye taşımaya eğilimli olmasından

ibaret olduğu söylemek yalnızca Jones'un yağmur yağacağına inandığını düşünüyorsak makul bulunabilir.

İkinci bir grup sorun ise zihinsel durumlarla davranışlar arasındaki nedensellik ilişkileriyle ilgilidir. Mantıksal davranışçı zihinsel durumların davranışlardan ve davranma eğilimlerinden ibaret olduğunu savunuyordu fakat bu fikir, içsel zihinsel durumlarımız ile dışsal davranışlarımız arasında nedensel bir ilişki olduğuyla ilgili sağduyulu sezgilerimizle çelişir. Sahip olduğum acı, bağırma ve aspirin almama neden olur; yağmur yağacağına olan inancım ve kuru kalma isteğim yanıma bir şemsiye almama neden olur vb., ve öyle görünüyor ki bu apaçık gerçek, davranışçılar tarafından reddedilmektedir. Onlar içsel deneyim ile dışsal davranış arasındaki nedensel ilişkileri açıklayamazlar, çünkü aslında yaptıkları şey, dışsal davranışlara ek olarak herhangi bir içsel deneyimin var olduğunu reddetmektir.

Gerçi davranışçılıkla ilgili asıl zorluk onun inandırıcılıktan bu derece uzak oluşunun gitgide daha büyük bir utanç kaynağı hâline gelmesidir. Hepimiz düşüncelere, duygulara, acılara, gıdıklanmalara ve kaşıntılara sahibiz, ama bunların davranışlarla, hatta davranışlara eğilimlerle özdeş olduğunu düşünmek makul görünmez. Acı hissi başka bir şeydir, acı davranışı başka. Davranışçılık inandırıcılıktan sezgisel olarak o denli uzaktır ki, bu fikre soğuk yaklaşan yorumcular sık sık onu alaya almıştır. 1920'lerde bile, I. A. Richards, davranışçı olmak için "anestezili durumda olma numarası" yapmanız gerektiğine dikkat çekmiştir. Üniversitelerdeki öğretim görevlilerinin de davranışçılıkla ilgili kötü şakalar repertuarları vardır. İşte tipik bir şaka: Davranışçı bir çift seviştikten sonra adam kadına der ki, "Senin için harikaydı. Benim için nasıldı?"

1960'lara gelindiğinde, davranışçılığın inanırlığını bu denli yitirmiş oluşu tam bir utanç kaynağı hâline gelmişti ve materyalist-kafalı filozoflar arasında yavaşça "fizikselcilik" adı verilen bir öğretille ikame edildi. Bu öğreti kimi zaman "özdeşlik teorisi" olarak anılıyordu. Fizikselciler, mantıksal davranışçıların aksine, Descartes'ın

mantıksal bir mesele yüzünden değil de, gerçeğe ilgili bir mesele yüzünden hatalı olduğunu savunuyordu. Hakikaten de bedenimize ilaveten ruhlara sahip olduğumuz fikri doğru çıkabilirdi, ancak doğanın da bize gösterdiği üzere, bizim zihin olarak düşündüğümüz şeyler yalnızca beyindir ve bizim zihinsel durumlar olarak düşündüklerimiz de yani acı hissi veya gıdıklanmak veya kaşınmak, aslında beynin – ve belki de merkezî sinir sisteminin geri kalanının – durumlarıdır. Bu tez bazen “özdeşlik savı” olarak adlandırılır, çünkü zihinsel durumlarla beyin durumları arasında bir özdeşlik olduğunu ifade eder. Özdeşlik teorisyenleri kendi görüşleri ile davranışçılık arasındaki karşıtlık konusunda ısrarcıydı. Davranışçılık zihinsel kavramların tanımıyla ilgili mantıksal bir savdı. Özdeşlik savıysa gerçeğe ilgili bir iddiaydı, zihinsel kavramların analizinden ziyade zihinsel durumların nasıl bir hâlde var olduğuyla ilgili bir iddia. Davranışçıların modeli tanımsal özdeşlikler içeriyordu. Acılar, üçgenlerin üç kenarlı düzlemsel şekiller olması gibi, belli davranışlara eğilimlidirler. İki durumda da mesele tanımla ilgilidir. Özdeşlik teorisyenleri buna hayır dediler; kafalarındaki model, tanımlardan ibaret değildi, daha ziyade bilimde yapılan deneysel keşiflerin bulunduğu özdeşliklerdi. Olgusal bir mesele olarak¹ yıldırımın elektrik boşalımıyla özdeş olduğunu, yine olgusal bir mesele olarak suyun H₂O ile özdeş olduğunu keşfettik. Şimdi de benzer bir şekilde, olgusal bir mesele olarak, günbegün zihinsel durumların aslında beyin durumlarıyla özdeş olduklarını keşfediyoruz.

¹ Çn. Yazar, benim “olgusal bir mesele olarak” olarak çevirdiğim “as a matter of fact” ifadesini, Hume’a dayanan felsefi bir gelenekten ötürü, doğruluğu zorunlu olmayan ve deneysel yollarla keşfedilen bilgilerimizi ifade etmekte kullanıyor. Bunları, zorunlu olarak doğru olduğunu düşündüğümüz ve doğruluğunu yalnızca barındırdıkları sözcüklerin anlamını bilerek anlayabileceğimiz mantıksal, dilsel ve matematiksel ifadelerle karşılaştırıyor. Davranışçılar, zihinsel durumlarla ilgili analizlerimizin ikinci türden ifadeleri örneklediğini düşünürken, özdeşlik teorisyenleri ilk türden ifadeler olduklarını düşünüyor.

Özdeşlik Teorisine İtirazlar

Özdeşlik teorisine yöneltilmiş bazı itirazlar vardı. Ben teknik itirazlarla sağduyuya dayalı itirazlar arasında bir ayırım yapmayı kullanışlı buluyorum. İlk teknik itiraz, teorinin, “Leibnitz Yasası” adı verilen bir mantık prensibini ihlal etmesiyle ilgilidir. Bu yasaya göre, herhangi iki şey özdeşse, sahip oldukları tüm özelliklere ortak olarak sahip olmaları gerekir. Yani eğer zihinsel durumların beyin durumlarına atfedilemeyecek özelliklere sahip olduğunu gösterebilirsiniz veya beyin durumlarının zihinsel durumlara atfedilemeyecek özelliklere sahip olduğunu gösterirseniz, görünüşe göre bu yaptığınız özdeşlik teorisini çürütecektir. Ve böylesine örnekler bulmak da çok zor görünmüyordu. Örneğin diyebilirim ki, benim şu an yağmur yağdığına yönelik düşünceme denk gelen beyin durumum sol kulağımın 3 cm kadar içerisinde; öte yandan özdeşlik teorisine itiraz edenlere göre şu an yağmur yağdığına yönelik düşüncemin sol kulağımın 3 cm kadar içerisinde olduğunu söylemek anlamsızdır. Dahası, acı gibi belirli bir yere sahip olan bilinçli durumlar için dahi, acım ayak parmağında olabilir ama bu acıya denk gelen beyin durumum parmağında değil beynimdedir. Yani beyin durumunun özellikleriyle zihinsel durumumun özellikleri aynı değildir. Öyleyse Fizikselcilik yanlıştır.

Özdeşlik teorisyenlerine göre, bu itiraza karşı basit bir yanıt mevcuttu. Onlara göre bu itiraz yalnızca cehalet üzerine kuruluydu. Beyin hakkında daha çok şey öğrendikçe zihinsel durumlara uzayda yer atfetmek ile beyin durumlarına zihinsel olarak adlandırılan özellikler atfetmeyi çok daha normal bulacaktık. Ayağımdaki acının yeriyle ilgili olarak da özdeşlik teorisyenleri, var olduğunu farz ettiğimiz bir nesneyle, yani acıyla değil de acı hissetmenin bütün deneyimiyle ilgilendiğimizi söylediler. Ve bu deneyim bütünüyle ta parmağımın ucundaki sinir uçlarının uyarılmasından beynin kendisine dek uzanır. Ben özdeşlik teorisyenlerinin bu itirazı yanıtlamakta başarılı olduklarını düşünüyorum ama daha ciddi başka itirazlar da vardır.

Özdeşlik teorisine karşı sağduyuya dayalı bir itiraz ise şu şekildedir: Eğer bahsedilen özdeşlik hakikaten de deneysel bir özdeşlikse, yani olgusal bir mesele olarak keşfedilecek bir şeyse, su ve H_2O ile yıldırım ve elektrik boşalımı arasında kurduğumuz analogi göz önüne alındığında, öyle görünüyor ki özdeşlik ifadesinin iki tarafını da açığa kavuşturabilmemiz için iki türden özelliğin var olması gerekir. Buna bağlı olarak, nasıl ki “yıldırım, elektrik boşalımıyla özdeştir” ifadesinin tek bir şeyi yıldırım özellikleri ve elektrik boşalımı özellikleri bakımından belirlemesi gerekiyorsa; ve nasıl ki “su, H_2O molekülleriyle özdeştir” ifadesinin de tek bir şeyi su özellikleri ve H_2O özellikleri bakımından belirlemesi gerekiyorsa, aynı şekilde, örneğin, “acı, belirli bir beyin durumuyla özdeştir” ifadesinin de tek bir şeyi hem acı özellikleri hem de beyin-durumu özellikleri bakımından belirlemesi gerekir. Ancak eğer özdeşlik ifadelerinde iki grup birbirinden bağımsız özelliklere sahip olacaksa, öyle görünüyor ki elimizde iki ayrı türden özellik kalır: Zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler. Yani kısacası, öyle görünüyor ki, özdeşlik tezinin doğru olması için tekrardan nitelik düalizmini kabul etmemiz gerekir. Eğer tüm zihinsel durumlar beyin durumlarıysa, ortada iki türden beyin durumu vardır, zihinsel olanlar ve olmayanlar. Peki aralarındaki fark nedir? Zihinsel durumlar zihinsel özelliklere sahiptir. Diğerleri yalnızca fiziksel özelliklere sahiptir. Bu görüş de kulağa nitelik düalizmi gibi gelmektedir.

Bu, özdeşlik teorisyenleri için nihai bir sorundu. Teorinin asıl amacı materyalizmi savunmak, zihinsel durumların aslında beyin durumları olduğunu, beyin durumlarından ibaret olduklarını, beyin durumlarına indirgenebilir olduklarını göstermekti. Ancak beyin durumlarının indirgenemez zihinsel özelliklere sahip olduğu ortaya çıkarsa proje çöker. Bizi indirgenemez zihinsel bir unsurla karşı karşıya bırakır. Bu kitap için araştırma yaparken, kendini özdeşlik teorisyenisi olarak gören ve bu sonucu en azından bir olasılık olarak benimsemeye hazır bir filozof bulabildim. Grover Maxwell kendi görüşünü özdeşlik teorisi olarak adlandırır ve der ki “yol, bazı beyin

olaylarının basitçe, tüm niteliksel ve zihinsel zenginlikleriyle sevinçlerimiz, hüznlerimiz, acılarımız, düşüncelerimiz, vb. olduklarını düşünmeye tamamen açıktır.” (sf. 235). Bu benim doğru olduğunu düşündüğüm ve 4. Bölüm’de açıklayacağım görüşe epeyce benzer. Ancak özdeşlik teorisyenleri arasındaki tipik görüş bu değildi.

Standart bir özdeşlik teorisyeninin bu itiraza yanıtı, Leibnitz Yasası itirazına sunduğu yanıtla nispetle daha az makuldür. Verdikleri yanıt, bahsi geçen fenomenin herhangi zihinsel bir yüklem kullanılmaksızın belirtilebileceğidir. Konuya-tarafsız bir söz dağarcığıyla belirtilebilirler. “Bende sarı-turuncu bir ardıl görüntü var” demektense, “Bende ben turuncu görürken olan şey gibi bir şey oluyor” demeyi tercih ederler. Zihinsel durumların belirtilmesini böylesine “konuya-tarafsız” bir dağarcıkla tekrar ifade etmenin bu itirazı yanıtladığı düşünülüyordu, çünkü bizim zihinsel unsuru zihinsel olmayan, nötr bir dille belirtmemize olanak sağlıyordu: Bende gerçekleşen bir şey vardır ve bu şey düalizm ve materyalizm arasında nötr bir şekilde belirtilebilir ama anlaşılan o ki bu şey bir beyin süreciymiş. Yani zihinsel unsuru materyalizmle tutarlı bir şekilde nitelendirebiliriz.

Ben bu yanıtın başarısız olduğunu düşünüyorum. Zihinsel fenomenler hakkında zihinsel bir söz dağarcığı kullanmadan konuşabiliyor olduğumuz fikri, zihinsel fenomenlerin zihinsel özelliklere sahip olmaya devam ettiği gerçeğini değiştirmez. Benim sarı-turuncu ardıl görüntüm, ben bu özelliklerinden bahsetsem de bahsetmemem de niteliksel ve öznel olmaya devam eder. Birisi uçaklar hakkında konuşmayı reddetseydi, “United Airlines’a ait bazı mallar” diye konuşabilirdi. Ancak bu uçakların var olduğu gerçeğini değiştirmezdi. Bu fikri kısa ve öz biçimde ifade etmek gerekirse, birisinin içkin olarak niteliksel ve öznel bir fenomeni, fenomenin bu özelliklerini ortaya çıkarmayan bir dille ifade edebiliyor olması bu özellikleri ortadan kaldırmaz. Elbette sonuçta özdeşlik teorisyeni böylesine özelliklerin varlığını reddetmek istemiştir, ama bu farklı bir argüman gerektirir.

Özdeşlik teorisyenlerini endişelendiren ve hatta sonunda görüşlerinde değişiklik yapmalarına neden olan nispeten daha teknik bir itirazsa “nöronal şovenizm” ile suçlanmalarıydı. Eğer özdeşlik teorisyenlerinin iddiası her acının belirli bir tür nöron uyarılmasıyla özdeş oluşu ile her inancın belirli bir beyin durumu ile özdeş olduğu idiyse, öyle görünüyor ki nöronlara sahip olmayan veya uygun türden nöronlara sahip olmayan bir varlığın acıları ve inançları olamazdı. Ancak neden bizden farklı beyin yapılarına sahip hayvanların zihinsel durumları olmasın ki? Hatta, neden hiçbir nöronu olmayan ama zihinsel durumlara sahip olan bir makine inşa edemeyelim ki? Bu itiraz özdeşlik teorisinde “tip-tip özdeşlik teorisi” olarak adlandırılan teoriden “örnek-örnek özdeşlik teorisine” doğru önemli bir kaymaya sebep oldu. Bu ayrımı açıklamak için öncelikle tip-örnek ayrımı hakkında bir şeyler söylemem gerekir. “Köpek” sözcüğünü üç defa yazarsam, “köpek köpek köpek”, tek bir sözcük mü yazmış olurum, üç sözcük mü? İşte, bir tip sözcüğün üç örneğini, üç misalini yazdım. Yani soyut ve genel varlıklar olan tipler ile somut ve tikel nesneler ve olaylar olan örnekler arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bir tipe ait bir örnek, soyut ve genel bir tipin, tikel ve somut bir örneklenirilişidir.

Bu ayrımı kullanarak özdeşlik teorisyenlerinin tip-tip özdeşlik teorisinden örnek-örnek özdeşlik teorisine geçmeye nasıl ikna olduğunu görebiliriz. Tip-tip özdeşlik teorisi der ki, “Her zihinsel durum tipi bir fiziksel durum tipiyle özdeşdir.” Kendi görüşlerine göre bu birazcık özensiz bir ifadedir, çünkü bahsi geçen özdeşlik soyut tümel tipler arasında değil, aktüel somut örnekler arasındadır. Demek istedikleri şudur: Her zihinsel-durum tipi için öyle bir beyin-durumu tipi vardır ki, zihinsel tipin her örneği beyin tipinin bir örneğidir. Örnek özdeşlik teorisyenleri ise basitçe şunu söylüyordu: Belirli bir tip zihinsel durumun her örneği için, şu ya da bu fiziksel durum tipinin öyle bir örneği vardır ki, fiziksel ve zihinsel durum örnekleri özdeşdir. Kısacası onlar, örneğin, her acı örneğinin tam olarak aynı beyin durumunu örneklemesinin gerekli olmadığını

iddia ettiler. Aynı zihinsel tipin, acının, örnekleri olsalar da farklı beyin durumu tiplerinin örneği olabilirlerdi. Bu sebepten dolayı “tip-tip” özdeşlik teorisyenleri olarak değil de “örnek-örnek” özdeşlik teorisyenleri olarak adlandırıldılar. Örnek-örnek özdeşliği, tip-tip özdeşliğine göre çok daha kabul edilebilir görünür. Farz edelim ki ben Denver’ın Colorado’nun başkenti olduğuna inanıyorum ve farz edelim ki siz de Denver’ın Colorado’nun başkenti olduğuna inanıyorsunuz. Bizim aynı inanca sahip olmamız için tam olarak aynı tipte nörobiyolojik durumda olmamız gerektiğini düşünmek gereksiz görünür. İkimizin inancı birbirinden farklı inançlar olmadığı hâlde, Denver’ın Colorado’nun başkenti olduğuna inanmaya dair benim nörobiyolojik durumum beynimde belli bir noktada, sizinki beyninizde başka bir noktada olabilir.

Ne yazık ki, özdeşlik teorisyenleri örnek verme konusunda oldukça başarısızdı. En sevdikleri örneklerden biri, acıların C-lifi uyarılmalarıyla özdeş olduğunu söylemekti. Buradaki fikir, tip özdeşlik teorisyenlerine göre her acının belirli bir C-lifi uyarılmasıyla özdeş olduğu ve örnek özdeşlik teorisyenlerine göre de bu tikel acının bu tikel C-lifi uyarılmasıyla özdeş olabilip, başka bir acının başka bir beyin durumuyla veya başka bir makinenin durumuyla özdeş olabileceğiydi. Ne yazık ki, tüm bunlar oldukça kötü bir nörofizyolojiden ibaretti. C-lifi bir çeşit aksondur ve hepsi olmasa da bazı türden acı sinyallerinin beyne C-lifleriyle taşındığı doğrudur. Ancak nörofizyolojik açıdan, acıların C-liflerinin uyarılmasından ibaret olduğunu düşünmek gülünç olurdu. C-lifi, beyindeki ve sinir sistemindeki karmaşık acı mekanizmasının yalnızca bir parçasıdır. Durum bu olsa da özdeşlik teorisyenlerinin verdiği örnekler işte bu türdendi ve tartışmanın büyük bir kısmı, böylesine tip özdeşlikleri bulabilecek miyiz, yoksa örnek özdeşliklerinden fazlasını beklememeli miyiz sorusu etrafında geliyordu. Sonunda örnek özdeşlik teorisyenleri, tip özdeşlik teorisyenlerine göre daha etkili oldular.

Ancak şimdi ilginç bir soruyla karşı karşıyalar. Bütün bu örneklerin ortak olarak sahip olduğu, onları aynı zihinsel-durum ti-

pinin örneği yapan şey nedir? Eğer siz ve ben, ikimiz de Denver'ın Colorado'nun başkenti olduğuna inanıyorsak, ortada beyin durumlarımızdan başka bir şey yoksa ve birbirimizden farklı beyin durumu tiplerine sahipsek, paylaştığımız şey tam olarak nedir ki? Buna geleneksel olarak verilen iki yanıtın, düalist yanıtın ve tip-tip yanıtın, örnek fizikselciliğini savunanlar için mevcut olmadığına dikkatinizi çekerim. Örnek fizikselcisi ortak olarak sahip oldukları şeyin aynı indirgenemez biçimde zihinsel olan özellikler olduğunu söyleyemez, çünkü bütün amaçları böylesine indirgenemez özelliklerden kurtulmak, onları ortadan kaldırmaktı. Öte yandan ortak olarak sahip oldukları şeyin aynı beyin durumu tipi olduğunu da söyleyemezler, çünkü tip özdeşlik teorisinden örnek özdeşlik teorisine geçişin tüm amacı, belirli bir zihinsel-durum tipinin her örneğinin belirli bir beyin-durumu tipi örneğiyle özdeş olduğunu söylemek zorunda kalmamaktır.

İşlevselcilik

Bu noktada materyalistler zihin konusunda felsefi etkinliğin devamı için çok önemli olan bir hamle yaptılar. Dediler ki: Örnek beyin durumlarının sahip olduğu, onları zihinsel durumlar yapan şey, organizmanın genel davranışında belirli türden bir işlevdir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu öğreti "işlevselcilik" olarak adlandırıldı ve daha açık bir şekilde ifade edildiğinde şu şekilde görüşlere evrildi: Jones'un yağmur yağdığına inandığını söylemek, onda belirli türden dışsal uyaranların (örneğin, yağmurun yağdığını görmesinin) neden olduğu belirli bir olayın, durumun veya sürecin gerçekleştiğini; ve bu fenomenin belirli başka faktörlerle (örneğin onun kuru kalma isteğiyle) birlikte alındığında, onda belirli türden bir davranışa (şemsiye taşıma davranışına) neden olacağını söylemektir. Kısacası, zihinsel durumlar belirli türden işlevlere sahip olan durumlar olarak tanımlanırlar ve işlev kavramı da dışsal uyaranlarla, diğer zihinsel durumlarla ve dışsal davranışlarla girilen nedensel ilişkiler aracılığıyla açıklanır. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Jones'un yağmurun yağ-

dığını görmesi kendisinde şu an yağmur yağdığı inancının oluşmasına neden olur. Şu an yağmur yağdığına dair inancı ve kuru kalma isteği de şemsiye taşıma davranışına neden olur. Öyleyse bir inanç nedir? İnanç, bu türden nedensel ilişkilere giren her şeydir. Bu noktada özdeşlik teorisyenleri teorilerinin tam da bu yönünü yakalayan çok güzel bir teknik araç sundular. Bu teknik aracın adı “Ramsey cümlesi”dir ve adını onu icat eden İngiliz filozof Frank Ramsey’den almıştır. Az önceki cümle topluluğundan “yağmur yağdığına dair inanç” ifadesini basitçe atarız ve onun yerine “x” koyarız. Sonra da bütün cümleyi “öyle bir x vardır ki...” diyen varlıksal niceleyici ile yazarız. Sonuçta elimizde şu kalır: “Öyle bir x vardır ki, yağmur yağdığını görmek x’e neden olur ve x kuru kalma isteğiyle birlikte alındığında şemsiye taşıma davranışına neden olur.” Öyleyse, bu görüşe göre bir inanç gerçekten nedir? Bu (ve bunun gibi başka) nedensel ilişkilere giren herhangi bir şey, herhangi bir x’tir. İnanç gibi zihinsel durumlar sahip oldukları herhangi bir içkin özellekle değil, girdikleri nedensel ilişkilerle tanımlanırlar ve bu nedensel ilişkiler de onların işlevini oluşturur. Örneğin algılar inançlara neden olur ve inançlar da isteklerle birlikte eylemlere neden olurlar. Bir inanca sahip olmak işte bu tür nedensel ilişkilerden ibarettir.

Peki, elimizde kalan isteklere ve algılara yaptığımız gönderimleri ne yapacağız? Onlar da işlevsel olarak analiz edilecektir. Nasıl ki inanç olan bir x varsa ve bu x girdiği nedensel ilişkilerle tanımlanıyorsa, aynı şekilde bir istek olan y ve algı olan z vardır ve bunlar da girdikleri nedensel ilişkiler tarafından tanımlanırlar.

Böylece davranışçılığa yöneltilen itirazların birçoğu işlevselcilik tarafından yanıtlanabilmiştir. Bu itirazlardan biri, inançları açıklamaya çalışırken istekleri kullanmak ve istekleri açıklamaya çalışırken inançları kullanmaktan doğan döngüselliktir. Bu itiraz, inançları ve istekleri aynı anda girdikleri nedensel ilişkiler bakımından analiz edersek, işlevselci tarafından bir çırpıda yanıtlanabilir. Dahası, zihinsel durumları kısmen dışsal davranışlara neden olma

güçleriyle tanımladığımız için, davranışçılığa yöneltilen zihinsel durumlar ile dışsal davranışlar arasındaki nedensel ilişkileri göz ardı etme itirazını derhâl yanıtladık. Dahası, zihinsel durumların işlevselci tasvirinin başka bir çekici yönüye onun zihinsel dünyayı son derece aşına olduğumuz insanların işlevsel varlıklarının dünyasına benzetir gibi görünmesidir. Yani biz “Karbüratör nedir?”, “Termostat nedir?”, “Saat nedir?” diye sorduğumuzda, tüm bu sorulara nedensel birtakım yanıtlar veririz. Karbüratörlerin, termostatların ve saatlerin nedensel işlevlerini anlatırız. Bu şeylerin hiçbirisi sahip oldukları fiziksel yapıyla tanımlanmaz. Örneğin bir saat, dişliler ve çarklardan yapılmış da olabilir, içinde kum olan bir kum saati de olabilir, kuartz osilatörlerinden yapılmış da olabilir; birçok farklı fiziksel materyalden yapılmış da olabilir, ama onu tanımlayan özellik, onun bizim zamanı bilmemizi sağlayan herhangi bir fiziksel mekanizma olmasıdır. Benzer yorumlar karbüratörler ve termostatlar için de yapılabilir. Zihinsel durumlar da karbüratörlere, termostatlara ve saatlere benzer. Fiziksel yapıları veya Kartezyen zihinsel özleriyle değil, daha ziyade nedensel ilişkileriyle tanımlanırlar. Bir inanç yalnızca, uyaran girdileriyle ve diğer zihinsel durumlarla belirli bir ilişkisi olduğu takdirde dışsal davranışa neden olacak herhangi bir varlıktır. İşlevselciliğin altında yatan dürtü, “İnsanlara neden zihinsel durumlar atfediyoruz” sorusunu yanıtlama isteğiydi. Ve soruya verilen yanıt da insanların inanç ve istek gibi şeylere sahip olduklarını, onların davranışlarını açıklamak istediğimiz için söylediğimizdi. İşlevselcilik tüm bu sezgileri kapsıyor gibi görünür.

İşlevselci, doğal olarak içsel zihinsel beyin durumlarının davranışa neden olmalarını sağlayacak doğalarının ne olduğunu bilmek istiyordu. Zihinsel durumlar diğer beyin durumlarından nasıl ayrılır? Bir yanıt, bunun aslında felsefeye uygun bir soru olmadığıydı; dolayısıyla bu soru psikologlara ve nörobiyologlara bırakılmalıydı. Beyni yalnızca uyaranlara tepki olarak davranışlar üreten bir “kara kutu” olarak değerlendirebiliriz ve filozoflar olarak kara kutunun

içindeki mekanizma hakkında endişelenmemize gerek yoktur. Bu görüş bazen “kara-kutu işlevselciliği” olarak adlandırılır.

Ancak kara-kutu işlevselciliği entelektüel olarak tatmin edici değildir, bizim doğal entelektüel merakımızı gideremez. Biz gerçekten sistemin nasıl çalıştığını bilmek isteriz.

Bilgisayar İşlevselciliği (= Güçlü Yapay Zekâ)

İşte tam bu noktada, zihin felsefesinin yirminci yüzyıldaki geçmişi-
nin en heyecan verici gelişmelerinden biri gerçekleşti. Bu gelişme-
lerde yer alan çoğumuz için (benim için olmasa da), bu yalnızca
heyecan verici bir gelişme değildi, filozofları 2000 yıldır rahat bı-
rakmayan bir soruna nihayet getirilen bir çözüm gibi görünüyordu.
Söz konusu fikir felsefe, bilişsel psikoloji, dilbilim, bilgisayar bilim-
leri ve yapay zekâ alanlarında yapılan çalışmaların ortak bir noktada
birleştirilmesi üzerine kuruluydu. Karşı karşıya kaldığımız sorunun
yanıtını biliyoruz gibi görünüyordu: Sistemin çalışma prensibi,
beynin dijital bir bilgisayar olması ve bizim “zihin” dediğimizin de
dijital bir bilgisayar programı ya da programları olmasıydı. Zihin
felsefesi tarihindeki en büyük atılımı gerçekleştirmiştik: Zihinsel
durumlar beynin hesaplamalı durumlarıydı. Beyin bir bilgisayardı
ve zihin de bir program yahut programlardan müteşekkil bir yapıydı.
Birçok ders kitabının temelini oluşturan prensip buydu: Program
donanım için neyse, zihin de beyin için odur.

$$\frac{\text{Zihin}}{\text{Beyin}} = \frac{\text{Program}}{\text{Donanım}}$$

Bu görüş bazen “bilgisayar işlevselciliği” olarak adlandırılır, ama
ben onu bir zihin yaratmaktansa bilgisayar simülasyonları yaparak
zihni çalışmayı hedefleyen Zayıf Yapay Zekâ’dan ayırmak için “Güçlü
Yapay Zekâ” olarak adlandırdım. Güçlü YZ [Yapay Zekâ] görüşüne
göre, doğru şekilde programlanmış dijital bir bilgisayar yalnızca

zihne sahip olmanın nasıl olduğunu simüle etmez; gerçekten bir zihne de sahiptir aynı zamanda.

Zihnin bilgisayar modelinin ortaya çıkmasıyla, en sonunda Descartes'ın uğraştığı, hatta 2500 yıl önceki erken dönem Yunan filozoflarına kadar giden sorunların çözümüne kavuştuk gibi görünüyordu. Özellikle geleneksel zihin-beden sorununa mükemmel çözümü bulmuş gibiydik. Zihin ve beden arasındaki ilişki gizemli görünüyordu ama programın bilgisayar donanımıyla arasındaki ilişki azıcık dahi olsun gizemli değildi. Dünyadaki tüm Bilgisayar Bilimleri departmanları tarafından anlaşılan bir ilişkiydi ve bu anlayış, bilgisayarları programlamada her gün rutin olarak kullanılıyordu.

IV. HESAPLAMA [*COMPUTATION*] VE ZİHİNSEL SÜREÇLER

Buraya kadar materyalist görüşleri karşımıza çıktıkça eleştirdim. Ama şimdi hesaplama dayalı zihin teorisini sunacağım ve onun ve diğer işlevselcilik türlerinin eleştirisini bir sonraki bölüme saklayacağım. Hesaplama dayalı zihin teorisinin elimizdeki sorunları nasıl çözdüğünü açıklamadan önce, size birkaç önemli kavramı tanıtmak istiyorum. Bu kavramlar yalnız çağdaş felsefeyle ilgili oldukları için değil, genel anlamda entelektüel yaşam için önemlidirler. Kısaca açıklamayı umduğum kavramlar algoritma, Turing makinesi, Church'ün tezi, Turing'in teoremi, Turing testi, tasvirin düzeyleri [*levels of description*], çoklu gerçekleştirilebilirlik [*multiple realizability*] ve yinelemeli ayrışım dır [*recursive decomposition*]. Bu kavramlar yakın zamana kadar bilişsel bilimler ve ilgili disiplinlerdeki zihnin doğasıyla ilgili en etkili görüşün merkezinde bulunuyordu, hatta bazı çevrelerde hâlen bulunuyor. Dahası, bu fikirlerin bir kısmı, felsefeden epey bağımsız olarak, genel eğitiminiz için o kadar önemli ki, bu kavramlara tamamen aşina olmalısınız.

Algoritmalar. Bir algoritma, bir sorunu belirli bir sayıda adımı takip ederek çözmek için bir yöntemdir. Bu adımlar sonlu sayıda olmalı ve doğru şekilde takip edildiklerinde soruna bir çözüm oluşturmayı garantilemelidir. Bu sebepten dolayı algoritmalar “etkili süreçler” olarak da adlandırılırlar. Aritmetikteki problemleri çözmek için kullandığımız toplama ve çıkarma gibi yöntemler buna iyi bir örnek teşkil eder. Basamakları tam olarak takip ederseniz doğru çözüme ulaşırsınız.

Turing Makineleri. Turing makinesi yalnızca iki tür sembol kullanarak hesaplama yapabilen bir araçtır. Bu semboller genellikle sıfırlar ve birler olarak düşünülür ancak herhangi başka semboller de kullanılabilir. Turing makinesi fikri, büyük İngiliz mantıkçı ve matematikçi Alan Turing tarafından icat edilmiştir. Turing makinesinin göz alıcı yönü onun basitliğidir: Üstüne semboller yazılan sonsuz bir banda sahiptir. Banttaki sembolleri okuyan bir kafaya sahiptir. Turing makinesinin kafası sola ve sağa hareket edebilir, sıfırları silebilir, bir yazabilir, birleri silebilir, sıfır yazabilir. Bütün bunları bir programa uygun şekilde yapar, program da birtakım kurallardan oluşur. Kuralların hepsi aynı biçime sahiptir: C koşulu altında, A hareketini yap: $C \rightarrow A$. Örneğin bir kural şu biçimde olabilir: Eğer sıfır okuyorsan onu bir ile değiştir ve bir soldaki kareye geç.

Turing makinesi gündelik anlamıyla bir “makine” değildir. Mağazaya gidip bir Turing makinesi alamazsınız. Soyut, matematiksel bir kavramdır. Örneğin, Turing makinesi sonsuz banda ve dolayısıyla sonsuz saklama kapasitesine sahiptir. Hiçbir gerçek makine buna sahip değildir. Gerçek makineler eskir, paslanır ya da üzerlerine bira dökülür. Turing makineleri bu gibi kusurlardan hiçbirine sahip değildir, çünkü onlar tamamen soyuttur. Ancak, Turing makinesi kavramı biçimsel ve soyut bir şey olsa da gündelik amaçlar için mağazadan aldığınız bilgisayar çeşidi de bir Turing makinesidir. Alışlagelmiş ticari bilgisayarlar, algoritmaları iki tür

sembolü manipüle ederek yürütürler. Çağdaş elektronik bilimi o kadar gelişmiştir ki, modern bir bilgisayar bu gibi sembolik işlemleri saniyede milyolarca defa gerçekleştirebilir.

Church'un Tezi. Köken itibariyle Alonzo Church'e ait olan (bağımsız şekilde Turing tarafından da bulunan ve bu nedenle bazen Church-Turing Tezi olarak adlandırılan) bu teze göre, algoritmik bir çözüme sahip olan herhangi bir problem bir Turing makinesiyle çözülebilir. Bunu söylemenin başka bir yolu da herhangi bir algoritmanın bir Turing makinesinde yürütülebileceğini ifade etmektir. Yalnızca iki elemanlı, sıfırlara ve birlere sahip bir makine fikri, her türlü algoritmayı yürütmek için yeterlidir. Bu son derece önemli bir tezdır çünkü, matematiksel ifadeyle, hesaplanabilir olan her problemin bir Turing makinesiyle hesaplanabileceğini söyler.

Turing makineleri birçok farklı türde, durumda ve çeşitte olabilir. Örneğin arabamda benzin yakım oranını saptayan özelleşmiş bilgisayarlar vardır. Ama bu özel-amaçlı bilgisayarların ya da Turing makineleri fikrine ek olarak genel-amaçlı bilgisayar fikri de vardır, yani her programı yürütebilecek bir bilgisayar. Turing de Turing Teoremi adı verilen önemli bir matematiksel sonuçta herhangi başka bir Turing makinesinin davranışını simüle edebilen bir Evrensel Turing makinesinin olduğunu kanıtlamıştır. Tam olarak söylemek gerekirse, Turing bir Evrensel Turing makinesinin, ETM'nin var olduğunu kanıtlamıştır ve bu ETM öyledir ki, herhangi bir Turing makinesinin yürüttüğü belirli bir program, TP, için, ETM TP'yi yürütebilir.

Bu fikirleri çok heyecan verici kılan, işte bu düşünceydi: İnsan beyninin bir Evrensel Turing Makinesi olduğunu düşünsek ya? Bu fikrin yarattığı heyecanı istesem de abartmam, çünkü yalnızca bizi sıkıştıran felsefi sorunlara bir yanıt vermemiş, aynı zamanda bir araştırma programı sağlamıştı. Beyinde hangi programların yürütüldüğünü keşfederek zihni çalışabilir, böylece zihnin hakikatte

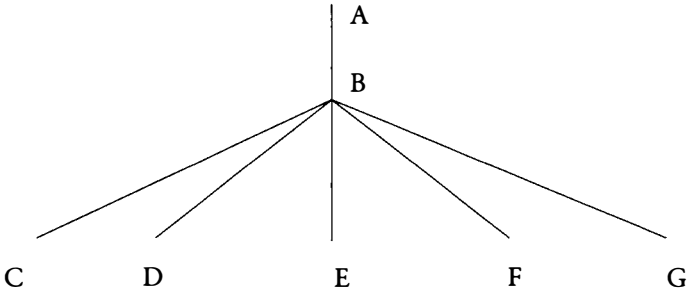
nasıl işlediğini anlayabilirdik. Bu araştırma programının son derece çekici bir yönüyle, bütün ve ciddi bir zihin bilimi yapmak için beynin fiziksel bir sistem olarak nasıl işlediğini bilmemize ihtiyaç duymamasıydı. Beynin ayrıntıları zihin için aslında önemsizdi, çünkü herhangi başka bir fiziksel sistem de bu programları yürütebilecek kadar istikrarlı ve zengin olduğu sürece aynı işi görebilirdi. Bu görüşe göre, beynin işleyişinin nörobiyolojik ayrıntıları zihinle ilgisizdi. Bir tür evrimsel rastlantı sonucu nöronlar tarafından yürütüleceğimiz tutmuştu, ama yeterince karmaşık olan herhangi bir donanım sistemi de bizim kafatasımızın içindeki kadar iyi iş görebilirdi. Zihnin gerçekten yeterli olan bilimsel bir açıklamasını edinmek için tek yapmamız gereken, biliş sırasında kullandığımız Turing makinesi programlarını keşfetmekti.

Turing Testi. Ancak bir teste ihtiyacımız var, bir makinenin tam olarak ne zaman zihin sahibi bir varlık gibi davranıp davranmadığını bize söyleyecek bir teste. Bu test de Alan Turing tarafından icat edilmiştir ve Turing testi olarak adlandırılır. Farklı versiyonları vardır ama ana fikir şudur: Kendimize yalnızca şu soruyu sorarak diğer zihinler sorunuyla ilgili, makinede gerçekten düşünmenin gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgili, makinenin gerçekten zihin sahibi olup olmadığıyla ilgili bütün büyük tartışmalardan kaçınabiliriz: Makine, bir uzmanın onun performansını bir insan performansından ayırt edemeyeceği şekilde davranabilir mi? Eğer ki makine ona Çince sorulan sorulara öyle yanıt veriyorsa, ki ana dili Çince olan dinleyiciler, makine ile ana dili Çince olan birisi arasındaki ayrımı anlayamıyorsa, o zaman makinenin Çinceyi anladığını söyleyebiliriz. Sizin de fark etmiş olacağınız üzere, Turing testi bir çeşit davranışçılığı ifade eder. Davranışsal bir testin, zihinsel durumların mevcudiyeti için kanıt oluşturduğunu söyler.

Tasvirin Düzeyleri. Her karmaşık sistem farklı şekillerde tasvir edilebilir. Yani örneğin, bir araba motoru, moleküler yapısı, genel

fiziksel şekli ve kendisini oluşturan parçalar açısından, vb. açılardan karakterize edilebilir. Tasvir olasılıklarının bu çeşitliliğini “düzey” metaforuyla açıklamak caziptir ve bu terminoloji genel olarak kabul görmüştür. Moleküllerin mikro-düzeyini, tasvirin daha yüksek düzeyleri olan genel fiziksel yapının veya fiziksel parçaların düzeyinden daha düşük bir tasvir düzeyi olarak düşünürüz. Bu ayrımın en ilginç yanı, dramatik bir biçimde bilgisayarlara uygulanabilmesidir. Daha düşük bir tasvir düzeyinde sizin ve benim bilgisayarımız epey farklı olabilir. Örneğin sizinki benimkinden farklı bir işlemciye sahip olabilir. Ancak daha yüksek bir tasvir düzeyinde ikisi de tam olarak aynı algoritmayı yürütüyor olabilirler. Aynı programı çalıştırıyor olabilirler.

Çoklu Gerçekleştirilebilirlik. Tasvirin farklı düzeylerinin olduğu düşüncesi aslında hesaplamalı zihin teorisi için son derece önemli olan başka bir düşüncüyü hâlihazırda üstü kapalı bir biçimde içinde bulundurur, bu da çoklu gerçekleştirilebilirlik fikridir. Fikir kısaca şudur: Yüksek-düzey bir özellik, örneğin Word programı veya karbüratör olmak, farklı sistemlerde fiziksel olarak gerçekleştirilebilir. Yani aynı yüksek-düzey özelliğin, farklı düşük-düzey donanımlarda çoklu olarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir. Çoklu gerçekleştirilebilirlik, örnek özdeşlik teorilerinin doğal bir özelliği gibi görünür. Düşük düzeyde farklı tiplerin farklı örnekleri, ortak bir yüksek düzey zihinsel özelliğin farklı gerçekleştirilme biçimleri olabilir. Nasıl ki aynı bilgisayar programı farklı türden donanımlarda yürütülebiliyorsa ve böylece çoklu olarak gerçekleştirilebilir oluyorsa; yani aynı zihinsel durum, örneğin yağmur yağacağı inancı, farklı donanım türlerinde uygulanabilir ve böylece çoklu olarak gerçekleştirilebilir olabilir. Aşağıdaki diyagram tasvirin farklı seviyeleri arasındaki ayrımı ve yüksek seviyenin alçak seviyelerde çoklu olarak gerçekleştirilebilirliğini resmetmektedir:



AB doğrusu tarafından temsil edilen tek bir sistem, BC, BD, BE, BF ve BG doğrularıyla temsil edilen, farklı alçak seviye sistemler tarafından gerçekleştirilebilir.

Yinelemeli Ayırışım. Söylediklerimde hâlihazırda üstü kapalı bir biçimde bulunan başka bir önemli fikirse, büyük ve karmaşık problemlerin küçük ve basit problemlere, bunların da daha basit problemlere ve böyle devam ederek problemlerin nihai basitlik seviyesine ulaşana kadar çözümlenebileceğidir. Çok basamaklı sayılarda çarpım yapmak, örneğin 28×71 çarpımını hesaplamak, karmaşık bir işlem gibi görünebilir. Ancak Turing makinesi fikrinin güzelliği, en alt düzeyde, bu gibi tüm problemlerin sıfırlar ve birlerle yapılan çeşitli hamlelere çözümlenmeleridir. Bir adet 1 yazarsın, 0'ı silersin, bir kare sola ya da sağa gidersin. Makinenin hem aritmetik hem de başka türden görevler için son derece karmaşık algoritmaları uygulayabilmesi için yapmayı bilmesi gereken bundan ibarettir. Karmaşık görevler, geriye kalan tek şey sıfırlar ve birler olmak üzere iki sembolde yapılan basit ikili işlemler olana değin, aynı süreçleri tekrar tekrar uygulayarak (yinelemeli) daha basit görevlere çözümlenebilirlerdir (ayırışım). Bu fikrin ilk delişmen zamanlarında, bazı insanlar nöronların ya ateşleniyor ya da ateşlenmiyor durumda olmalarının beynin herhangi başka bir dijital bilgisayar gibi ikili bir sistem olduğuna yönelik bir gösterge olduğunu bile söylemişti. Yinelemeli ayırışım fikri, yine, bize insan zihnini anlamaya yönelik önemli bir ipucu veriyor gibi görünüyordu. Karmaşık ve akıl gerek-

tiren beşerî görevler, basit görevlere yinelemeli olarak ayrıştırılabilirdi ve biz işte bu yüzden bu denli zeki olabiliyoruz.

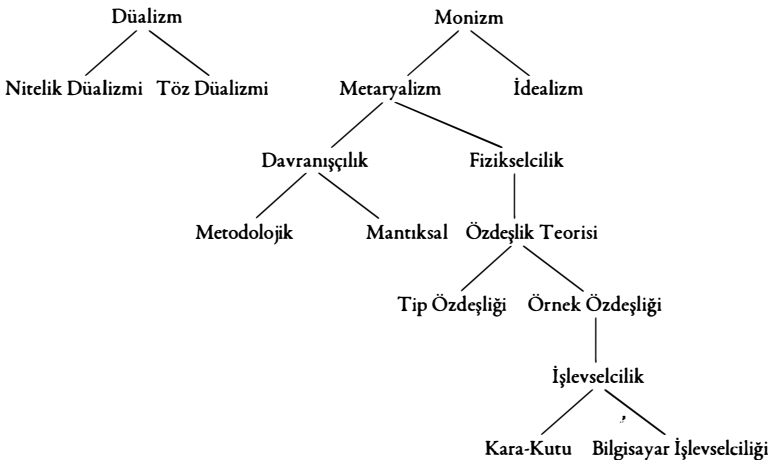
Az önce açıkladığım fikirler topluluğu, yirminci yüzyılın son on yıllarının en etkili ve güçlü zihin teorisini ifade etmek için gereken araçları barındırır. Beyin dijital bir bilgisayardır, büyük olasılıkla bir Evrensel Turing makinesidir. Bir ETM olarak, programlar yürüterek algoritmaları uygular ve bizim zihin olarak adlandırdığımız da böyle bir program veya programlar bütünüdür. İnsanın bilişsel yetilerini anlamak için yalnızca insanların algı, hafıza ve benzeri diğer bilişsel yetilerini kullanırken uygulamaya geçirdikleri programları keşfetmek yeterlidir. Bunun sebebi, zihinsel tasvir düzeyinin programlar düzeyinde olması, dolayısıyla insan bilişini anlamak için beynin nasıl çalıştığının ayrıntılarını anlamamıza gerek kalmamasıdır. Hatta, tasvirin düzeyi sinirsel yapıların düzeyinden daha yüksekte olduğu için, zihin için herhangi bir tip-tip özdeşlik teorisini kabul etmek durumunda da kalmayız. Daha ziyade, zihinsel durumlar farklı türden fiziksel yapılarda çoklu olarak gerçekleştirilebilirlerdir. Beyinlerde gerçekleştirilecekleri tutmuştur ama aslında belirsiz bir kapsamdaki farklı türde bilgisayar donanımlarında da gerçekleştirilebilirlerdi. Programları yürütebilecek kadar istikrarlı ve zengin olan herhangi bir donanım insan zihnini yürütebilirdi. Biz de birer Turing makinesi olduğumuz için, karmaşık işlemleri en basit işlemlere, sıfırların ve birlerin manipülasyonlarına indirgemek suretiyle bilişi anlayabileceğiz. Dahası, insan bilişini kopyalayıp kopyalayamadığımızı anlamamızı sağlayacak bir teste bile sahibiz, yani Turing testine. Turing testi bize bilişsel yetilerin mevcudiyetiyle ilgili kesin bir kanıt sunar. Gerçekten zihin sahibi bir makine icat edip etmediğimizi keşfetmek için tek yapmamız gereken ona Turing testini uygulamaktır. Şimdi bir araştırma projemiz de vardır; hatta bu araştırma projesi de bilişsel bilimlerdir.

Ticari makinelerimiz için, Turing testini geçmelerini sağlayacak programlar tasarlayarak, beyinde yürütülen programları keşfetmeye

çalışırız, sonra da psikologların, insanların bilgisayardakilerle aynı programı yürütüp yürütmediklerini ölçen deneyler yapmalarını isteriz. Örneğin, sayı hafızasıyla ilgili ünlü bir deneyde, deneklerin tepki süreleri bilgisayarın işlem süreleriyle benzer şekilde çeşitlilik göstermiştir. Bu durum da birçok bilişsel bilimciye insanların, bilgisayarların kullandığı algoritmik yöntemleri kullandıklarına dair kuvvetli bir delil gibi görünmüştü.

İşte bilişsel bilimlerin ilk zamanlarında zihnin hesaplamalı teorisinin çekiciliği böyleydi. Konuyu size ilgi çekici bir şekilde aktaramadıysam, iyi bir iş çıkaramadım demektir, çünkü zamanında son derece heyecan vericiydi. Öyle ki bu mesele bir sürü araştırma projesinin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiş ve neredeyse bir o kadar araştırma bursunu da elde etmişti. Ama, ne yazık ki, korkunç biçimde hatalıydı. O zaman da böyle düşünmüştüm ve o ilk günlerden beri hiçbir şey fikrimi değiştirmede. Gelecek bölümde bu fikrin niçin hatalı olduğunu açıklayacağım. Benim açımdan şimdi-lik cazibesini takdir etmeniz yeterlidir.

Biraz çekinceli bir şekilde (çünkü durumu fazla basitleştiriyor) aşağıda sizlere şimdiye kadar konuştuğumuz teoriler arasındaki ilişkileri gösteren bir tablo sunuyorum.



V. MATERYALİZMİN DİĞER VERSİYONLARI

Materyalizmin ilginç özelliklerinden biri, tasavvur edilebilir hemen her materyalist pozisyonun şu ya da bu filozof tarafından benimsenmiş olmasıdır. Ben de modern materyalizmin hikâyesini tamamlama adına iki farklı versiyondan daha bahsetmek isterim: eleyici materyalizm, yani zihinsel durumların hiç var olmadığı fikri ve aykırı monizm, yani Donald Davidson'ın örnek-özdeşlik teorisinin bir versiyonu olan fikri.

Eleyici materyalistin argümanı işte şu şekildeydi. Neden insanların inançları ve istekleri ve başka türden zihinsel durumları olduğunu söyleriz? Böyle söyleriz, çünkü onların davranışlarını açıklamak isteriz. Öyleyse, inançlara, isteklere, vb. yönelik bu kabulümüz bir çeşit teorik varlığın kabulüdür, tıpkı fizikteki elektronlar ve elektromanyetik kuvvetler gibi. Bu gibi kabullerin karakteristik özelliği, teorinin yanlış çıkmasının, kabul edilen varlığın aslında var olmadığını göstermek için yeterli sebep teşkil etmesidir. Artık kullanılmayan filojiston teorisine göre bir cismin yanması, "fijijiston" adı verilen bir maddenin salınmasından ibaretti. Ancak bu teori çürütüldü ve biz de teorinin çürütülmesiyle birlikte filojistonun var olduğuna inanmayı bıraktık. Öyleyse inançları, istekler, vb. kabul eden teori nedir? Sağduyu veya kocakarı psikolojisi ve literatürde genellikle "halk psikolojisi" olarak adlandırılır. Ancak, anlatıya göre, şimdi bu teorinin yetersiz, hatta yanlış olduğu neredeyse kesin olarak gösterilmiştir. Neden mi? Yani, birincisi, halk teorileri her zaman bilimsel gelişme tarafından çürütülmüştür. Dahası, halk psikolojisi bir araştırma programı olarak hiç gelişim göstermez. Örneğin rasyonellik hakkındaki halk teorilerimiz Aristoteles'inkinin üzerine pek de bir şey koymamıştır. Ama inançların, isteklerin, vb. varlığını kabul eden teori yanlış ise, bu varlıklar aslında yoktur. Yani eleyici materyalizm, materyalizmin zihinsel durumlarını tamamen eleyen bir versiyonudur. Öyle ki zihin durumlarının günbatımları ve filojiston gibi birer illüzyon olduğunu gösterir.

Halk psikolojisinin varlıklarına karşı geliştirilmiş bir başka ilgili argüman da halk-psikolojik kavramların nörobiyolojik fenomenlere tip-tip indirgenmelerinin eksikliğinden hareket eder. Gelişmiş bir nörobilimin inançlar ve istekler gibi kavramları kullanması pek olası değildir, çünkü bu gibi kavramlar nörobiyolojinin kategorileriyle örtüşmezler. İnançların ve isteklerin tip-tip indirgenmelerinin yokluğu göz önüne alındığında, böylesi varlıkların aslında var olmadığını düşünmek makul görünmektedir.

Aykırı monizm Donald Davidson tarafından öne sürülmüş bir görüştür ve Davidson bu görüş için aşağıdaki argümanı sunar:

1. Adım: Zihinsel fenomenler ile fiziksel fenomenler arasında nedensel ilişkiler vardır.
2. Adım: Nerede birbirinin nedeni ve sonucu olan olaylar varsa bunlar katı, deterministik nedensel yasaların kapsamında olmalıdır.
3. Adım: Ancak zihinsel olanı fiziksel olanla ilişkilendiren böylesine katı deterministik nedensel yasalar yoktur. Davidson'ın deyimiyle, psiko-fiziksel yasalar yoktur.

Öyleyse,

4. Adım: Sonuç. Zihinsel olarak adlandırılan tüm olaylar fiziksel olaylardır.

Fiziksel yasaları örnekleyebilmek için onların fiziksel olaylar olmaları gerekir ve bizim onları zihinsel olarak tasvir ederken yaptığımız, fiziksel olayların belirli bir zihinsel söz dağarcığına uygun olan bir kategorisini ayırt etmekten ibarettir. Belirli bir tasvir altında zihinseldirler, ama aynı olaylar başka bir tasvir altında fizikseldirler. Öyleyse sonuç bir tür materyalizmdir, yani psikolojik bilimlerinin

konusunun asla fizikte sahip olduğumuz evrensel yasalar tarafından açıklanamayacağını ve bunun sebebinin onların gizemli bir tür ruhsal veya zihinsel varlık olması değil de onları ayırt etmek için kullandığımız tasvirlerin, zihinsel tasvirlerin, fiziksel tasvirlerle ayırt edilen fiziksel fenomenlerle yasal ilişki kurmamaları olduğunu söyleyen bir materyalizm. Davidson'ın bu düşünce için sunduğu tek argüman, inançlar ve istekler gibi zihinsel fenomenlerin rasyonalite sınırlamalarına tabi olduğu ve rasyonalitenin “fizikte bir yankısının olmadığı”dır.

Materyalizmin geçtiğimiz yüzyıldaki standart versiyonlarını sunarken elimden geldiğince adil olmaya çalıştım. Eğer onları birazcık bile çekici olacak şekilde sunamadıysam, diğer insanların görüşlerini sergileme görevimde başarılı olamadım demektir. Ancak itiraf etmem gerekiyor ki, ben bütün bu teorilerin ne yazık ki yetersiz olduğunu düşünüyorum. Gelecek bölümlerde onların yetersizliklerinden bahsedeceğim. Şimdiki tartışma için davranışçılığın materyalizmin kabul edilebilir bir biçimi olmadığını ve fizikselcililiğin farklı biçimlerini, özellikle işlevselciliği incelememiz gerektiğini varsayacağım.

Gelecek bölümdeki tartışmaların büyük bir kısmı işlevselciliğin tarihsel geleneğinin Güçlü Yapay Zekâ ile doruk noktasına ulaşmasıyla ilgili olacaktır. Aykırı monizm ile ilgili hiçbir şey söylemeyeceğim, çünkü aslında o da örnek özdeşlik teorilerinin kapsamında bulunuyor. Şimdiyse, haksızlık etmemeyi umarak, kısaca eleyici materyalizmden bahsedeceğim. Eleyici materyalizm için üç argüman sunmuştum. Bunların ilki halk psikolojisinin varlıklarının teorik bir yapının parçası olarak kabul edildiğini söylüyordu. Ama bu genel manada doğru olan bir yaklaşım değildir. Benim bir şeyi istediğim için onu almaya çalışmaya karar vermemdeki gerçek bilinçli düşünce süreçlerim, benim tarafımdan dolaysız olarak deneyimlenir.

İkinci argüman halk psikolojisinin önermelerinin büyük olasılıkla yanlış olduğuydu. Ancak sorun şu ki, eğer bu görüşü savunan yazarlara bakacak olursanız, onların halk psikolojisinin önermelerini

belirlemede son derece mantıksız davrandıklarını görürsünüz. Bazen bize bariz bir şekilde sahip olmadığımız inançlar atfederler. Örneğin bir yazar bize, eğer p'ye inanıyorsak ve eğer p ise q'ya inanıyorsak, q'ya inanacağımız inancını atfeder. Bu akıl almaz bir iddiadır. Örneğin, bir kanıtın öncüllerinde bulunan, a, b, c, vb. önermelerinden oluşan karmaşık bir grup önermenin her birine inanan birisinin, eğer kanıtın diğer öncülleri de a ise d, b ise e, c ise f, vb. biçimindeki koşullu önermelerden oluşuyorsa, otomatik olarak tüm mantıksal sonuçlara inanacağını ima eder. Ancak bu doğru olsaydı, böylesine karmaşık mantıksal ve matematiksel kanıtlar bizi asla şaşırtamazdı, çünkü sonuca çoktan inanıyor olurduk! Buradaki saçmalık, bir önermenin doğruluğuna olan mantıksal taahhütümüz ile bu taahhütümüzün farkına varmadan önce önermeye gerçekten inanmamızın birbiriyle karıştırılmasından türer. Karmaşık mantıksal ve matematiksel kanıtlar bizim öncüllere olan inancımızın sonuca inanmamızı gerektirdiğini gösterir. Başından beri zaten sonuca inanıyor olduğumuzu göstermez.

Zaten eleyici materyalistler halk psikolojisinin önermelerini ifade etmekte son derece çekingen davranırlar. Ben bunun bir sebebi olduğuna inanıyorum. Halk psikolojisinin önermeleri olarak adlandırılanların birçoğu aslında deneysel önermeler değildir. Onlar bir anlamda bizim zihinsel içeriğimizi oluşturan analitik prensiplerdir. Yani örneğin, işte halk psikolojisinin bir önermesi: İnançlar tipik olarak ya doğru ya da yanlış olurlar. Bunu, yanlış olduğu ortaya çıkabilecek bir hipotez olarak değerlendirmedeki sorun, onun inancın tanımının bir parçası olması, oluşturuca bir prensip olmasıdır. Amerikan futbolundaki touchdown'ın [çn. topu karşı takımın saha sonuna pasla veya koşuyla ulaştırarak puan toplamak, Amerikan futbolunda skor kazanmak için iki temel yoldan biri] 6 puana denk geldiğini söylemek gibidir. Eleyici materyalistlerin karşılaştığı zorluk onların halk psikolojisi olarak adlandırılan önermeleri deneysel hipotezler gibi değerlendirmeleri ama onların birçok durumda aslında böyle olmamasıdır. Eğer ki gazetede MIT'deki araştırmacı-

ların en son bilgisayar teknolojisini kullanarak touchdown'ların aslında 6 puan değil de 5.99999 puan olduğunu keşfettiğini okumuş olsaydınız, onların aptalca bir hata yaptığını bilirsiniz. Touchdown'ların 6 puan sayılması, günümüzde Amerikan futbolunun kuralları tarafından belirlendiği şekilde, touchdown'ın tanımının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu tür önermelerin yanlışlığını alışılmış deneysel önermelerin yanlış olduğunu keşfettiğiniz gibi keşfedemezsiniz. Churchland'ın bazı örnekleri böyledir. Der ki, halk psikolojisinin bir önermesi p'den korkan birinin p'nin gerçekleşmesini istemeyeceğidir. Ancak bu ifadeye "diğer şeyler sabit tutulduğunda" ibaresini eklerseniz, bu ifade zaten korkunun tanımının bir parçası olacaktır. Eğer bir şeyden korkuyorsam, diğer her şey sabit tutulduğunda, korktuğum şeyin gerçekleşmesini istemem. Yani halk-psikolojisindeki varlıkların aslında var olmadığını, önce onların hakkındaki inançlarımızın yanlış olduğunu göstererek kanıtlayamazsınız, çünkü halk psikolojisinin birçok temel önermesi halk psikolojisindeki varlıkların bu şekilde tanımsal veya analitik yahut oluşturuıcı prensipleridir. Halk psikolojisinin düşmanlarının, onu çürütme çabalarında bu kadar yetersiz kalmalarının nedeni budur. Bu durum, halk psikolojisinin sahip olduğu kavramların var olduğunu kanıtlamaz, fakat onların var olmadığına yönelik bir argümanın işe yaramadığını gösterir.

Halk psikolojisine karşı öne sürülen son argüman çok daha vahimdir. Fikir şudur: inançların, isteklerin, vb. nörobiyolojiye sorunsuz bir tip-tip indirgemesini yapamayız, dolayısıyla şu ya da bu şekilde bu varlıklar aslında yoklardır. Ancak benzer bir önermeyi karşılaştıralım: Spor amaçlı taşıtların [çn. SUV arabalar], tenis raketlerinin veya odaları değişik seviyelerde olan çiftlik evlerinin, atomik fiziğe sorunsuz bir tip-tip indirgemesini yapamayız. Bu bölümde üstü kapalı biçimde mevcut olan sebeplerden dolayı bir tip-tip indirgeme yapamayız: Tenis raketleri, vb. fizikte çoklu olarak gerçekleştirilebilirdir. Hatta, spor amaçlı taşıtlar, odaları değişik seviyelerde olan çiftlik evleri veya tenis raketlerinin fiziğin işine

yarar hiçbir kullanımları yoktur. Ancak akli başında olan herhangi birisi bu sebepten dolayı bu varlıkların aslında var olmadığını düşünür mü? Genel biçimsel bir argüman olarak, bir varlığın daha temel bir bilime tip-tip indirgenemiyor olması bu indirgenemez varlıkların var olmadığını göstermez. Hatta tam tersini gösterir.

Tüm bu tartışmada ilginç bir ironi mevcuttur. İndirgemeciler ve eleyiciler savundukları görüşlerinin epeyce farklı olduğunu düşünmeye meyillidirler. İndirgemeciler zihinsel varlıkların var olduğunu ama fiziksel olaylara indirgenebileceğini düşünürler. Eleyiciler ise zihinsel varlıkların hiç var olmadığını düşünürler. Ancak bunlar aynı sonuca varırlar. İndirgemeciler der ki, burada materyalist bakış açısıyla tasvir edilmiş beyin süreçlerinden başka hiçbir şey yoktur. Eleyiciler der ki, burada materyalist bakış açısıyla tasvir edilmiş beyin süreçlerinden başka hiçbir şey yoktur. Görünürdeki fark yalnızca söz dağarcığındaki bir farktan ibarettir. Önceki materyalistler zihinsel durumların zihinsel olarak var olmadıklarını göstermek ve bunu onların nörobiyolojideki varlıklara tip-tip indirgenebilir olduklarını göstererek yapmak istemiştir. Sonraki eleyici materyalistler ise sağduyu psikolojisindeki varlıkların hiçbir anlamda var olmadığını göstermek ve bunu onların nörobiyolojideki varlıklara tip-tip olarak indirgenemez olduklarını göstererek yapmak istemiştir. İki argüman da hiç başarılı değildir ama şunu gösterir: Bu insanlar bizim gündelik sağduyuya dayalı zihin kavramlarımızın gerçek dünyadaki hiçbir şeyi adlandırmadığını gösterme noktasında kararludur ve bu sonucu elde etmek için düşünebilecekleri her argümanı öne sürmeye hazırdırlar.

İleri Okuma İçin Öneriler

Aşağıdaki seçki bu bölümde tartışılan temel argümanların çoğunu içeriyor: Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge, 1993.

Block, N., "Troubles with Functionalism," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. IX, ed. C. Wade Savage, Minneapolis: Uni-

- versity of Minnesota Press, 1978, 261–325, Yeniden basım: Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Borst, C., ed., *The Mind/Brain Identity Theory*, New York: St. Martin's Press, 1970.
- Churchland, P. M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" Rosenthal, D., ed., *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press, 1991, 601–612.
- Crane, T., *The Mechanical Mind*, 2nd ed., London: Routledge, 2003.
- Davidson, D., "Mental Events," *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980, 207–227.
- Feigl, H., "The 'Mental' and the 'Physical,'" *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.
- Haugeland, J., ed., *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, Cambridge, MA: A Bradford Book, MIT Press, 1982.
- Hempel, C., "The Logical Analysis of Psychology", Block ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Lewis, D., "Psychophysical and Theoretical Identifications" ve "Mad Pain and Martian Pain", ikisi de Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- McDermott, D. V., *Mind and Mechanism*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Nagel, T., "Armstrong on the Mind," Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Place, U. T., "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology*, vol. 47, pt. 1 (1956) 44–50.
- Putnam, P., "The Nature of Mental States", Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.
- Smart, J. J. C., "Sensations and Brain Processes," Rosenthal, D., ed., *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press, 1991, 169–176

Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind* [*Zihnın Yeniden Keşfi*], Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Turing, A., “Computing Machinery and Intelligence,” *Mind*, vol. 59 (1950): 433–460.

3. BÖLÜM

MATERYALİZME KARŞI ARGÜMANLAR

Geçtiğimiz bölümde materyalizmin yakın tarihinden bir parça sunmuş ve başta davranışçılık, tip özdeşlik teorisi ve eleyici materyalizm olmak üzere bazı versiyonlarına karşı geliştirilmiş argümanları değerlendirmiştim. Bu bölümdeyse materyalizme karşı en yaygın argümanları sunacağım ve materyalizmin günümüzdeki en etkili versiyonu olduğu için işlevselciliğe odaklanacağım. Genel olarak bu saldırılar aynı mantıksal yapıya sahiptir: Materyalist açıklama zihnin bilinç veya yönelimsellik gibi asli bir yönünü dışarıda bırakır. Felsefecilerin jargonuyla söylemek gerekirse, materyalist analiz zihinsel fenomenler için *yeterli* koşulları sunamamaktadır, çünkü materyalist analizin koşullarını karşılayıp uygun zihinsel fenomenlere sahip olmamak mümkündür. Aslına bakarsanız, işlevselcilik materyalizmi gerektirmez. İşlevselci, zihinsel durumları nedensel ilişkilerle tanımlar ve mevzubahis nedensel ilişkiler prensipte herhangi bir şey için geçerli ilişkiler olabilirler. Misal yaşadığımız dünya söz konusu olduğunda bu türden zihinsel durumlar fiziksel beyinlerde, fiziksel bilgisayarlarda ve diğer fiziksel sistemlerde yer almak suretiyle vardır. İşlevselci analizin, zihinsel kavramları nedensel terimlerle analiz eden kavramsal bir hakikat olması gerekir.

Bu nedensel ilişkilerin insan beyinlerinde gerçekleştirildiği kavramsal bir hakikatten ziyade deneysel bir keşiftir. Ancak işlevselciliğin itici motivasyonu düalizmin materyalist bir reddiydi. Dolayısıyla, işlevselciler zihinsel fenomenleri içkin olarak öznel olan veya fiziksel olmayan herhangi bir şeye gönderimde bulunmaksızın analiz etmek istiyorlardı.

I. MATERYALİZME KARŞI SEKİZ (BUÇUK) ARGÜMAN

1. Eksik Niteler

Bilinçli deneyimin niteliksel bir yönü vardır. Bir şey içmenin, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'ni dinlemeninkinden epey farklı olan niteliksel bir hissi vardır. Birçok filozof bilincin niteliksel yönünü tarif etmek için teknik bir terim geliştirmeyi kullanışlı bulmuştur. Niteliksel durumlar için kullanılan terim “niteler” kelimesidir, tekil hâli ise “nite”dir [*qualia*]. Her bilinçli durum bir nite'dir, çünkü her duruma ait belirli bir niteliksel his vardır. İşte, diyor anti-işlevselciler, işlevselcilikle ilgili sorun, onun niteleri dışarıda bırakmasıdır. Bizim bilinçli deneyimlerimizin niteliksel yönünü dışarıda bırakır ve bundan dolayı niteler işlevselci tasvirde eksik kalır. Niteler gerçekten vardılar, yani onların varlığını reddeden (işlevselcilik gibi) her teori, açıkça veya kapalı olarak yanlış olmak zorundadır.

2. Tersine Spektrum

İlgili bir argüman bazı filozoflar tarafından öne sürülmüştür ve eski bir düşünce deneyine dayanmaktadır. Bu düşünce deneyi hem bu konunun tarihindeki hem de felsefenin dışındaki birçok kişinin aklına gelmiştir.

Farz edelim ki, ne siz renk körüsünüz ne de ben renk körüyüm. Renkleri tam olarak aynı şekilde ayırt edebiliyoruz. Kırmızı kalem-

leri yeşil kalemlerden ayırmamız istendiğinde hem siz hem de ben kırmızı kalemleri seçebiliyoruz. Trafik lambası kırmızıdan yeşile döndüğünde ikimiz de aynı anda harekete geçiyoruz. Ama farz edelim ki, aslında sahip olduğumuz içsel deneyimler epeyce farklı olsun. Sizin “yeşil görmek” olarak adlandırdığınız deneyime ben sahip olduğumda ona “kırmızı görmek” diyorum. Benzer şekilde, siz benim “yeşil görmek” dediğim deneyime sahip olduğunuzda, onu “kırmızı görmek” olarak adlandırıyorsunuz. Kısacası, kırmızı-yeşil evirtimine sahibiz. Bunu davranışsal testler ile keşfetmek tamamen imkânsızdır, çünkü testler içsel deneyimlerimizi adlandırma yetilerimizden ziyade dünyadaki nesneler arasında ayırım yapabilme yetilerimizi ölçer. Dışsal davranış tamamen aynı olsa bile içsel deneyimler farklı olabilir. Ancak bu mümkünse, işlevselcilik içsel deneyimin bir hesabını veremiyor demektir, çünkü içsel deneyim her işlevselci açıklama tarafından dışarıda bırakılacaktır. İşlevselci benim “Yeşil bir şey görüyorum” diyerek tarif ettiğim deneyimimle sizin “Yeşil bir şey görüyorum” diyerek tarif ettiğiniz deneyiminiz için tamı tamına aynı açıklamayı sunacaktır, oysa deneyimler birbirinden farklıdır, öyleyse işlevselcilik yanlıştır.

3. *Thomas Nagel: Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?*

İşlevselci türden materyalizmlere karşı geliştirilmiş ilk ve ünlü argümanlardan biri Thomas Nagel’in “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” isimli makalesinde öne sürülmüştü. Nagel’a göre, zihin-beden sorununun asıl zor kısmı bilinç sorunuydu. Farz edelim ki inançlar, istekler, umutlar, korkular gibi çeşitli zihinsel durumların tatmin edici birer işlevselci, materyalist ve nörobiyolojik açıklamasına sahibiz. Buna rağmen, böylesine bir açıklama bilinci açıklayamazdı. Nagel bu noktayı yarasa örneğiyle açıklar. Yarasalar bizden farklı bir yaşam tarzına sahiptir. Bütün gün uyur, çatı kirişlerinden baş aşağı sarkar ve sonra geceleri katı nesnelerden yansıyan yankıları, sonarları ile tespit ederek etrafta uçarlar. İşte, der Nagel, kişi, yarasanın nörofizyolojisi hakkında eksiksiz bilgiye sahip olabilir; yarasanın ya-

şamasını ve gezinmesini sağlayan tüm işlevsel mekanizmaların eksiksiz bilgisine sahip olabilir; ama buna rağmen bu kişinin bilgisi dâhilinde olmayan bir şey kalacaktır: Yarasa olmak nasıl bir şeydir? Nasıl hissettirir? İşte bilincin özü budur. Her bilinçli varlık için, o olmanın nasıl-bir-şey-olduğuyla ilgili bir hakikat vardır. Ve bu da bilincin her nesnel açıklamasında dışarıda bırakılır, çünkü nesnel bir açıklama bilincin öznel yönünü içeremez.

4. Frank Jackson: Mary'nin Bilmediği

Benzer bir argüman Avustralyalı filozof Frank Jackson tarafından öne sürülmüştür. Jackson, Mary adında, renk algısıyla ilgili bilinecek her şeyi bilen bir nörobiyolog hayal eder. Bizim renk algılama araçlarımızın nörofizyolojisi hakkında bütün ve eksiksiz bilgiye sahiptir, aynı şekilde ışığın ve renk spektrumunun fiziği hakkında da eksiksiz bilgiye sahiptir. Ama, der Jackson, farz edelim ki Mary tamamen siyah beyaz bir çevrede büyütülmüş olsun. Asla renkli bir şey görmemiş, yalnızca siyah, beyaz ve grinin tonlarını görmüş olsun. Bu durumda, der Jackson, onun bilgisinde eksik olan bir şeyin olduğu açık görünür. Bu eksik şey, örneğin, kırmızının gerçekte nasıl göründüğüdür. Ama öyleyse, zihninin işlevselci veya materyalist açıklaması bir şeyi dışarıda bırakıyor gibi görünür, çünkü birisi işlevselci veya materyalist açıklamaya göre bilinecek her şeyin bilgisine sahip olup yine de renklerin nasıl göründüğünü bilemeyebilir. Ve renklerle ilgili sorun da niteliksel deneyimlerle ilgili genel sorunun yalnızca özel bir örneğidir. Zihninin bu niteliksel deneyimlerini dışarıda bırakan her açıklama yetersizdir.

5. Ned Block: Çin Ulusu

Aynı genel anti-işlevselci görüş lehine beşinci bir argüman da Ned Block tarafından ileri sürülmüştür. Block der ki, beyin, tarafından gerçekleştirildiğini düşünebileceğimiz türden işlevselci bir programın adımlarını büyük bir nüfusun gerçekleştirebileceğini hayal edebiliriz.

Yani örneğin, beyinde bir milyar nöron olduğunu hayal edin ve bir milyar da Çin vatandaşı olduğunu düşünün (bir milyar nöron, elbette, beyin için komik derecede küçük bir sayıdır, ama bu durum argüman için önemli değildir.). Şimdi beyin nasıl belirli işlevselci adımları gerçekleştiriyorsa, aynı şekilde Çin nüfusunun da tam olarak aynı adımları gerçekleştirdiğini hayal edebiliriz. Ancak buna rağmen Çin nüfusu bir bütün olarak, beynin sahip *olduğu* şekilde zihinsel durumlara sahip olmayacaktır.

6. Saul Kripke: Katı Belirleyiciler

Özdeşlik teorisinin herhangi bir versiyonuna karşı tamamen mantıksal bir argüman da Saul Kripke tarafından ileri sürülmüştür. Kripke'nin argümanı "katı belirleyici" kavramına başvurur. Bir katı belirleyici, her mümkün durumda aynı nesneye gönderimde bulunan bir ifade olarak tanımlanır. Yani, "Benjamin Franklin" ifadesi bir katı belirleyicidir, çünkü şu an çağırdığım anlamıyla kullanıldığında her zaman aynı adama gönderimde bulunur. Elbette bu köpeğimin adını "Benjamin Franklin" koyamayacağım anlamına gelmez, ama bu durumda yaptığım, ifadenin başka bir kullanımı, başka bir anlama sahip bir ifade olacaktır. Standart anlamıyla "Benjamin Franklin" bir katı belirleyicidir. Oysa "yaz saati uygulamasının mucidi" ifadesi, o da Benjamin Franklin'e gönderimde bulunuyor olsa da bir katı belirleyici değildir, çünkü yaz saati uygulamasının mucidinin Benjamin Franklin olmadığı bir dünya hayal etmek kolaydır. Gerçek mucitten başka birisinin yaz saati uygulamasının mucidi olmuş olabileceğini söylemek saçma değildir, ama Benjamin Franklin'den başka birisinin Benjamin Franklin olmuş olabileceğini söylemek saçmadır. Bu sebeplerden dolayı "Benjamin Franklin" bir katı belirleyicidir ama "yaz saati uygulamasının mucidi" katı değildir.

Kripke, katı belirleyiciler kavramını ortaya koyduktan sonra özdeşlik ifadelerini incelemeye koyulur. Ona göre terimlerden birinin katı olup diğerinin katı olmadığı özdeşlik ifadeleri genellikle

zorunlu olarak doğru değildir, yanlış oldukları ortaya çıkabilir. Yani “Benjamin Franklin, yaz saati uygulamasının mucidiyle özdeşdir.” cümlesi doğrudur ancak yalnızca olumsal olarak doğrudur. Onun yanlış olduğu bir dünya hayal edebiliriz. Ama, der Kripke, özdeşlik ifadesinin her iki tarafı da katıysa, ifade eğer doğruysa zorunlu olarak doğru olmalıdır. Yani, “Samuel Clemens ile Mark Twain özdeşdir.” ifadesi zorunlu olarak doğrudur, çünkü Samuel Clemens’in var olduğu, Mark Twain’in de var olduğu ancak bunların aynı kişi olmadığı bir dünya olamaz. Benzer bir durum, türleri adlandıran sözcükler için de geçerlidir. Su, H_2O ile özdeşdir ve iki ifade de katı olduğundan dolayı bu özdeşlik zorunlu olmak durumundadır. İşte bunun zihin-beden sorunuyla ilgisi şudur: Eğer özdeşlik ifademizin sol tarafında bir zihinsel durum tipine katı bir şekilde gönderimde bulunan bir ifade varsa ve sağ tarafında da bir beyin durumu tipine katı bir şekilde gönderimde bulunan bir ifade varsa, o zaman cümlemiz eğer doğruysa zorunlu olarak doğru olmak durumundadır. Yani, eğer acılar gerçekten C-lifi uyarılmalarıyla özdeşse, “Acı = C-lifi uyarılması” ifadesi zorunlu olarak doğru olurdu, tabii eğer doğruysa. Ama bu açıkça zorunlu bir şekilde doğru değildir. Çünkü eğer acılar ve C-lifleri uyarılmaları arasında çok sıkı bir ilişki olsa bile, buna rağmen bir acının ona eşlik eden bir C-lifi uyarılması olmadan var olabileceğini veya bir C-lifi uyarılmasının ona eşlik eden bir acı olmadan var olabileceğini tasavvur etmek gayet kolaydır. Ama eğer bu doğruysa özdeşlik ifademiz zorunlu olarak doğru değil demektir ve eğer zorunlu olarak doğru değilse, doğru bile olamaz. Öyleyse yanlıştır. Ve acıların nörobiyolojik olaylarla özdeşleştirilmeleri için geçerli olan bu durum, herhangi bir bilinçli zihinsel durumun bir fiziksel olaylarla özdeşleştirilmesi için de geçerli olacaktır.

7. John Searle: Çince Odası

Açıkça Güçlü YZ’ya karşı geliştirilmiş bir argüman da mevcut yazar tarafından öne sürülmüştür. Bu argümanın stratejisi, herhangi bir

zihin teorisini test etmek için kişinin kendi birincil deneyimlerine başvurmasıdır. Eğer güçlü YZ doğru olsaydı, herkesin her bilişsel yetiyi yalnızca o bilişsel kapasiteyi simüle eden bilgisayar programını yürüterek edinebilmesi gerekirdi. Bunu Çince üzerinde deneyelim. Öyle ki, ben bir kelime dahi Çince bilmiyorum. Çince yazıları Japonca yazılardan ayırt edemem bile. Ama, hayal edelim ki ben Çince sembollerle dolu kutuların olduğu bir odaya kilitlenmiş olayım ve elimde de bana Çince sorulmuş soruları yanıtlamamı sağlayan bir kural kitabı, yani bir bilgisayar programı olsun. Bana, aslında soru olan ama benim soru olduklarını bile bilmediğim çeşitli semboller veriliyor; ben kural kitabına bakarak ne yapmam gerektiğini öğreniyorum; kutulardan sembolleri alıyorum, programdaki kural-lara uygun şekilde değiştiriyorum ve yanıt olarak yorumlanan gerekli sembolleri veriyorum. Çince anlamakla ilgili Turing Testini geçtiğimi düşünebiliriz, ama buna rağmen tek kelime Çince anlamıyorum. Ve eğer ki ben doğru bilgisayar programını yürüttüğüm için Çinceyi anlamış olmuyorsam, herhangi bir bilgisayar da programı yürüttüğü için Çince anlamış olmayacaktır, çünkü bende olmayıp bilgisayarda olan hiçbir şey yoktur.

İşlem yapmakla gerçek anlayış/idrak arasındaki farkı, İngilizce soruları yanıtlamanın benim için nasıl bir şey olduğunu düşünerek görebilirsiniz. Aynı odada olduğumu ve bana İngilizce sorulan soruları yanıtladığımı hayal edin. Dışarıdan bakıldığında, İngilizce ve Çince sorulara verdiğim yanıtlar eşit derecede güzeldir. İkisi için de Turing testini geçerim. Ancak içeriden bakıldığında devasa bir fark vardır. Bu fark tam olarak nedir? İngilizcede sözcüklerin ne anlama geldiğini anlarım; Çinceydeyse hiçbir şey anlamam. Çince yalnızca bir bilgisayarımdır.

Çince Odası Argümanı, Güçlü YZ projesini tam kalbinden vurdu. Onun yayınlanmasından önce yapay zekâya yöneltilen saldırılar genellikle insan zihninin, bilgisayarların sahip olmadığı ve edinemeyeceği belirli yetenekleri olduğu şeklindeydi. Bu her zaman tehlikeli bir stratejidir, çünkü birisi bilgisayarların yapamayacağı

belirli bir tür görev olduğunu söylediği anda, tam olarak o görevi yapan bir program tasarlamak çok çekici hâle gelir. Hatta bu birçok defa olmuştur. Bu her gerçekleştiğinde, yapay zekâyı eleştirenler bu görevin aslında o kadar da önemli olmadığını ve bilgisayarın başarılarının bir şey ifade etmediğini söylerler. Yapay zekânın savunucularıysa, haklı olarak, hedefin adil olmayan bir biçimde değiştirilip durduğunu hissederler. Çince Odası Argümanıysa tamamen farklı bir strateji benimsemiştir. Yapay zekânın insan bilişini taklit etmede tamamen başarılı olabileceğini varsayar. YZ araştırmacılarının Çince anlama veya herhangi başka bir konuda Turing testini geçebilecek bir program tasarlayabileceğini varsayar. Buna rağmen, konu insan bilişi olduğu sürece böylesine başarılar basitçe alakasızdır. Ve derin bir sebepten dolayı alakasızdırlar: Bilgisayar sembolleri manipüle ederek çalışır. Onun süreçleri tamamen sentaktik olarak tanımlanır, oysa insan zihni yorumlanmamış sembollerden daha fazlasına sahiptir, sembollere anlam atfeder.

Argümanda, bana daha kuvvetli görünen ama orijinal Çince Odası Argümanına göre çok daha az ilgi gören bir gelişme vardır. Orijinal argümanda sisteme sentaks ve hesaplama atfetmenin sorunlu olmadığını varsaymıştım. Ama eğer düşünürseniz göreceksiniz ki *hesaplama ve sentaks da gözlemciye-bağımlıdır*. Kişinin kendi zihninde hesap yaptığı durumlar hariç, doğada içkin veya orijinal hesaplamalar yoktur. İkiye iki ekleyip dört bulduğumda bu hesaplama gözlemciye-bağımlı değildir. Bunu kimin ne düşündüğünden bağımsız bir şekilde yaparım. Ancak cebimdeki hesap makinesine “ $2+2=$ ” girdiğimde o “4” gösterse bile hesaplama yapmaktan, aritmetikten veya sembollerden anladığı yoktur, çünkü herhangi bir şey hakkında hiçbir şey bilmez. İçsel olarak o yalnızca karmaşık bir elektronik devredir ve biz onu hesaplama yapmak için *kullanırız*. Elektriksel durum değişimleri makine için içkindir, ama hesaplamayı ona biz atfederiz. Hesap makinesi için geçerli olan, her türlü ticari bilgisayar için de geçerlidir. Hesaplamanın makinede olması, bilginin kitapta olması gibidir. Evet oradadır ama içkin değil, gözlemciye-bağımlı

hâldedir. Bu sebepten dolayı beynin dijital bir bilgisayar olduğunu keşfedemezsiniz, çünkü hesaplama doğada keşfedilmez, ona atanır. Öyleyse “Beyin dijital bir bilgisayar mıdır?” sorusu eksik bir şekilde tanımlanmıştır. Eğer “Beyin içkin olarak dijital bir bilgisayar mıdır?” diye soruyorsa, yanıt, hesaplamalar aracılığıyla düşünen bilinçli özneler hariç hiçbir şeyin içkin olarak dijital bilgisayar olamayacağıdır. Eğer “Beyne hesaplamalı bir yorum atfedebilir miyiz?” diye soruyorsa yanıt, herhangi bir şeye hesaplamalı bir yorum atfedebileceğimizdir.

Argümanı burada geliştirmeyeceğim ama en azından argümanın temel iskeletini bilmenizi istiyorum. Daha bütün bir ifadesi için *Zihnin Yeniden Keşfi*, bölüm 9. Bölüm’e bakın.

8. *Zombilerin Tasavvur Edilebilirliği*

En eski argümanlardan biri ve bir açıdan diğer argümanlardan bir kısmının altında yatan argüman şu şekildedir: Fiziksel olarak benimle her açıdan tamı tamına aynı olan, ancak zihinsel yaşantıdan tamamen yoksun bir varlık tasavvur etmek mümkündür. Argümanın bir versiyonuna göre benimle moleküler düzeyde bile tamamen aynı olan, fakat hiçbir zihinsel yaşantıya sahip olmayan bir zombinin var olması mantıksal olarak mümkündür. Felsefede zombi, tam olarak insan gibi davranan ama hiçbir zihinsel yaşantıya, bilince veya gerçek yönelimselliğe sahip olmayan bir sistemdir ve bu argüman der ki zombiler mantıksal olarak mümkündür. Ve eğer zombiler mantıksal olarak mümkün olsa dahi, yani, bir sistemin tüm doğru davranışlara ve doğru hesaplamalı mekanizmalara ve hatta doğru fiziksel yapıya sahip olup yine de zihinsel bir yaşantıya sahip olmaması mantıksal olarak mümkünse, davranışçı ve işlevselci analizler hatalıdır. Yani bu analizler bir zihne sahip olmak için mantıksal olarak yeterli koşulları ifade etmezler.

Bu argüman farklı biçimlerde ortaya konur. En erken çağdaş ifadelerinden biri Thomas Nagel’a aittir. Nagel der ki, “Bedenimin hem içten hem de dıştan, tam olarak şu an yaptığını yapıp, (tipik

olarak öz-bilinçli olan davranışlar dâhil olacak şekilde) davranışları üzerinde eksiksiz fiziksel nedenselliğe sahip olup yine de şu an deneyimlediğim zihinsel durumlara ve hatta herhangi başka zihinsel durumlara sahip olmadığını tasavvur edebilirim. Eğer bu gerçekten tasavvur edilebilir ise, zihinsel durumlar bedenın fiziksel durumundan ayrı olmak zorundadır.” Bu bir anlamda Descartes’ın argümanının simetriği gibidir. Descartes zihnimin bedenimden bağımsız olarak var olabileceğini tasavvur edebileceğimi savunmuştu, dolayısıyla zihnim bedenimle özdeş olamazdı. Ve bu argüman da bedenimin var olup tam olarak olduğu hâlde olmasının ancak zihninden yoksun olmasının tasavvur edilebilir olduğunu söyler, dolayısıyla zihnim bedenimle, bedenimin herhangi bir parçasıyla veya bedenimin işlevleriyle özdeş değildir.

9. Yönelimselliğin Bakış Açısına Tabi Yapısı

Henüz yönelimsellik kavramını argümanı eksiksiz bir şekilde ifade edebilmemi sağlayacak kadar ayrıntılı bir şekilde açıklamadım, dolayısıyla son argümanı yalnızca kısaltılmış bir formda sunabileceğim (bundan dolayı onu yarım bir argüman olarak adlandırıyorum). Ancak sizin yeterince açık bir fikir edinmenizi sağlayabileceğimi düşünüyorum. İnançlar ve istekler gibi yönelimsel durumlar dünyayı bazı açılardan temsil edip bazı açıları göz ardı eder. Örneğin, su içme isteği H_2O içme isteğiyle aynı değildir, çünkü birisi suyun H_2O olduğunu bilmeden, hatta suyun H_2O olmadığına inanmak suretiyle dahi, su içmek isteyebilir. Tüm yönelimsel durumlar yalnızca bazı bakış açısına tabi yapılar altında temsil edildikleri için tüm yönelimsel durumların bakış açısına tabi bir yapısı vardır diyebiliriz. Ama yönelimselliğin, işlevselciler tarafından sunulan tarzda nedensel bakış açısına tabi yapıdaki farklılıkları, açısal yapıdaki farklılıkları yakalayamaz, çünkü nedensellik bu türden bakış açısına tabi bir yapıya sahip değildir. Su her neye neden olursa, H_2O da o şeye neden olur; her ne suya neden olursa, H_2O ’ya da neden olur. Benim karşımdaki şeyin su olduğuna inancımın ve su içme isteğimin işlev-

seleciler tarafından nedensel terimler aracılığıyla sunulan analizi, bu inancı ve isteği benim bu şeyin H_2O olduğuna olan inancımdan ve H_2O içme isteğimden ayırt edemez. Oysa onlar açıkça ayırır, dolayısıyla işlevselcilik başarısız olur.

Ve bu argümanı, kişiye “Bu şeyin su olduğuna inanıyor musun? Bu şeyin H_2O olduğuna inanıyor musun?” diye sorarak yanıtlamazsınız, çünkü inançlar ve istekler hakkındaki sorunumuz bu sefer de *anlam* için ortaya çıkar. Bu kişinin “ H_2O ” ile bizim “ H_2O ” diyerek kastettiğimizi kastettiğini, “su” ile bizim “su” diyerek kastettiğimizi kastettiğini nasıl bilebiliriz? Elimizdeki yegâne şey davranışlar ve nedensel ilişkilerse, bunlar öznenin kafasındaki farklı anlamlar arasında ayırt etmede yeterli olmayacaklardır. Kısacası, alternatif ve birbiriyle tutarsız tercümeler, tüm nedensel ve davranışsal gerçeklerle tutarlı olacaktır.

Bu argümanın daha önce ifade edildiğini görmedim ve benim aklıma da bu kitabı yazarken geldi. 6. Bölüm’de açıklayacağım jargon ile özetlemem gerekirse, yönelimsellik özsel olarak bakış açısına tabi bir yapıya sahiptir. Tüm zihinsel temsiller belirli bir temsili açıdan yapılır. Nedenselliğin de açıları vardır, ancak bunlar temsili açılar değildir. Zihinsel kavramları nedensel terimlerle analiz edemezsiniz, çünkü yönelimsel olanın bakış açısına tabi yapısı, tercüme sürecinde kaybolur. Bundan dolayı yönelimsellikle ilgili ifadeler içlemsel, ancak A, B’ye neden oldu şeklindeki nedensellikle ilgili ifadeler kaplamsaldır. (Bu paragrafı anlamadıysanız endişelenmeyin. 6. Bölüm’de tekrar döneceğiz.)

II. YUKARIDAKİ ARGÜMANLARA MATERYALİST YANITLAR

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, işlevselciliğin, özdeşlik teorisinin ve Güçlü YZ’nın savunucuları, genel anlamda, yukarıdaki argümanları yanıtlayabileceklerini düşünüyorlardı (ilk defa burada ifade edilen sonuncu hariç). Bu konu hakkında devasa bir literatür mevcuttur

ve bu kitapta bu literatürü değerlendirmeyeceğim (Çince Odası Argümanına karşı İngilizce dilinde yayınlanmış yüzden fazla saldırı biliyorum ve hem İngilizce hem de başka dillerde bilmediğim onlarca saldırı daha olsa gerek). Ancak materyalizmi savunan argümanlardan bazıları epey yaygın ve geniş çevreler tarafından kabul görmektedir, bundan dolayı burada tartışılmayı hak ederler.

Nagel ve Jackson'a Yanıtlar

Nagel ve Jackson'a karşı materyalistler tarafından sunulan standart bir yanıt şu şekildeydi: İki argüman da neyin bilindiği üzerine kuruludur, yani ya birisinin yarasa fizyolojisi hakkında ne bilebileceği ya da Mary'nin renk algısının fizyolojisi hakkında ne bilebileceği. Dolayısıyla, iki argüman da üçüncü-kışı işlevsel veya fizyolojik fenomenler hakkındaki kusursuz bilginin bile bir şeyleri dışarıda bırakacağını iddia eder. Bu fenomenler hakkındaki kusursuz bilgi öznel, niteliksel, birinci-kışı deneyimsel fenomenleri dışarıda bırakacaktır. Buna verilecek yanıt, belirli bir tasvir altında neyin bilinip başka bir tasvir altında neyin bilinmediği üzerine kurulu olan her argümanın, iki tasvir tarafından tasvir edilen şeyler arasında bir özdeşlik olmadığını göstermekte yetersiz olacağını söylemektir. Yani, bariz bir örneği değerlendirecek olursak, düşünelim ki Sam suyun ıslak olduğunu biliyor, ancak H_2O 'nun ıslak olduğunu bilmiyor olsun. Şöyle bir durum hayal edelim: Birisi suyun H_2O ile özdeş olamayacağını savunsun, sebep olarak da Sam'in H_2O hakkında bilmediği bir şeyin var olduğunu, ama Sam'in su hakkında bu şeyi bildiğini gösterebilir. Zannediyorum ki herkes bunun kötü bir argüman olduğunu görebilir. Birisinin bir maddenin belirli bir tasviri altında (örneğin su olarak) bir şeyi biliyor olduğu ve aynı şeyi başka bir tasvir altında (örneğin H_2O olarak) bilmediği gerçeğinden yola çıkarak suyun H_2O olmadığını söyleyemeyiz.

Bu argüman Nagel ve Jackson'a karşı işe yarayacak mıdır? Paralel bir durum yaratmak adına birisi şunu savunabilir. Mary, örneğin, kırmızı nesnelerin X437B adlı nöron sürece neden olduğunu biliyor. Fakat Mary kırmızı nesnelerin bu türden kırmızı renk

deneyimlerine neden olduğunu bilmiyor. Bunu bilmiyor, çünkü asla kırmızı renk deneyimine sahip olmadı. Dolayısıyla sonuç da bu renk deneyiminin X437B süreçleriyle aynı olamayacağı olmalıdır. Bu argüman, su ve H₂O hakkındaki argüman kadar hatalıdır. Ve eğer ki Nagel ve Jackson argümanlarının bu şekilde yorumlanmasını amaçladılarsa, argümanlarının da benzer şekilde hatalı oldukları suçlamalarına maruz kalacaklardır.

Peki bu, Nagel ve Jackson'ı çürütür mü? Bence hayır. Argümanı bilgiyle ilgili bir argüman olarak ifade etmek mümkündür ve genellikle gerçekten de bu biçimde ifade ederler (hatta Jackson'ın argümanı sık sık "bilgi argümanı" olarak adlandırılır). Ancak bu argümanların asıl ifade ettiği şeyi, bir varlık hakkındaki bir şey belirli bir tasvir altında bilinip bir varlık hakkındaki aynı şey başka bir tasvir altında bilinmiyorsa, ilk varlığın ikinci varlıkla özdeş olamayacağını düşünürken yaptığımız hatayı yapmakla suçlayamayız. Argümanın asıl noktası yarasa uzmanının veya Mary'nin cehaletine başvurmak değildir. Argümanın asıl noktası, yarasa uzmanı ve Mary'nin bilgileri nesnel, üçüncü-kışı, fiziksel gerçeklerden ibaret olduğu sürece, zorunlu olarak bilgilerinin kapsamının dışında kalacak gerçek fenomenlerin var olduğudur. Bu gerçek fenomenler sırasıyla renk deneyimleri ve yarasanın hisleridir ve bunlar öznel, birinci-kışı ve bilinçli fenomenlerdir. Mary'nin durumunda sorun yalnızca belirli bir fenomenle ilgili *malumat* eksikliği değil; daha ziyade, onun henüz sahip olmadığı belirli bir tür *deneyim*dir. Ve bu deneyim, bir birinci-kışı öznel fenomen, üçüncü-kışı nesnel nöronal ve işlevsel eşlenikleriyle özdeş olamaz. Epistemoloji ile, malumat ile ilgili nokta yalnızca altta yatan ontolojik farklılığa ulaşmak için bir yol teşkil eder. Benzer şeyler Nagel'in yarasa örneği için de söylenebilir. Sorun yarasa araştırmacısının malumat eksikliği değildir; hatta araştırmacı, kusursuz üçüncü-kışı malumatına dahi sahip olabilir. Onda eksik olan şey yarasanın sahip olduğu deneyim; o yarasanın bilincinde meydana gelen türden fenomenlere sahip değildir. Yani, iki argüman da epistemikmiş gibi ifade edilse de bence aslında doğru bir şekilde

yorumlandıklarında ontolojiklerdir ve bu yüzden bahsettiğimiz itiraza maruz bırakılamazlar.

Argümanların mantıksal formu şu şekildedir: Belirli birtakım varlıklarla bir ilişki içindeyim, misal renk deneyimlerimle. Yarasa da belirli birtakım varlıklarla bir ilişki içerisinde, yani onun deneyimleri ve yarasa olmanın nasıl bir şey olduğuyla. Dünyanın eksik olan üçüncü-kşi tasviri bu varlıkları dışarıda bırakıyor, öyleyse bu tasvir eksiktir. Mary ve yarasa uzmanı örnekleri bu eksikliği göstermenin yollarıdır sadece.

İndirgemenin her biçimiyle ilgili gerçek sorun, göreceğimiz üzere, onların şu soruyla karşı karşıya kalmasıdır: Ortada iki fenomen mi var, yoksa bir mi? Su’yu düşünürsek, gerçekten ortada yalnızca tek bir fenomen var. Su tamamen H_2O moleküllerinden oluşuyor. Ortada iki farklı şey, su ve H_2O molekülleri yok; yalnızca tek bir şey var, su, o da tamamen H_2O moleküllerinden oluşuyor. Ancak konu zihnin bilinç ve yönelimsellik gibi özelliklerini beynin hesaplamalı veya nörobiyolojik durumlar gibi özellikleriyle özdeşleştirmek olduğunda, elimizde iki özellik olması gerekiyormuş gibi görünüyor, çünkü zihinsel fenomenler, yalnızca belirli bir insan veya hayvan özne, bir “ben” tarafından deneyimlendikleri sürece var olmaları bakımından birinci-kşi ontolojiye sahipler. Ve bu da onları, herhangi bir üçüncü-kşi ontolojiye, herhangi bir deneyimleyen öznenen bağımsız şekilde var olma hâline indirgenemez kılıyor. Tüm bu argümanların asıl noktası, aslında bu türden indirgemelere karşı birinci-kşi ontoloji ile üçüncü kşi arasındaki farka dikkat çekmek.

Kripke’ye Katı Belirleyiciler Hakkında Yanıtlar

Kripke’nin katı belirleyiciler hakkındaki argümanına sıkça verilen bir yanıt, onun örnek özdeşlik iddialarını çürütmediği yönündedir. Bu yanıtın altında yatan fikir, onun tip özdeşliklerine karşı geçerli olup örnek özdeşliklerine karşı geçerli olmayacağıydı. Yani, genel anlamda bir C-lifinin acı olmadan ateşlenebileceğini ve bir acının

C-lifi ateşlenmeden var olabileceğini tasavvur edebiliyor olsak bile, tam olarak bu durum için, yani bu belirli C-lifi ateşlenmesi örneği için, tam olarak bu C-lifi ateşlenmesine acı hissetmeden ve tam olarak bu acıya bu C-lifi ateşlenmeleri olmadan sahip olamazdım. Bu Kripke'nin argümanını yanıtlıyor mu? Ben öyle olduğunu düşünmüyorum. Eğer bu deneyimin gerçekten iki şeye, yani acı hissine ve C-lifi ateşlenmelerine sahip olduğunu kabul ederseniz, o zaman öyle görünüyor ki Kripke'nin argümanı sınavı geçecektir. Tam olarak bu hisse onunla ilişkili C-lifi ateşlenmeleri olmadan sahip olabilir ve tam olarak bu C-lifi ateşlenmelerine onlarla ilişkili hisler olmadan sahip olabilirdim. Elbette hissin ve C-lifi ateşlenmesinin özdeşliği ile ilgili bir kriter yaratarak, birlikte meydana gelmelerini gerektirerek, sorunu basitçe yamayabiliriz. Yani, eğer bu acıyı tam olarak olduğu acı yapan şey, kısmen onun bu C-lifi ateşlenmeleriyle birlikte meydana gelmesiyle ve bu C-lifi ateşlenmelerini tam olarak oldukları C-lifi ateşlenmeleri yapan şey, kısmen onların tam olarak bu acıyla birlikte meydana gelmeleriyle, bu acı ve bu C-lifi ateşlenmeler arasında zorunlu bir özdeşliğe sahip olabiliriz. Ancak, hâlâ örnek özdeşliğin hedefine ulaşmış olmayız, çünkü şimdi de bir tür nitelik düalizmine sahip olmuş oluruz. Dediğimiz şey, tek bir varlığın hem nesnel C-lifi ateşlenme özelliklerine hem de öznel acı verici özelliklere sahip olduğudur. Bu noktaya dördüncü bölümde geri döneceğim.

Aslında, ilişkileri, hatta nedensel ilişkileri, ne dereceye kadar duyumların özdeşlik kriterleri olarak kullandığımız çok açık değildir. Farz edelim ki bir acı hissediyorum ve diyelim ki onun da belirli bir nedeni var. Ancak yine farz edelim ki, tam olarak bu acıyı hissederken, deneyim devam ediyor, ancak başlangıçtaki neden kaybolup yerini yeni bir nedene bırakıyor. Böyle bir durumda, devamlı bir duyuma sahip olmama rağmen nedenleri değiştiği için iki ayrı acıya sahip olduğumu mu söylememiz gerekir? Yoksa tek, devamlı bir acıya sahip olduğumu, ancak onun ilk kısmının bir nedeni, ikinci kısmının başka bir nedeni olduğunu mu söylemeliyiz? Ben gündelik

dilin bu sorunu bizim için çözebileceğini düşünmüyorum. Bir karar vermek durumundayız. Ancak anlaşılması gereken mühim nokta, acıların durumunda, bir tarafta gerçek deneyimle, diğer tarafta nörobiyolojik alt yapı arasında bir ayrım yapmamız gerektiridir. Bu bariz noktanın materyalist felsefeciler tarafından ne denli dirence maruz bırakıldığını size anlatamam.

Searle'ün Çince Odası Argümanına Yanıtlar

Çince Odası hakkında tartışmaya devam etmeye çekiniyorum, çünkü onu zaten birçok yerde tartıştım. Ancak bu kitap için ona karşı geliştirilen standart argümanların yetersizliklerini göstermek iyi olacaktır. Beni şaşırtan bir şekilde, Çince Odasına karşı standart argüman benim “Sistemler Yanıtı” olarak adlandırdığım argümandır. Sistemler Yanıtının ana fikri, odadaki adam Çince anlamıyor olsa da adamın odadan, kural kitaplarından, pencerelerden, kutulardan, programdan, vb. oluşan daha büyük sistemin yalnızca bir parçası olduğu ve adamın değil de bütün sistemin Çince anlıyor olduğu. Birisinin bana söylediği gibi, bir bütün olarak oda Çince anlıyor. Bu yanıtın tam olarak niçin yetersiz olduğunu söylemek önemlidir. Eğer ki, benim odada neden Çince anlamadığımı sorarsanız, yanıt benim Çince sembollerin ne olduğunu hiçbir şekilde bilemiyor oluşumdur. Sentaksa sahibimdir, ancak semantikten yoksunumdur. Ama, öyleyse, eğer benim sentakstan semantiğe ulaşma şansım yoksa, bütün olarak odanın da yoktur. Odanın sembollere anlam atama konusunda benim sahip olmadığım bir kaynağı yoktur. Bunu düşünce deneyine bir ekleme yaparak göstermiştim. Benim odadan kurtulup açık havada çalıştığımı hayal edin. Tüm hesaplamalarımı kafadan yapıyorum, programı ve veri tabanını ezberliyorum. Benim açık bir arazinin ortasında çalıştığımı dahi hayal edebiliriz. Tüm bunlara rağmen, Çince anlama şansım yoktur, bende alt sistemlerden birinin de Çince anlama şansı yoktur, benim herhangi bir özelliğimin de Çince anlama şansı yoktur, çünkü sembollere anlam atamamı sağlayacak herhangi bir şey ne bende ne

alt sistemlerimden birinde ne de dâhil olduğum daha büyük sistemlerin birinde vardır. Sembolleri manipüle etmek bir şeydir, onların anlamını bilmek başka bir şey. Bilgisayarlar sembol manipülasyonu ile tanımlanır ve sembol manipülasyonu kendi başına ne anlamı teşkil eder ne de anlam için yeterlidir.

Sentaks ve semantik arasındaki ayrım bu kitabın kalanındaki argüman için o kadar önemlidir ki, burada hakkında bir şeyler daha söylemek isterim. İnsanlar arası dilsel iletişiminin mümkün olması için dilin var olması gerekir. Bir dil genellikle sözcükler olan sembollerden ve bu sembollerin cümleler oluşturacak şekilde birleşmesinden oluşur. Bu öğelerin, sembollerin, sözcüklerin, cümlelerin hepsi bir sentaksa yani sözdizimine dayanan yapılardır. Ancak dil yalnızca bu öğeler anlamlıysa – anlam taşıyorlarsa – çalışır. Ama anlam nedir? Felsefi, dilbilimsel ve psikolojik literatürde anlam hakkında birçok açıklama mevcuttur. Benim bunlardan hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu hakkında belirli fikirlerim var ama bu argüman için bu tartışmalar önemli değildir. Anlam hakkındaki aklı başında her açıklamanın tamamen soyut sentaktik varlıklar olarak semboller ile o sembollere atanan anlamlar arasındaki ayrımı tanıması gerekir. Sembollerin anlamlarından ayırt edilmesi gerekir. Örneğin, eğer Almanca bir cümle yazarsam, “*Es Regnet*”, sayfada sözcükler ve dolayısıyla sentaktik nesneler göreceksiniz, ama Almanca bilmiyorsanız yalnızca sentaksın farkında olacaksınız, semantiğin değil. Bu durumda benim Çince Odasında içinde bulunduğum durumda olacaksınız, yani hesaplamalı sistemin sentaksının farkında olduğum ama onların ne anlama geldiğini bilmediğim durumda.

Zombilerin Tasavvur Edilebilirliğine Yanıtlar

Zombi argümanı hakkında birçok tartışma mevcuttur. Yanıtlardan biri basitçe aynı bizim gibi davranıp hiçbir zihinsel yaşantıya sahip olmayan zombilerin tasavvur edilebileceğini reddetmekle ilgilidir. Bu umut verici bir strateji gibi görünmemektedir, çünkü tam olarak benim gibi olan ama bilince sahip olmayan bir makine hayal etmek

sezgisel olarak son derece kolay görünür. Daniel Dennett bu stratejiyi işte şu analogi ile destekler: Birisinin çıkıp da her açıdan aynı mıknatıs gibi davranan demir çubuklar olduğunu ama onların mıknatıs değil de zıknatıs olduğunu söylediğini hayal edin. Dennett’a göre böyle bir şey tasavvur edilemez, çünkü bu durumda zıknatıslar aslında mıknatıs olurdu. Benzer şekilde, her açıdan bilinçli bir özne gibi davranan bir makine de bilinçli bir öznedir. Zıknatıslar mıknatıstır ve zombiler bilinçli öznelerdir.

Bu analogi işe yaramaz. Zıknatısın uygun bir tasviri onun bir mıknatıs olmasını *gerektirir*, ama fiziksel bir sistemin hiçbir üçüncü-kişi tasviri onun bilinçli durumlara sahip olmasını gerektirmez, çünkü ortada iki farklı fenomen vardır, üçüncü-kişi davranışsal, işlevsel ve nörobiyolojik yapılar ile birinci-kişi bilinçli deneyimler.

Zombi argümanına karşı duyduğumuz bir diğer yanıt ise, eğer doğruysa söz konusu argümanın bilinci bir epifenomen hâline getireceğidir. Aynı davranışa bilinç olmadan sahip olabiliyor olsaydınız, bilinç hiçbir iş yapmıyor olurdu. Bu yanıt bir yanlış anlaşılma üzerine kuruludur. Zombi argümanının ana fikri birine diğeri olmadan sahip olmanın mantıksal olarak mümkün olduğunu göstererek bir tarafta bilincin, diğer tarafta davranışın ve nedensel ilişkilerin, farklı fenomenler olduğunu göstermektir. Ancak bu mantıksal imkân gerçek dünyada bilincin hiçbir iş yapmadığını göstermez. Bir analogi: Benzinin yanması araba hareketiyle aynı şey değildir, çünkü biri olmadan diğeri de olabileceği tasavvur edilebilir. Ama arabaların benzin olmadan, hatta herhangi bir yakıt olmadan hareket edebileceğinin mantıksal olarak mümkün olduğu gerçeği, benzinin ve diğer yakıtların epifenomenler olduğunu göstermez.

III. SONUÇ

Bu argümanlar hakkında ne demeliyiz? Felsefede geriye doğru bir adım atıp meselelere daha geniş bir entelektüel ve tarihî perspektiften bakmak önemlidir. Neden birçok filozof, gerçekten bilinçli

düşüncelere ve hislere sahip olduğumuz; inançlar, umutlar, korkular ve istekler gibi gerçek yönelimsel durumlara sahip olduğumuz; bunlara beyindeki süreçlerin neden olduğu ve kendilerinin de nedensel olarak işlev gördüğü ve onların gerçek dünyanın gerçek içkin parçaları ve sindirim veya büyüme yahut safra salgılanması kadar biyolojik yaşamımızın birer parçası oldukları gibi belirli sağ duyuşsal iddiaları reddetmeye isteklidir? Yanıtı tarihte aramamız gerek. Düalizmin başarısızlıkları ve fiziksel bilimlerin başarısı birlikte alındığında bize, öyle ya da böyle, gerçek dünya hakkında söylenecek her şeyin tamamen materyalist terimlerden oluşan bir açıklamasını sunabilmemiz gerektiğini hissettirir. Bazı indirgenemez *zihinsel* fenomenlerin varlığı buna uyum sağlamaz ve entelektüel olarak iticidir. Sindirilemezdir. İnsanların bu sorunlara biyolojik yaşamımızın başka kısımları söz konusu olduğunda sahip olmadığına dikkat çekerim. Kimse diğer biyolojik fenomenleri başka bir şeye indirgeme zorunluluğu hissetmez. Örneğin kimse, baş parmaklarının varlığı hakkında bir sorun olduğunu, başparmakların tamamen tutma davranışıyla tanımlanacağı işlevselci bir analiz yapmamız gerektiğini düşünmez. Filozofların acılar hakkında endişelenip başparmaklar hakkında endişelenmemelerinin sebebi, acıların sağduyulu anlayışa göre indirgenemez bir özel, öznel, niteliksel yönü olmasıdır ve endişelerinin temel motivasyonu da bu sorunu çözmektir elbette.

İncelediğimiz tarih içerisinde bilinç ve yönelimsellik arasında bir ayrım yapıldı. Birçok filozof, bilincin işlevselci bir açıklamasının olmadığına katılmaya istekli olup, yine de yönelimselliğin işlevselci bir indirgemeye tabi olduğunu ve zihnin hesaplamalı açıklamasının bize güzel ve bilimsel olarak kusursuz bir indirgeme sunduğunu savunmak istediler. Zaten bilimsel olarak konu dışı olan bilinci boş verin. Zihinle ilgili önemli olan, onun bilgi işleme kapasitesidir ve modern bilgisayar sonunda zihnin bilgi işleme kapasitelerini anlamamız için doğru modeli edinmemizi sağlamıştır. Bilincin bir tarafa alınmak suretiyle yönelimselliğe odaklandığımız bu modern

materyalizm kavrayışı, Çince Odası'na diğer argümanlara göre neden çok daha fazla saldırı olduğunu açıklar. Çince Odası Argümanı işlevselci-hesaplamacı açıklamanın temelindeki fikri, yani doğru girdi-çıkıtlı ilişkilerine ve bu ilişkilere ortam sağlayan doğru programa sahip olursanız yönelimsellik ile ilgili sahip olunacak her şeye sahip olacağınız düşüncesini tehdit etmiştir. Bu argüman insanda iki şeyin gerçekleştiğini göstermiştir, birisi insanın düşünürken farkında olduğu gerçek semboller, ikincisi de bu sembollere atadığı anlam veya yorum yahut mana.

İşte, indirgemeyle ilgili sorun her zaman budur. Ortada iki fenomen mi var yoksa yalnızca bir mi? Eğer ki iki gerçek fenomen varsa, bir yanlışlık yapmadan birinin varlığını reddetmenin bir yolu yoktur, birini diğerine ontolojik olarak indirgemenin bir yolu yoktur.

Bu durumda ne yapabiliriz? Düalizme geri dönmeye mecbur muyuz? Eğer materyalizm, alt etmek için tasarlandığı geleneksel düalizme ikna edici bir alternatif sunmayı başaramadıysa, neden düalizme geri dönmeyelim ki? Ve bilincin ve yönelimselliğin indirgenemez olduğunu söylerken zaten kapalı bir şekilde düalizmi kabul etmiyor muyuz?

Bence asıl sorunlarımız içinde bulunduğumuz kavramsal kafa karışıklıklarından kaynaklıdır ve bunları gelecek bölümde çözmeye çalışacağım.

Bu bölümü kasvetli bir entelektüel hâletiruhiyesi içerisinde bitiriyoruz: Ne düalizm ne de materyalizm kabul edilebilirdir ve buna rağmen bize tek seçeneklermiş gibi sunuluyorlar. Dahası, hem düalizmin hem de materyalizmin söylemeye çalıştığı şeylerin doğru şeyler olduğunu tüm bunlardan bağımsız olarak biliyoruz. Materyalizm dünyanın tamamen kuvvet alanlarındaki fiziksel parçacıklardan oluştuğunu söylemeye çalışıyor. Düalizm ise, başta bilinç ve yönelimsellik olmak üzere, dünyanın indirgenemez ve elenemez zihinsel yönleri olduğunu söylemeye çalışıyor. Ama eğer iki görüş de doğruysa, onları ifade etmenin, onları tutarlı hâle getirecek bir

yolu olmalıdır. Geleneksel kategoriler göz önüne alındığında onların nasıl tutarlı olabileceğini idrak etmek kolay değildir; çünkü materyalizm bu şekilde ifade edildiğinde indirgenemez fiziksel olmayan fenomenlerin var olamayacağını ima ediyor gibi görünür; düalizm de bu şekilde ifade edildiğinde maddesel fenomenlere ek olarak indirgenemez fiziksel-olmayan zihinsel fenomenlerin olması gerektiğini ima ediyor gibi görünür. Bu konuları gelecek bölümde daha ayrıntılı biçimde inceleyeceğiz ve bu görüşleri tutarlı hâle getirmek için geleneksel söz dağarcığımızın arkasındaki varsayımlardan vazgeçmemiz gerektiğini göreceğiz.

İleri Okuma için Öneriler

- Block, N., "Troubles with Functionalism," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis: University of Minnesota Press, vol. 9 (1978): 261–325. Yeniden basım: Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 268–305.
- Jackson, F., "What Mary Didn't Know," *Journal of Philosophy*, vol. 83 (1986): 291–295; bir de "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly*, vol. 32 (1986): 127–136.
- Kripke, S. A., *Naming and Necessity* [Adlandırma ve Zorunluluk], Cambridge MA: Harvard University Press, 1980, Kitabın içinden seçkiler: Chalmers, D. ed., *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002, 329–332.
- McGinn, C., "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions," Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 156–158.
- Nagel, T., "Armstrong on the Mind," Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 200–206.
- Nagel, T., *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Nagel, T., "What Is It Like to be a Bat? [Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?]" *Philosophical Review*, vol. 83 (1974): 435–450, Yeniden basım:

Chalmers, ed., *The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002.

Searle, J. R., "Minds, Brains and Programs," in *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), 417–424, Yeniden basım: O'Connor, T. and D. Robb, *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, London: Routledge, 2003, 332–352.

Searle, J. R., *Minds, Brains and Science*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind* [Zihnın Yeniden Keşfi], Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

4. BÖLÜM

BİLİNÇ, BİRİNCİ KISIM

Bilinç ve Zihin-Beden Sorunu

Son bölümü felsefede sık sık karşılaşılan türden, görünürde çelişkili olan bir durumla noktalamıştık. Bir tarafta son derece ikna edici görünen bir görüşü kabul ediyoruz – evren maddeseldir – fakat bu görüş, vazgeçemediğimiz başka bir görüşle – zihinlerin varlığı ile – tutarsızdır. Bu durum felsefede tekrar tekrar gerçekleşir. Yedinci bölümde özgür-irade sorununun da aynı türden bir çatışma veya çelişki içerdiğini göreceğiz: Tüm olayların nedensel olarak belirlenmiş olduğunu düşünürüz, ama özgürlüğü deneyimleriz. Felsefenin diğer dallarında da benzer çelişkiler ortaya çıkar. Etikte nesnel ahlaki gerçeklerin olması gerektiğini hissederiz ama bir yandan da ahlak konusunda bu türden bir nesnelliğin var olamayacağını hissederiz. Bazıları felsefedeki bu çelişkileri çıldırtıcı bulur. Benim gibi diğerleriye onları eğlenceli ve merak uyandırıcı bulur.

Bu bölümde zihin ve maddeyle ilgili çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışacağım.

I. DÖRT HATALI VARSAYIM

Bu kitapta şimdiye kadar çoğunlukla başka insanların görüşleriyle ilgilendim. Genel durumu tarif etmeye çalıştım, kendi görüşümü yalnızca genel durumun parçası gibi gördüğüm yerlerde araya sokuşturdum. Hatta aslında yetersiz bulmama rağmen kabul edilmiş terminolojiyi de kullandım. Bu bölümde size “zihin-beden sorunu” hakkında gerçekten ne düşündüğümü söyleyeceğim. İlk adım olarak geleneksel terminolojiyi ve bu terminolojiyle birlikte gelen varsayımları kabul etmememiz gerektiğini önermek istiyorum. “Zihin” ve “beden” gibi, “zihinsel” ve “maddesel” ya da “fiziksel” gibi ifadelerle birlikte, zihin-beden sorunu hakkındaki tartışmalarda kullanıldıkları şekilleriyle “indirgeme”, “nedensellik” ve “özdeşlik” gibi ifadeler, karşılaştığımız zorlukların çözülmesi için araçlar değildir, bilakis mevzubahis zorlukların kaynağıdır. Benim zihin-beden sorununa çözümüm bu varsayımlara ters olduğu için, onları açık bir şekilde gözler önüne sermek istiyorum (ön yorumlarımı parantez içinde belirteceğim). Sorgulamamız gereken dört varsayım vardır.

Birinci Varsayım. Zihinsel ile Fiziksel Arasındaki Ayrım.

“Zihinsel” ve “fiziksel” sözcüklerinin birbirini dışlayan ontolojik kategorileri adlandırdığı varsayılr. Eğer bir şey zihinselse aynı açıdan fiziksel olamaz. Eğer fizikselse aynı açıdan zihinsel olamaz. Zihinsel olarak zihinsel olan, fiziksel olarak fiziksel olanı dışlar.

(Bu, tüm tartışmayı başlatan temel varsayımdır. Eğer dünyayı en temelde fiziksel olarak düşünüyorsak zihnin buna uyum sağladığını nasıl düşünebiliriz? Bu varsayımı reddettiğini düşünen insanların standart bir hamlesi, zihinsel olanı fiziksel olana *indirgeyebileceğimizi* söylemektir. Zihinsel olan, fiziksel olandan başka bir şey değildir. Onlar şu ya da bu şekilde düalist ikiliğin üstesinden gelebildiklerini düşünürler, ama aslında düalizmin en kötü yönünü kabul etmiş olurlar. Zihinsel olanın fiziksel olduğunu söylediklerinde,

zihinsel olarak zihinsel olanın fiziksel olarak fiziksel olduğunu söylüyor olmazlar. Zihinsel olarak zihinsel olanın var olmadığını, ortada fiziksel olandan başka bir şeyin olmadığını söylerler. Bu can alıcı bir nokta ve bu noktaya geri döneceğim.)

İkinci Varsayım. İndirgeme Kavramı.

Bir türden fenomenin başka bir türe indirgendiği indirgeme kavramı genellikle berrak, açık ve sorunsuz olarak kabul edilir. A'ları B'lere indirgediğinizde A'ların B'lerden ibaret olduğunu gösterirsiniz. Örneğin maddesel nesneler moleküllere indirgenebilirlerdir, çünkü maddesel nesneler molekül yığınlarından ibarettirler. Benzer bir şekilde, eğer bilinç beyin süreçlerine indirgenebilirse, bilinç beyin süreçlerinden ibarettir.

(İndirgeme modeli doğa bilimlerinden gelir. Nasıl ki bilim maddesel nesnelerin parçacık yığınlarından ibaret olduğunu gösterdi, aynı şekilde bilim bilincin başka bir şeyden ibaret olduğunu gösterecek – nöron ateşlenmeleri veya bilgisayar programları bunun en gözde adaylarıdır. Daha sonra göreceğiz ki, indirgeme kavramı birden fazla açıdan muğlaktır. İndirgenen fenomenin bir illüzyon olduğunu göstererek onu ortadan kaldıran indirgemeler ile – örneğin gün batımları, onların Dünya'nın dönmesiyle oluşan illüzyonlar olduğunun gösterilmesiyle ortadan kaldırılmıştır – gerçek bir fenomenin dünyada nasıl gerçekleştirildiğini gösteren indirgemeler arasında – örneğin maddesel nesneler moleküllere indirgenir, ama bu nesnelerin var olmadığını göstermez – bir ayrımı ihtiyaç duyacağız. Nedensel indirgemeler ile ontolojik indirgemeler arasında bir ayrımı da ihtiyaç duyacağız.)

Üçüncü Varsayım. Nedensellik ve Olaylar.

Nedenselliğin hep zaman içerisinde sıralı ayırık olaylar arasında bir ilişki olup, nedenin sonucu öncelediği neredeyse evrensel olarak kabul edilmektedir. Bir olay, neden, başka bir olaydan önce gelir,

yani sonuçtan. Neden-sonuç ilişkisinin belirli örnekleri evrensel ve nedensel bir yasayı örnekliyor olmalıdır.

(İlk ve üçüncü varsayımların dolaysız bir sonucu, eğer beyindeki olaylar zihinsel olaylara neden oluyorsa, bunun düalizme yol açacağıdır. Beyindeki olay [fiziksel] bir şeydir. Zihinsel olay başka [zihinsel] bir şeydir.)

Dördüncü Varsayım. Özdeşliğin Şeffaflığı.

Özdeşliğin de indirgeme gibi sorunsuz olduğu kabul edilmektedir. Her şey kendisiyle özdeşdir ve başka hiçbir şeyle özdeş değildir. Özdeşliğin paradigmatik örnekleri nesne özdeşlikleri ve oluşma özdeşliklerdir. İlkinin bir örneği: Bir nesne, Akşam Yıldızı, başka bir nesneyle özdeşdir, yani Sabah Yıldızı ile. Oluşma özdeşliğine bir örnek: Su, H₂O molekülleriyle özdeşdir, çünkü her su kütlesi H₂O'dan oluşur.

(Özdeşlik kavramını tartışmaya katmaktaki fikir, Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olduğunu veya suyun H₂O olduğunu keşfettiğimiz şekilde belki zihinsel bir durumun da beynin nörofizyolojik bir durumuyla özdeş olduğunu keşfedebileceğimizdir.)

Ben bu varsayımların devasa kafa karışıklıkları içerdiğini düşünüyorum. Yöntemim onlara kafadan saldırmak olmayacak, en azından şimdilik. Önce bilincin beyin süreçleriyle arasındaki ilişkiye, yüzlerce yıllık gerekçeye sahip bir kafa karışıklığımız yokmuşçasına naif bir şekilde yaklaşmak istiyorum. Sonra, zihin ve beden arasındaki ilişkileri açıkladıktan sonra, geri dönüp bu varsayımların oldukları halleriyle neden bizim gerçekler hakkında berrak bir resme sahip olmamızı engellediğini ve neden ciddi bir düzeltmeye ve gözden geçirmeye ihtiyaç duyduklarını açıklayacağım.

II. ZİHİN-BEDEN SORUNUNUN ÇÖZÜMÜ

Benim felsefedeki yöntemim, bir sorunun tarihini ve sorunla ilgili geleneksel düşünme yollarını unutmak ve yalnızca bildiğimiz şekil-

leriyle olguları ifade etmeye çalışmaktır. Bu yöntemi nispeten basit bir örnek üzerinde deneyelim. Bilince odaklanıp yönelimselliği başka bir bölümde değerlendireceğiz. İşte: Şu an susamış hissediyorum. Aşırı bir susuzluk değil, yalnızca bilinçli, orta-kuvvette bir su içme isteği. Böylesine bir his, tüm bilinçli durumlar gibi, yalnızca bir insan veya hayvan özne tarafından deneyimlendiği sürece var olur ve bu anlamda öznel veya birinci-kişî bir ontolojiye sahiptir. Benim susuzluğum gibi hislerin var olmaları için bir özne, susamış olan bir “ben” tarafından deneyimlenmeleri gereklidir. Ama bu öznel susuzluk hissi dünyanın geri kalanına nasıl uyum sağlar? Israr etmemiz gereken ilk nokta susamışlığımın gerçek bir fenomen, gerçek dünyanın bir parçası olduğu ve davranışımda nedensel olarak işlev gördüğüdür. Eğer şu an su içersem bunun nedeni susamış olmamdır. Fark etmemiz gereken sonraki noktaysa, susamışlık hissime tamamen beynimde gerçekleşen nörobiyolojik süreçlerin neden olduğudur. Eğer ki sistemimde yeterince su yoksa, bu eksiklik birtakım karmaşık nörobiyolojik fenomeni tetikler ve tüm bunlar da susamışlık hissime neden olur (bu arada, bilinçli durumlarımıza neden olanın beyin süreçleri olduğunu kabul etmeye karşı garip bir çekimserlik vardır. Bazı yazarlar bunu söylemekten kaçınır ve beynin bilinci “meydana getirdiğini” söylerler; diğerleriye beynin bilincin “koltuğu” olduğunu söyler. Bilincin beyne bağlı olduğunu onaylayan biri ise, aradaki ilişkinin “gönül rahatlığıyla nedensel olarak adlandırılamayacağını” söyler.). Peki bu susamışlık hisleri tam olarak nedir? Nerede ve nasıl var olurlar? Beyinde gelişen bilinçli süreçlerdir ve bu anlamda nöronlardan ve sinapslardan daha yüksek bir düzeyde olsalar da beynin özellikleridirler. Bilinçli susamışlık hissi beyin sistemimde gelişen bir süreçtir.

Şeylerin gerçekte nasıl olduklarından ziyade nasıl olabilecekleri hakkında muğlak bir şekilde konuşuyormuşum gibi olmaması için, beyin süreçlerinin susamışlık hislerine nasıl neden olduğu hakkında ne bildiğimizi özetleyerek tüm meselenin gerçek dünyayla bağlantısını göstereyim. Bir hayvanın sisteminde su eksikliği olduğunu

düşünün. Bu eksiklik sisteminde bir “tuz dengesizliğine” neden olur, çünkü su ve tuz arasındaki oran, tuz yönüne doğru aşırıya kaçmıştır. Bu durum böbreklerde belirli faaliyetleri tetikler. Böbrekler rennin salgılar ve rennin de anjiyotensin 2 adı verilen bir madde sentezler. Bu madde hipotalamusa girer ve nöron ateşlenmelerinin hızını etkiler. Bildiğimiz kadarıyla nöron ateşlenmelerindeki hız farklılıkları hayvanın susamış hissetmesine neden olur. Şimdi, elbette, tüm ayrıntıları bilmiyoruz ve bu süreci daha çok anlar hâle geldikçe sunduğum kısa eskizin eskimiş gelmeye başlayacağına kuşku yok. Ancak bilinçli susamışlık hislerinin varlığının genel dünya görüşümüze nasıl uyum sağladığı hakkındaki açıklama işte bu türdendir. Bilincin tüm biçimlerine nöronların davranışları neden olur ve kendisi de nöronlardan oluşmuş olan bir beyin sisteminde gerçekleştirilirler. Susamışlık için geçerli olan bilinçli yaşamımızın her biçimi için de geçerlidir; kusmak istemekten Stéphane Mallarmé'nin şiirlerini gündelik İngilizceye nasıl çevireceğimizi merak etmeye kadar. Tüm bilinçli durumlara beyindeki düşük-düzey nöronal süreçler neden olur. Bilinçli düşüncelere ve hislere sahibiz; onlara beyindeki nörobiyolojik süreçler neden olur ve onlar beyin sistemin biyolojik özellikleri olarak var olurlar.

Ben bu kısa açıklamanın “zihin-beden sorunu”na bir çözümün tohumunu teşkil ettiğine inanıyorum: -izm’lerden kuşkuluyum, ancak bazen bir isme sahip olmak yardımcı olabilir, yalnızca bir görüşü diğerinden açıkça ayırmak için olsa dahi. Kendi görüşümü “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırıyorum, çünkü geleneksel “zihin-beden sorunu”na doğalcı bir çözüm sunar, öyle ki bu, zihinsel durumların biyolojik karakterini öne çıkaran bir çözüm ve hem materyalizmden hem de düalizmden kaçınır.

Bilinç hakkında biyolojik doğalcılığı dört iddiadan oluşan bir grup önerme olarak ifade edeceğim:

1. Bilinçli durumlar, öznel, birinci-kişî ontolojileriyle birlikte gerçek dünyadaki gerçek fenomenlerdir. Bilincin, onun yalnızca bir illüzyon olduğunu göstererek eleyici bir indir-

gemesini yapamayız. Bilinci onun nörobiyolojik temellerine de indirgeyemeyiz çünkü böylesine üçüncü-kışı bir indirgeme bilincin birinci-kışı ontolojisini dışarıda bırakırdı.

2. Bilinçli durumlara tamamen beyindeki daha düşük düzey nörobiyolojik süreçler neden olur. Bilinçli durumlar bundan dolayı nörobiyolojik süreçlere *nedensel olarak indirgenebilirler*. Kendi başlarına, nörobiyolojiden bağımsız hiçbir yaşamları yoktur. Nedensel olarak, nörobiyolojik süreçlerin “üstünde ve ötesinde” bir şey değildir.
3. Bilinçli durumlar beyinde beyin sisteminin özellikleri olarak gerçekleştirilirler ve dolayısıyla nöronlar ve sinapslardan daha yüksek bir düzeyde var olurlar. Aynı ayrı nöronlar bilinçli değildir, ama beyin sisteminin nöronlardan oluşan parçaları bilinçlidir.
4. Bilinçli durumlar gerçek dünyanın gerçek özellikleri olduğu için nedensel olarak işlev görürler. Örneğin benim bilinçli susuzluk hissim su içmeme neden olur. Bunun nasıl çalıştığını 7. bölüm olan Zihinsel Nedensellik’te ayrıntılı olarak açıklayacağım.

Ünlü “zihin-beden sorunu”nun çözümü bu kadar basit olabilir mi? Eğer geleneksel kategorilerden kaçabilirsek, ben gerçekten bu kadar basit olduğunu düşünüyorum. Tüm zihinsel süreçlerimize nörobiyolojik süreçlerin neden olduğunu kesin olarak biliyoruz ve bunların beyinde ve belki merkezi sinir sisteminin geri kalanında geliştiğini de biliyoruz. Onların, altta yatan nörobiyolojiye ek olarak ayrıca nedensel güçleri olmamasına rağmen nedensel olarak işlev gördüklerini biliyoruz ve birinci-kışı ontolojisine sahip oldukları için üçüncü-kışı fenomenlere indirgenemeyeceklerini biliyoruz. Öyleyse bu bariz görünen çözüm neden çok fazla dirençle karşılaşıyor? Birçok filozof, bu gizemli görünen zihinsel varlıkların nasıl var olabileceğini ve eğer varlarsa onlara beyindeki kaba fiziksel süreçlerin nasıl neden olabileceğini ve eğer varlarsa ve fiziksel süreçlerden

kaynaklanıyorlarsa, beynin fiziksel sisteminde nasıl var olabileceklerini idrak edememektedir. Ancak zorlukları ve soruları bu şekilde ifade etmenin hâlihazırda zihinsel ve fiziksel arasında düalizmi kabul ettiğine dikkatinizi çekerim. Eğer ki iddiayı geleneksel Kartezyen söz dağarcığını kullanmadan ifade edersek, iddiamız hiç de gizemli gelmeyecektir. Benim bilinçli susuzluk hislerim gerçekten vardırılar ve davranışında nedensel olarak işlev görürler (susamış olan birisi hiç susamışlık hissini varlığından ve nedensel gücünden kuşku duymuş mudur?). Onlara nöronal süreçlerin neden olduğunu ve hislerin kendilerinin beynin içerisinde gelişen süreçler olduklarını kesin olarak biliriz.

III. HATALI VARSAYIMLARIN ÜSTESİNDEN GELMEK

Bu noktaları kabul etmenin neden bu denli zor olduğunu görmek için, zihin-beden sorunu olarak adlandırılan soruna bir çözüm bulmayı imkânsız hâle getirdiğini söylediğim dört varsayımı incelemeye dönelim.

Birinci varsayım. Zihinsel ile Fiziksel Arasındaki Ayrım

En büyük hata, naif bir biçimde anlaşıldıkları hâllerıyla zihinsel durumlar ile naif bir biçimde anlaşıldıkları hâllerıyla fiziksel durumlar arasındaki genel-geçer ayrımın, derin metafiziksel bir ayrımın bir ifadesi olduğunu düşünmektir. Benim sunduğum görüşte bu böyle değildir. Bilinç, tıpkı sindirimin veya büyümenin veya safra salgılayanın sistem düzeyindeki biyolojik özellikler olması gibi sistem düzeyindeki biyolojik bir özelliktir. Böylece, bilinç beynin bir özelliği ve dolayısıyla fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Karşısında savaştığım geleneğe göre zihinsel durumlar içkin olarak zihinsel olduklarından dolayı tam olarak aynı açıdan fiziksel olamazlar. Benim söylediğimse, onların tam da içkin olarak zihinsel oldukları için bir tür biyolojik durum oldukları ve dolayısıyla fiziksel olmaları adına *daha da güçlü* sebeplerimizin olduğudur.

Ancak zihinsel ve fizikselle ilgili tüm terminoloji *zihinsel* ile *fiziksel* arasında mutlak bir karşıtlık yaratmaya çalışmak için tasarlanmış hâldedir, dolayısıyla bu terminolojiyi hiç kullanmamak ve yalnızca, sindirimin sindirim sisteminin biyolojik bir özelliği olduğu gibi bilincin de beynin biyolojik bir özelliği olduğunu söylemek daha iyi olabilir. İki durumda da doğal süreçlerden bahsederiz. Arada metafizik bir uçurum yoktur.

Terminolojiyle ilgili karşılaştığımız sorun, terimlerin geleneksel olarak birbirini dışlayacak biçimde tanımlanmış olmasıdır. “Zihinsel”, niteliksel, öznel, birinci kişisel ve bundan dolayı maddesel olmayan olarak tanımlanmış durumdadır. “Fiziksel” ise niceliksel, nesnel, üçüncü kişisel ve dolayısıyla maddesel olarak. Ben bu tanımların, dünyanın bazı biyolojik süreçler niteliksel, öznel ve birinci kişisel olacak şekilde çalıştığı gerçeğini yakalamakta yetersiz olduğunu öne sürüyorum. Eğer bu terminolojiyi kullanmaya devam edeceksek, fiziksel kavrayışımızı içsel, öznel zihinsel bileşenine izin verecek şekilde genişletmemiz gerekir. Öyleyse bunu yapalım. Zihinsel ve fiziksel olanın, onları birbirini dışlayacak hâle getiren geleneksel özelliklerinin bir listesini yapalım ve listeyi gerçeklere uygun olacak şekilde gözden geçirelim.

Geleneksel kavrayışa göre eğer herhangi bir şey zihinselse sol taraftaki özelliklere, eğer fizikselse sağ taraftaki özelliklere sahiptir.

Zihinsel	Fiziksel
Öznel	Nesnel
Niteliksel	Niceliksel
Yönelimsel	Yönelimsel olmayan
Uzayda bulunmayan & Uzama sahip olmayan	Uzayda bulunan & Uzama sahip olan
Fiziksel süreçler tarafından açıklanamayan	Mikrofizik tarafından nedensel olarak açıklanabilen
Fiziksel olan üstünde nedensel etkiye sahip olamayan	Nedensel etkiye sahip olan ve nedensel olarak kapalı bir sistem olan

Bütünlüklü bir “her şeyin teorisi” için zihinsel olanla ilgili açıklamamız gereken özellikler bilinç ve yönelimselliktir. Bilincin ilgili özellikleri niteliksel ve öznel oluşudur (bu ikisi birlikte alındığında “birinci kişisel” olmayı da ima eder, dolayısıyla onu ayrıca listelememize gerek yoktur.) Soru şu: Nasıl olur da niteliksel, öznel ve yönelimsel fenomenler fiziksel dünyaya uyum sağlar? Pekâlâ, uyum sağlamaları gereken fiziksel dünyanın özellikleri nelerdir? Fiziksel olan hakkındaki çağdaş kavrayışımız Kartezyen geleneğin izin verdiğine göre çok daha karmaşıktır. Örneğin, elektronlar kütle/enerji noktalarıysa, Descartes’ın tanımına göre fiziksel olamazlardı, çünkü uzama sahip değillerdir. Ancak fiziksel olan hakkındaki her makul kavrayış için gerekli en az üç biçimsel özellik vardır: İlk olarak, gerçek fiziksel fenomenler uzay-zamanda bulunur (Dolayısıyla elektronlar fizikseldir ama sayılar değildir.). İkincisi, onların özellikleri ve davranışları mikrofizik tarafından nedensel olarak açıklanabilir (dolayısıyla katılık ve sıvılık bu testi geçer. Hayaletler, eğer var olsalardı, geçemezlerdi.). Üçüncüsü, gerçek olan fiziksel fenomenler nedensel olarak işlev görür (dolayısıyla katılık gerçek bir fiziksel fenomendir. Gökkuşakları, “gökkuşağı” tanımı altında, gökyüzündeki gerçek fiziksel kemerler değildirler. Hiçbir şeye neden olmazlar.). Ve fiziksel evren, içinde nedensel olarak işlev gören her şeyin onun bir parçası olması gerekmesi bakımından, önemsiz bir anlamda nedensel olarak kapalıdır.

Şimdi listelere bakın. Zihinsel listesindeki ilk üç özellik, fiziksel listesindeki son dört özellikle son derece tutarlıdır. Yani, niteliksellik, öznellik ve yönelimsellik, son dört ölçüte göre fizikseldir. Belirli zaman aralıklarında beynin olduğu uzayda bulunurlar, düşük-düzey süreçler tarafından nedensel olarak açıklanabilirler ve nedensel olarak etki gösterebilirler. Peki diğer özelliklere ne demeli? Zihinsel listesindeki son dört özellik basitçe hatalıdır. Uzaysal olmamak, mikro-süreçler tarafından açıklanabilir olmamak ve nedensel olarak etkisiz olmak, zihinsel fenomen olmak için koşullar değildir. Bunlar ilk üçü tarafından mantıksal olarak gerektirilmez. Tam

tersine, tüm zihinsel yaşantım beynimin bulunduğu uzayda gerçekleşir, onlara oradaki mikro-süreçler neden olur ve kendileri oradan nedensel olarak etki gösterirler. Peki, fiziksel listesindeki ilk üçü hakkında ne diyeceğiz? Onlar da fiziksel evrenin parçası olmak için gerekli koşullar değildirler. *İnsan veya hayvan organizmaları gibi, fiziksel sistemlerin niteliksel, öznel ve yönelimsel durumlara sahip olmamalarını gerektirecek hiçbir sebep yoktur.* Hatta, gerçek hayatta, algısal ve bilişsel sistemler hakkındaki çalışmalar tam olarak nitelikselliğin, özneliliğin ve orijinal yönelimselliğin doğa biliminin alanına dâhil olan ve dolayısıyla fiziksel dünyanın parçası olan konulardır. Bu arada, niteliksel ve niceliksel arasındaki ayrım muhtemelen uydurmadır. Örneğin, acı veya bilinçli farkındalık düzeyleri hakkında ölçümler yapamamamız için metafiziksel bir sebep yoktur.

Bu nokta, bu kitabın en önemli mesajlarından biridir. Geleneksel kategorileri gerçeklere uyacakları şekilde yeniden gözden geçirdiniz mi, zihinsel olarak zihinsel olanın fiziksel olarak fiziksel olduğunu onaylamakla ilgili hiçbir sorun kalmıyor. Hem “zihinsel”in hem de “fiziksel”in geleneksel Kartezyen tanımlarını yeniden gözden geçirmeniz gerek, ama bu tanımlar olgular söz konusu olduğunda zaten yetersiz kalıyor.

İkinci Varsayım. İndirgeme

İndirgeme ve indirgenebilirlik felsefede en çok kafa karışıklığına sebep olan kavramlardan bazılarıdır, çünkü birçok açıdan muğlaklıklar. Öncelikle nedensel indirgemeler ile ontolojik indirgemeler arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Diyebiliriz ki: A türündeki fenomenler B türündeki fenomenlere *nedensel olarak indirgenebilir* ancak ve ancak A’ların davranışı tamamen B’lerin davranışı tarafından nedensel olarak açıklanıyorsa ve A’lar, B’lerine ek nedensel güçlere sahip değillerse. Yani örneğin, katılık, moleküler davranışa nedensel olarak indirgenebilir. Katı nesnelerin özellikleri – girilemezlik [*impenetrability*], diğer katı nesneleri destekleme yetisi, vb. – moleküler davranış tarafından nedensel olarak açıklanır

ve katılık, moleküllerin nedensel güçlerine ek olarak nedensel güçlere sahip değildir. A türündeki fenomenler B türündeki fenomenlere *ontolojik* olarak indirgenebilirdir, ancak ve ancak A'lar B'lerden ibaretse. Yani örneğin, maddesel nesneler molekül yığınlarından ibarettirler; gün batımları, Dünya'nın kendi ekseninde Güneşe göre dönmelerinden kaynaklı görüntülerden ibarettirler.

Sıklıkla, hatta tipik olarak, bilim tarihinde *ontolojik indirgemeleri*, *nedensel indirgemelere* dayandırırız. Deriz ki: Katılık belirli bir türden moleküler davranıştan ibarettir. Katılığın, katı nesnelerin belirli bir hisse sahip olması, basınca karşı direnmesi ve diğer nesneler tarafından girilemez olması gibi yüzeysel özelliklerini tıraşlarız ve kavramı alta yatan nedenler ile yeniden tanımlarız. Katılık artık yüzeysel özellikler tarafından değil, moleküler davranışlar tarafından tanımlanır. İşte burada elimizdeki tartışmayla ilgili noktaya değinebiliriz: *bilinç söz konusu olduğunda, nedensel bir indirgeme yapabiliriz ama bu kavrama sahip olmanın amacını yitirmeksizin ontolojik bir indirgeme yapamayız*. Bilinç, nöronal davranışlar tarafından tamamen nedensel olarak açıklanır, ama bu onun nöronal davranışlardan ibaret olduğunu göstermez. Neden ontolojik bir indirgeme yapıp bilincin nöronal davranışlardan ibaret olduğunu söyleyemeyelim? Yani, aslında yapabiliydik ve tıbbi veya başka bilimsel amaçlar için bilinci mikro-altyapılarla yeniden tanımlayabiliydik, tıpkı katılığı ve sıvılığı yeniden tanımladığımız gibi. Bu durumda, örneğin, şöyle şeyler diyebilirdik: “Bu adam gerçekten acı içinde, ama henüz bunu hissedemiyor. Bizim beyinoskopumuz onun talamokortikal sisteminde acının varlığını gösteriyor”. Benzer şekilde şimdi şunu diyebiliyoruz: “Cam, katı görünmesine ve öyle hissettirmesine rağmen aslında sıvıdır.” Fakat bilinç kavramına sahip olmanın asıl amacı, fenomenin birinci-kişisel, öznel özelliklerini yakalamaktır ve bu amaç bilinci üçüncü-kişisel, nesnel terimlerle yeniden tanımlarsak ortadan kayboluyor. Öyle ki bu durumda birinci-kişî ontoloji için hâlen bir isme ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla bilinç, sıvılık ve katılık gibi yüzeysel özelliklere sahip diğer feno-

menlerden ayrılıyor. Bunun nedeni onun yüzeysel özelliklerini tıraşlayarak, kavramı yüzeysel özelliklerinin altında yatan nedenler ile tanımlamak istemememizdir, çünkü kavramın amacı zaten yüzeysel özellikleri saptamaktır. Fenomenin yüzeysel özelliklerinin mikro-yapısından daha ilginç olduğu birçok kavram vardır. Çamuru ya da Beethoven'ın Dokuzun Senfonisi'ni düşünün. Çamur davranışı aslında moleküler bir davranıştır ama bu çamurla ilgili ilginç olan şey değildir, dolayısıyla pek az insan "Çamur moleküler davranışa indirgenebilir" demeyi düşünür, oysa gerçekten isteseler bunu söylemeleri yanlış olmazdı. Beethoven için de benzer şekilde. Dokuzuncu Senfoni'nin performansları havadaki dalga hareketlerine indirgenebilir, ama performansla ilgili bize ilginç gelen şey bu değildir. "Tüm duyabildiğim dalga hareketleriydi" diyen bir müzik eleştirmeni performansı anlayamamış demektir. Benzer şekilde bilincin ve yönelimselliğin indirgemesini yapabilirsiniz, ama yine de yüzeysel özellikler hakkında konuşmak için bir söz dağarcığına ihtiyaç duyarsınız. Bilinç ve yönelimsellik yalnızca birinci-kişî ontolojisine sahip olmaları bakımından özgündürler.

Bu argümanın önceki bir versiyonunda (*Zihnin Yeniden Keşfi*), bilincin indirgenemezliğinin bizim tanımsal pratiklerimizin önemsiz bir sonucu olduğunu söylemiştim. Bu söylediğim büyük bir kesim tarafından yanlış anlaşıldı, o yüzden onu burada açıklayayım. Gerçek "fiziksel" dünyanın hem üçüncü-kişî ontolojiye sahip varlıklar (örneğin ağaçlar ve mantarlar), hem de birinci-kişî ontolojiye sahip varlıklar (örneğin acılar ve renk deneyimleri) içerdiğini söylememe izin verin. Tüm bu birinci-kişî varlıklar, nedensel olarak ilişkili oldukları üçüncü-kişisel temellerine, yine nedensel olarak indirgenebilirlerdir. Ancak burada bir asimetri mevcuttur. Söz konusu renk olduğunda, bilinçli deneyimleri – birinci-kişî ontolojileriyle birlikte renk deneyimlerini – tıraşlayarak bir yana koyup, renk sözcüklerini üçüncü-kişisel terimlerle yeniden tanımlamaya (en azından bazılarımız) razıyız. Bir görüşe göre renkler, esasen renk deneyimleriyle tanımlanmaz, renk deneyimlerine neden olan ışık

yansıtıcılıklarıyla tanımlanırlar. Ancak söz konusu bilinç ve acı gibi bilinç kavramları olduğunda bunu yapmak istemeyiz. Neden ki? Neden bilincin ve acıların birinci-kişisel deneyimlerini tıraşlayıp, bir yana koyup, bu kavramları da renklerde yaptığımız gibi nedenleriyle yeniden tanımlamayalım? Yani, aslında yapabiliirdik ve nedenlerle ilgili birçok şey daha bilirsek belirli bir amaç uğruna yapabiliriz de. Ancak bir tarafta renkler ve diğer tarafta acılarla bilinç arasında bir asimetri vardır, çünkü birinci-kişî ontolojilerini tıraşlayarak sözcükleri üçüncü-kişisel terimlerle yeniden tanımlasaydık bilinç kavramlarına sahip olmanın asıl amacını kaybederdik. Bu açıdan bilincin indirgenemezliği, örneğin, renk deneyimlerinin nedenleriyle ilişki kurma biçimleri ile acı deneyimlerinin nedenleriyle ilişki kurma biçimleri arasındaki derin metafiziksel bir farkı açığa vurmaktan ziyade bizim tanımsal pratiklerimizdeki bir asimetriyi açığa vurur. Çünkü “acı”nın tanımı için acıların bize nasıl hissettirdiğini, “renk”lerin tanımına göre daha çok önemseriz.

Beni eleştirenlerden bazıları, benim bilincin varlığının bizim tanımsal pratiklerimizin önemsiz bir sonucu olduğunu iddia ettiğimi düşündü. Ama ben böyle bir iddiada bulunmuyorum. Umarım bu söylediklerim yanlış anlaşılmayı gidermiştir.

Ama indirgemeler, indirgenen fenomenin aslında başka bir şey olduğunu göstererek onu ortadan kaldırmaz mı? Hayır kaldırmaz ve bu da bizi indirgeme kavramıyla ilgili ikinci karışıklığa getirir. *Eleyici* olan indirgemeler ile olmayanlar arasında bir ayırım yapmamız gereklidir. Eleyici indirgemeler indirgenen fenomenin aslında var olmadığını gösterir. Dolayısıyla gün batımlarının Dünya’nın dönüşüne indirgenmesi eleyicidir, çünkü gün batımının yalnızca bir görüntü olduğunu gösterir. Ancak katılığın indirgenişi hiçbir bakımdan eleyici değildir, çünkü, örneğin, nesnelerin aslında diğer nesnelere karşı direnç uygulamadığını göstermez. Gerçekten var olan bir şeyin eleyici bir indirgemesini yapamazsınız.

Ama neden bilincin gün batımları gibi bir illüzyon olduğunu göstererek eleyici bir indirgemesini yapamayalım? Eleyici indirge-

meler görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrıma dayanır. Ancak bilincin varlığının gün batımları gibi bir illüzyon olduğunu gösteremeyiz, çünkü söz konusu bilinç olduğunda görünüş gerçeğin ta kendisidir. Gün Tamalpais Dağı üzerinde batıyor gibi görünür, ancak gerçekte bunu yapmaz. Ancak eğer bana bilinçliymişim gibi geliyorsa, bilinçliyimdir. Bilinçli durumlarımın içeriği hakkında her türden hatalar yapabilirim, ama onun varlığı hakkında bu şekilde hatalı olamam.

İndirgeme hakkındaki bu kısa tartışmayı özetlemem gerekirse: Bilincin eleyici bir indirgemesini yapamazsınız, çünkü o gerçekten vardır ve onun gerçek varlığı olağan epistemik kuşkulara tabi değildir, çünkü bu kuşklar görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrıma dayanır ve bu ayrımı kendi bilinçli hâllerinizin varlığı için yapamazsınız. Bilinci onun nöronal altyapısına nedensel olarak indirgeyebilirsiniz, ama bu indirgeme ontolojik bir indirgemeye yol açmaz, çünkü bilinç birinci-kişisel bir ontolojiye sahiptir ve onu üçüncü-kişisel terimlerle yeniden tanımlarsanız bu kavrama sahip olmanın amacını kaybedersiniz.

Üçüncü Varsayım. Nedensellik ve Olaylar

Birçok nedensel ilişki zaman içinde sıralanmış ayrı olaylar arasındadır. Felsefeciler tarafından çok sevilen paradigmatik bir örnek, birinci bilardo topunun ikinci bilardo topuna çarpıp durması ve ikinci bilardo topunun ilerleyip gitmesidir. Ama her nedensellik böyle değildir. Nedenselliğin birçok örneğinde neden, sonuç ile eşzamanlıdır. Etrafınızdaki nesnelere bakın ve onların içinde bulunduğunuz odanın zeminine basınç uyguladığını fark edin. Bu basıncın nedensel açıklaması nedir? Ona kütle çekim kuvveti neden olur. Ama kütle çekim kuvveti ayrı bir nesne değildir. Doğada iş gören devamlı bir kuvvettir. Dahası, bu şekilde ifade etmek gerekirse, düşük-düzey mikro-fenomenlerin yüksek-düzey makro-özelliklere neden olması anlamında aşağıdan yukarı doğru olan birçok eşzamanlı nedensellik örneği vardır. Tekrar etrafınızdaki nesnelere bakın. Masa

kitapları taşır. Masanın kitapları taşıdığı gerçeği moleküllerin davranışı tarafından nedensel olarak açıklanır. Katılık için, daha önce bahsettiğim gibi, nedensel indirgeme temelinde ontolojik bir indirgeme yaparız. Oysa terminoloji iki yöne de gidebilirdi. Katılığın, şeylerin nasıl basınca karşı direnç gösterdiğiyle, diğer nesneler tarafından girilmez olduğuyla ve diğer nesneleri taşıdığıyla ilgili bir mesele olduğunu söyleyebilirdik. Ve bu da moleküllerin davranışı tarafından nedensel olarak açıklanırdı. Bu yöne gitmedik, çünkü mikro-yapının bize daha derin bir açıklama sunduğunu düşünüyoruz. Katılığın yalnızca moleküllerin örgü yapılarındaki titreşimsel hareketlerinden ibaret olduğunu söylüyoruz ve bu da bir nesnenin diğerini desteklediği gerçeğini açıklıyor. Ancak asıl nokta doğanın nedensel dizilişini tartışıyor oluşumuz ve bu diziliş sıklıkla zamanda peş peşe sıralanmış ayrı olaylarla ilgili olmaktan ziyade mikro-fenomenlerin, sistemlerin makro-özelliklerini nedensel olarak açıklamasıyla ilgilidir.

Dördüncü Varsayım. Özdeşlik

Gezenler gibi maddesel nesneler ile su gibi bileşik türler için özdeşlik ölçütleri nispeten açıktır. Ancak Büyük Buhran veya benim doğum günü partim gibi olaylar için ölçütler o kadar da açık değildir. Benim belirli bir deneyime sahip oluşum gibi zihinsel olayları göz önüne aldığımızda, olayın ne kadar büyük olmasını istediğimiz konusunda bir karar vermemiz gereklidir.

Bilinç beyin süreciyle özdeş mi, değil mi? Yani, bariz ve önemsiz bir şekilde, söylediğim gibi, bilinç yalnızca bir beyin sürecidir. Yani sinir sisteminde gelişen niteliksel, öznel, birinci-kişisel bir süreçtir. Evet ama bu özdeşlik teorisyenin istediği değildi. Onların istediği, bilinçli bir durumu, nörobiyolojik olarak tasvir edilmiş nörobiyolojik bir süreçle özdeşleştirmektir. Bana öyle görünüyor ki bu noktada bir keşiften ziyade bir karara ihtiyacımız vardır. Bence tam olarak aynı olayı hem nörobiyolojik özelliklere hem de fenomenolojik özelliklere sahip olacak şekilde düşünebiliriz. Aynı olay hem bir dizi

nöron ateşlenmesi olup, hem de acı verici olabilir. Ancak bu türden bir özdeşlik materyalistlere istediklerini vermez. Elimizdeki durum biraz Jaegwon Kim'in örnek özdeşlikleriyle ilgili örneği gibidir. Her renkli nesne örneği, bir şekilli nesne örneğiyle özdeştir [çn. mavi, kırmızı, yeşil ya da herhangi bir renge sahip her nesne, aynı zamanda belirli bir şekle de sahip olacaktır]. Bu kuşkusuz doğrudur ama renkli olmakla şekilli olmanın aynı şey olduğunu göstermez. Aynı şekilde, her örnek [*token*] acı sürecinin, beyindeki örnek bir nörobiyolojik süreç olacağı şekilde, yeterince genişletilmiş bir nörobiyolojik süreç kavrayışına sahip olabiliriz ama bu birinci-kişisel acı verici hislerin üçüncü-kışı nörobiyolojik süreçlerle aynı şey olduğunu göstermez. Özdeşlik kavramı zihin-beden sorunu konusunda pek kullanışlı değildir, çünkü olayları hem fenomenolojik olanı hem de nörobiyolojik olanı içerecek şekilde geniş alabiliriz. Doğru hamle, genelde olduğu gibi, bu büyük kategorileri unutup yalnızca olguları tasvir etmeye çalışmaktır. Sonrasında ise geri dönüp olguları düzenlemek için diğer kategorilerle ilgili önyargılarınızı düzeltmektir.

Ama olaylarımızı hem fenomenolojik hem de nörobiyolojik özellikleri içerecek şekilde tanımlarsak, elde ettiğimiz özdeşlik, Kripke'nin zorunlu özdeşlikleriyle ilgili itirazına tabi olmaz mı? Hayır, olmaz. Su ve H_2O arasındaki zorunlu özdeşlik durumunda, zorunluluk tekrar tanımlama ile edinilmiştir. Bir kere su olarak adlandırdığımız şeyin H_2O moleküllerinden oluştuğunu bulduk mu, "su" tanımımızın içinde " H_2O "'yu içeririz. Böylece suyun H_2O oluşu zorunlu bir doğru hâline gelir. Benzer şekilde, tanımlarımızı öyle bir şekilde yeniden düzenleyebiliriz ki, yeni tanımımıza göre bu tipteki acıyı olduğu acı yapan şey, kısmen, bu tipteki bir nörobiyolojik sürecin ona neden olması ve onu gerçekleştirmesi olur. Bu nörobiyolojik süreci tam olarak olduğu süreç yapan şey, kısmen onun tam olarak bu acıya neden olup onu gerçekleştirmesidir. Bu arada, duyuları nedenlerini kullanarak tanımlamak epey yaygındır. "Siyatik" ağrısını düşünün. Siyatik ağrısı, siyatik sinirinin uyarılmasının neden olduğunu tipte bir acı olarak tanımlanır.

IV. NE MATERYALİZM NE DE DÜALİZM

Savunduğum görüşün hem materyalizmden hem de düalizmden ayrıldığını vurgulamakta fayda vardır. Hem materyalizmin hem de düalizmin doğru bir şey söylemeye çalıştığını düşündüğüm için, her ikisindeki doğru kısımları yanlış kısımlardan ayırmak önemlidir. Bunu yapabilmek için benim görüşümle geleneksel görüşler arasındaki farkların tam olarak ne olduğunu ifade etmem gereklidir. Doğrusu materyalizm, evrenin tamamen kuvvet alanlarında var olan ve sıklıkla sistemler şeklinde organize olan fiziksel parçacıklardan oluştuğunu söylemeye çalışır. Ancak aynı zamanda, ontolojik olarak indirgenemez zihinsel fenomenlerin var olmadığını da söylemiş olur, ki bu yanlıştır. Düalizm de indirgenemez zihinsel fenomenlerin olduğunu söylemeye çalışır. Ancak bu şeylerin hepimizin içinde yaşadığı alışılmış fiziksel dünyadan ayrı olduğunu, fiziksel altyapılarının üstünde ve ötesinde olduklarını söylemiş olur, ki bu da yanlıştır. Buradaki zorluk ikisinin de doğru kısmını ifade ederken yanlış kısmını reddetmektir. Geleneksek söz dağarcığına bağlı kalırsanız bunu yapmak imkânsız görünür, çünkü bu durumda indirgenemez (özel, niteliksel) zihnin fiziksel dünyanın sıradan bir parçası olduğunu söylemiş oluyorsunuz ve bu da kendisiyle çelişen bir ifade gibi durur. Sonuçta ben de geleneksel söz dağarcığına karşı çıkmaya çalıştım.

Benim görüşümü geleneksel söz dağarcığı ile ifade etmeye çalıştığımızda, sözcüklerin gelenekte tanımlandığı hâllerinden tamamen başka anlamlara gelmeye başladıklarına dikkatinizi çekerim. Materyalist der ki, “Bilinç yalnızca bir beyin sürecidir”. Ben diyorum ki, “Bilinç yalnızca bir beyin-sürecidir”. Ama materyalist şunu ifade eder: İndirgenemeyecek şekilde niteliksel, özel, birinci-kişisel, hayalvari ve hissî bir fenomen olarak bilinç aslında yoktur. Var olan yalnızca üçüncü-kşi, nesnel fenomenlerdir. Ancak benim demek istediğim, bilinç tam olarak indirgenemez şekilde niteliksel, özel, birinci-kişisel, hayalvari ve hissî bir fenomen olarak beyinde gelişen bir süreçtir. Düalist der ki, “Bilinç üçüncü-kşi nörobiyolojik süreç-

lere indirgenemez”. Fakat ben de “Bilinç üçüncü-kışı nörobiyolojik süreçlere indirgenemez” diyorum. Lakin düalist, bunu söylerken bilincin bildiğimiz fiziksel dünyanın bir parçası olmadığını, daha ziyade onun üstünde ve ötesinde bir şey olduğunu ima eder. Benim demek istediğimse, bilinç nedensel olarak indirgenebilir ama ontolojik olarak indirgenemezdir. Sıradan fiziksel dünyanın bir parçasıdır ve onun üstünde ve ötesinde bir şey değildir.

Şimdi düalizmin tam olarak bu özelliği üzerinde yoğunlaşalım. Düalistin kavrayışına göre, bilinç kesinlikle onun maddesel altyapısının üstünde ve ötesinde bir şeydir. Hatta düalist bilincin indirgenemezliğinin zaten bilincin nörobiyolojik temelini üstünde ve ötesinde bir şey olduğunu gösterdiğini kabul eder. Ben bu çıkarımı reddediyorum. Bu nokta bu kitabın tamamındaki argüman için öylesine önemli ki, onu daha ayrıntılı olarak açıklayacağım. Bilincin nedensel güçleri ile onun nöronal temelini nedensel güçlerinin tam olarak aynı olduğu gerçeği, bizim bilinç ve nöronal süreçler olmak üzere iki bağımsız şeyden bahsetmediğimizi gösterir. Eğer iki şey, gerçek deneysel dünyada bağımsız varlıklara sahip olacaklarsa, farklı nedensel güçlere sahip olmaları gerekir. Ama bilincin nedensel güçleri onun nöronal altyapısıyla tam olarak aynıdır. Bu durum tıpkı katı nesnelerin nedensel güçleriyle onların moleküler bileşenlerinin nedensel güçleri arasındaki durum gibidir. İki ayrı varlıktan değil, aynı sistemin farklı düzeylerinden bahsediyoruz. Bilinç, nedensel indirgemenin ontolojik bir indirgemeye yol açmaması bakımından katılıktan, sıvılıktan, vb. ayrılır. Bunun, gördüğümüz üzere, bariz hatta önemsiz bir sebebi vardır. Bilinç birinci-kışı ontolojiye sahiptir, nöronal süreçler ise üçüncü-kışı ontolojiye. Bu sebepten dolayı ilkinin ikinciyeye ontolojik olarak indirgeyemezsiniz. Bilinç dolayısıyla beynin bir özelliğidir, ontolojik olarak öznel deneyimlerden oluşan bir özelliği. Ancak kafatasınızın içinde biri “fiziksel” ve diğeri “zihinsel” olmak üzere iki farklı metafiziksel dünya yoktur. Daha ziyade, beyninizde gelişen bazı süreçler vardır ve bunlardan bazıları bilinçli deneyimlerdir.

Üçüncü bölümde düalistlerin düalizmi destekleyen derin bir içgörüye sahip olduklarını düşündüklerini söylemiştim. Şimdi bu iddiayı yanıtlamanın tam zamanı. Buradaki içgörü şudur: Zihinsel ile fiziksel arasında bir ayrım olmalıdır, çünkü evrendeki tüm mikrofiziksel parçacıkların varlıkları ve rotaları belirlendikten sonra, evrenin tüm fiziksel tarihi mikroparçacıkların davranışları tarafından tamamen belirlenmiş olur. Ancak hiçbir bilinçli durumun olmadığını tasavvur etmek yine de mümkündür. Yani, fiziksel evrenin, her bir atomu dâhil olmak üzere tam olarak olduğu gibi olup içerisinde bilinç barındırmaması mantıksal olarak mümkündür. Ama gerçekte fiziksel evrenin, her bir atomu dâhil olmak üzere tam olarak olduğu gibi olup içerisindeki tüm fiziksel şeylerin olduğu gibi olmaması mümkün değildir. Bu argümanın üçüncü bölümde materyalizme karşı sunduğum Zombi argümanının bir uzantısı olduğuna dikkatinizi çekerim.

Bu argüman, üçüncü-kişî gerçeklerin bir tasvirinin birinci-kişî gerçeklerin varlığını göstermediğine dikkat çekmesi bakımından doğrudur, ki bunun önemsiz sebebi de birinci-kişî ontolojinin üçüncü-kişî ontolojiye indirgenememesidir. Ancak düalist buradan çıkarak bilincin farklı bir ontolojik dünyada olduğu, beynin üstünde ve üzerinde bir şey olduğu sonucuna ulaşmak ister. Ancak argümandan bu sonucu çıkaramazsınız. Düalistin düşünce deneylerinin dışında bıraktığı şey doğa yasalarıdır. Mikro-parçacıkların izleyecekleri rotaları hayal ettiğimizde, tüm doğa yasalarını sabit tutuyorduk. Ama eğer mikro-parçacıkların rotalarının aynı kalıp bilincin eksik olduğunu tasavvur etmeye çalışırsak düşünce deneyinde hile yapıyoruz demektir, çünkü mikro-parçacıkları tüm doğa yasalarına tam olarak uygun bir şekilde davrandıkları durumda davranıyorlarmış gibi, başka bir deyişle, birinci-kişisel, öznel bilinçli durumlara neden olup onları gerçekleştirdikleri şekilde tasavvur *etmiyor* oluruz. Doğa yasaları fiziksel evren tasvirimize dâhil edildiler mi, ki fiziksel evreni kısmen teşkil ettikleri için dâhil edilmeleri gerekir, bilincin

varlığı bu yasaların mantıksal bir sonucu olarak bundan çıkarılabilecektir.

Belirli bir durumun mantıksal olarak mümkün olup olmadığı onun nasıl tasvir edildiğine bağlıdır. Evrende fiziksel parçacıkların bilinç hiç olmadan var olması mantıksal olarak mümkün müdür? Yanıt evettir. Peki ama fiziksel parçacıkların sahip oldukları rotalara sahip olduğu ve bu rotalarla birlikte alındığında (birçok diğer şeyle de birlikte) bu rotaların bilince neden olması ile onun gerçekleştirilmesini sağlayan doğa yasalarının da var olduğu bir evrende hiçbir bilincin olmaması? Bu durumda yanıt hayırdır. Bir şekilde tasvir edildiğinde bilincin eksikliği mantıksal olarak mümkündür; başka bir şekilde tasvir edildiğinde ise değildir. Düalistlerin sahip olduğu resme göre mikro-fiziksel parçacıklar, bağımsız kuvvetlerden etkilenen küçük kum taneleri gibidirler ve onlar kumun hiçbir bilinç olmadan hareket edebileceğini tasavvur edebilirler. Ama bu yanlış bir resimdir. En temel düzeyde, kütle/enerji noktaları doğa yasaları tarafından tarif edilen kuvvetlerden oluşmaktadır. Bu yasalardan bilincin varlığı mantıksal bir sonuç olarak çıkarılabilir, tıpkı büyüme, sindirim ve üreme gibi diğer biyolojik fenomenlerin varlığı gibi.

Bir defa daha bana öyle görünüyor ki, düalizm illüzyonu son derece gerçek bir ayrımı yanlış anlamaktan kaynaklıdır. Dünyanın birinci-kışı veya öznel ontolojiye sahip indirgenemez özellikleri ile buna sahip olmayanlar arasında gerçekten bir ayrım vardır. Ama bu ayrımın zihinsel ve fiziksel arasındaki eski ayrımla, *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki ayrımla aynı ayrım olduğunu düşünmek veya öznel fenomenlerin içerisinde gerçekleştirildikleri sistemlerin üstünde ve ötesinde bir şey olduklarını düşünmek hatalıdır.

Düalist, “indirgenemezliğin” hâlihazırda indirgenemeyen fenomenin fiziksel temelinin üstüne ve ötesinde bir şey olduğunu gösterdiğini düşünür. Bu, nitelik düalisti için çözülmez bir soruna yol açar: Bilinç ya nedensel olarak işlev görür ya da görmez. Eğer görürse, nedensel üstbelirlenme ortaya çıkıyor gibi görünür: Eğer bilerek kolumu kaldırırsam biri fiziksel, diğeri zihinsel olmak üzere

kolumun kalkışının iki nedeni varmış gibi görünür. Ama eğer bilinç nedensel olarak işlev görmüyorsa, bu durumda da epifenomenalizmle karşı karşıya kalırız. Böylesine bir sorun biyolojik doğalcılıkta karşımıza çıkmaz, çünkü bilincin nedensel işlevi, beynin işlevinin nöronlar ve sinapslardan daha yüksek bir düzeyde tasvir edilmesinden ibarettir. Şöyle düşünün: kabaca, bilinç nöronlar için neyse, pistonun katılığı da metal molekülleri için aynı şeydir. Hem bilinç hem de katılık nedensel olarak işlev görür. Ancak hiçbirisi bir parçası oldukları sistemin “üstünde ve ötesinde” değildir.

V. MATERYALİZM VE DÜALİZMİN ÇÜRÜTÜLMESİNİN ÖZETİ

Üçüncü bölümde düalizmi çürüteceğime dair söz vermiştim. Adil olmak adına, materyalizmin çürütülmesiyle ilgili son bir açıklama da ekleyelim.

Materyalizmi, evrende, geleneksel olarak tanımlandıkları şekilleriyle maddesel olan fenomenler dışında hiçbir şey olmadığı görüşü olarak tanımlayalım. Buna göre indirgenemez biçimde içsel, öznel bilinç durumları ya da farkındalık veya içkin sel olarak zihinsel olan başka hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla varmış gibi görünen her durum elenebilir ya da fiziksel bir şeye indirgenebilir.

Bu çürütmesi epey kolay bir görüştür, çünkü var olduğunu hepimizin bildiği bazı şeyleri reddeder. Ontolojik olarak öznel fenomenlerin var olmadığını iddia eder ve biz de bunun yanlış olduğunu biliriz, çünkü onları her zaman deneyimleriz. Filozoflar olarak bu türden çürütmeleri tatmin edici bulmayız, çünkü fazlaca basitirler, bu yüzden aynı şeyi söyleyen daha karmaşık argümanlar icat ederiz, yarasalar ve renkler ve ters çevrilmiş spektrumlar, niteler, Çince Odaları ve benzerleriyle ilgili argümanlar gibi. Ancak tüm bu argümanların kendi farklı yöntemleriyle anlatmaya çalıştığı şey aslında budur.

Düalizmin çürütülmesi daha da zordur. Düalizmi, biri zihinsel ve diğeri fiziksel olmak üzere iki ayrı metafiziksel ontolojik dünyanın var olduğu görüşü olarak tanımlayalım. Bunu çürütmek daha zordur, çünkü materyalizm bizim var olduğunu bildiğimiz bir şeyin var olmadığını söylüyorken, düalizm görüşü bir şeyin var olduğunu söyler ve onu biçimsel olarak çürütmek için tümel bir olumsuzluğu [çn. belirli bir türden hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden bir ifade] kanıtlamanız gerekir. Biçimsel bir “çürütme”den ziyade, düalizm aleyhine inandırıcı bulduğum argümanları paylaşacağım.

1. Hiç kimse bu iki dünya arasındaki ilişkilerin anlaşılır bir açıklamasını sunmada başarılı olamamıştır.
2. Böylesine bir varlığı kabul etmek gereksizdir. Tüm birinci-kışı gerçekleri ve üçüncü-kışı gerçekleri, ayrı dünyaları kabul etmeden açıklamak mümkündür.
3. Bu kabul, kabul edilemez zorluklara yol açmaktadır. Bu görüşte zihinsel durumların ve olayların nasıl fiziksel durumlara ve olaylara yol açtığını açıklamak imkânsız hâle gelir. Kısacası, epifenomenalizmden kaçınmak imkânsız olur.

Bu argümanların düalizmi yine de mantıksal bir olasılık olarak bıraktığına dikkatinizi çekerim. Bedenlerimiz yok edildiğinde ruhlarımızın var olmaya devam etmesi, ne kadar son derece düşük ihtimalli bulsam da mantıksal olarak imkânsız değildir. Bunun imkânsız olduğunu göstermeye çalışmadım (aslında keşke doğru olsaydı), bunun yerine evrenin nasıl çalıştığına dair bildiğimiz hemen hemen her şeyle tutarsız olduğunu ve bu nedenle buna inanmanın mantıksız olduğunu göstermeye çalıştım.

İleri Okuma İçin Öneriler

Bilinç hakkında yakın zamanlı birçok çalışma vardır, bu çalışmalara mevcut yazarın çalışmaları da dâhildir. Temsili bir örnek listeliyorum.

Chalmers, D., *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dennett, D., *Consciousness Explained* [*Bilinç Açıklanıyor*], Boston: Little Brown, 1991.

McGinn, C., *The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution*, Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991.

Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986. O'Shaughnessy, B., *Consciousness and the World*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Searle, J. R., *The Mystery of Consciousness* [*Bilincin Gizemi*], New York: New York Review of Books, 1997.

Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind* [*Zihnin Yeniden Keşfi*], Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Siewert, C., *The Significance of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Aynı zamanda bilinç hakkında devasa (800 sayfadan daha uzun) bir makale koleksiyonu var:

Block, N., O. Flanagan, and G. Guzeldere, eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Daha nörobiyoloji yönelimli okumalar Bilinç, İkinci Kısım'ın sonunda listelenecek.

5. BÖLÜM

BİLİNÇ, İKİNCİ KISIM

Bilincin Yapısı ve Nörobiyoloji

Geçtiğimiz bölümde belirli bir temel ontoloji anlattım. Şimdi bilincin olağanüstü karmaşıklığını ve özgünlüğünü araştırırken, tüm basitliği ve hatta kabalığıyla birlikte bu ontolojiyi aklımızda tutmalıyız. Temel ontoloji basit olsa da onun sonucu olan fenomenler karmaşık olmakla beraber onların beyinle girdiği nörobiyolojik ilişkilerin ayrıntılarını anlaması da zordur ve henüz büyük oranda bilinmemektedir. Nispeten basit olan felsefi sorunu çözdükten sonra, elimizde çok zor olan nörobiyolojik sorunlar kalır.

Bu bölümde ilk olarak bilincin yapısını açıklayacağım, sonra benim öne sürdüğüm görüşe iştirak etmeyen diğer görüşlerden bahsedeceğim ve son olarak bilinçle ilgili bazı nörobiyolojik sorunların bir tartışmasıyla bu bölümü sonlandıracağım.

I. BİLİNCİN ÖZELLİKLERİ

Her felsefi-bilimsel teorinin bilinçle ilgili açıklamaya çalışması gereken özellikler nelerdir? Bence bu konuyu ele alabileceğim en iyi

yol basitçe insan bilincinin ve büyük ihtimalle diğer hayvanlardaki bilincin merkezî özelliklerinden bazılarını listelemektir. İşte başlıyorum.

1. Niteliksellik

Önceki bölümlerde belirttiğim üzere, her bilinçli durumun niteliksel bir hissi var. Bu bakımdan bilinçli durumlar her zaman nitelikseldir. Bazı filozofların bu özelliği anlatmak için “nite” sözcüğünü kullandığından bahsetmiştim, ama bence bu terim en iyi ihtimalle yanıltıcıdır, çünkü onun kullanımı bazı bilinçli durumların niteliksel olmadığını ima eder. Görünen o ki fikir şu, acı hissetmek veya dondurmadan tat almak gibi bazı bilinçli durumlar niteliksel ama aritmetikteki problemler hakkında düşünmek gibi diğerlerinin özel niteliksel bir hissi yoktur. Ben bunun bir hata olduğunu düşünüyorum. Eğer iki artı ikinin dört ettiğini düşünmenin niteliksel bir hissi olmadığını düşünüyorsanız, bunu Fransızca veya Almanca düşünmeye çalışın. Bana “*zwei und zwei sind vier*” diye düşünmek tamamen farklı hissettirir, oysa yönelimsel içerik Almancada İngilizcede olduğuyla aynıdır. Bilinç kavramıyla nite kavramı tamamen aynı kaplama sahip olduğu için “nite” kavramını bilinçten ayrı bir şey olarak kullanmayacağım, ama her “bilinç” dediğimde okuyucunun bu niteliksel karaktere sahip durumlardan bahsettiğimi bildiğini varsayacağım.

2. Öznellik

Bilincin niteliksel karakterinden dolayı bilinçli durumlar yalnızca bir insan veya hayvan özne tarafından deneyimlendikleri sürece var olurlar. Yani benim ontolojik öznellik olarak adlandırdığım bir tür öznelliğe sahiptirler. Aynı şeyi ifade etmenin başka bir yolu da bilincin birinci-kışı ontolojiye sahip olduğunu söylemektir. Bilinç, yalnızca bir insan veya hayvan özne tarafından deneyimlendiği zaman var olur ve bu anlamda yalnızca birinci-kışı bakış açısından

var olur. Ben sizin bilinciniz hakkında bir şeyler bildiğim zaman, kendi bilincim hakkında sahip olduğum türdeki bilgiden epeyce farklı türde bir bilgiye sahibim demektir.

Bilinçli durumların, yalnızca bir insan veya hayvan özne tarafından deneyimlendikleri zaman var olmaları anlamında ontolojik olarak öznel oldukları gerçeği, bilinçli durumların bilimsel olarak nesnel bir araştırmasının var olamayacağını göstermez. “Nesnel” ve “öznel” sözcükleri, ontolojik ve epistemik anlamları bakımından sistematik olarak belirsizlerdir. Epistemik anlamda, konuşmacı ve dinleyicilerin hisleri ve tutumlarından bağımsız olarak doğru veya yanlış olarak belirlenebilecek ifadeler ile doğruluğu veya yanlışlığı bu his ve tutumlara bağlı olan ifadeler arasında bir ayrım vardır. Yani “Jones’un boyu 1.80 metredir.” ifadesi epistemik olarak nesneldir, çünkü doğruluğu veya yanlışlığının ifadeyi söyleyen veya dinleyenin hisleri ve tutumlarıyla ilgisi yoktur. Ama “Jones, Smith’ten daha nazik bir insandır.” ifadesi epistemik olarak öznel, çünkü onun doğruluğu veya yanlışlığı diyalogun katılımcılarının hisleri ve tutumlarından bağımsız olarak çözülemez. Epistemik anlama ek olarak, iki var olma şekli arasında da bir ayrım vardır. Bilinçli durumlar, yalnızca insan veya hayvan bir özne tarafından deneyimlendikleri sürece var olmaları bakımından öznel bir şekilde var olurlar. Bu açıdan neredeyse evrenin kalanının tamamından ayrılırlar, çünkü dağlar, moleküller ve tektonik plakalar nesnel bir şekilde var olurlar. Bilinçli durumların var olma şekli gerçekten de ontolojik olarak öznel, ama *bir konunun ontolojik olarak öznel oluşu, aynı konunun epistemik olarak nesnel bir biliminin yapılamayacağını göstermez.* Gerçekten de tüm nöroloji bilimi, bizim acıların, endişelerin ve hastaları etkileyen diğer dertlerin epistemik olarak nesnel bilimsel bir açıklamasını bulmamızı gerektirir, ki bunları tıbbi teknikler ile tedavi edebilelim. Ne zaman filozofların ve nörobiyologların bilimin öznel deneyimlerle ilgilenemeyeceğini söylediğini duysam, her defasında onlara nöroloji alanında kitaplar yazan ve okuyan bilim insanları ile doktorların, acı çeken gerçek hastalara yardım edebilmek

için insanların öznel hislerinin bilimsel bir açıklamasını sunmaktan başka çarelerinin olmadığı ders kitaplarını göstermek isterim.

3. *Birlik*

Tam şu anda, parmak uçlarımdaki hisleri, gömleğimin ensemeye dokunuşunu ve dışarıdaki sonbahar yapraklarının düşüşünü ayrı birer deneyim olarak deneyimlemiyorum; daha ziyade, bunların hepsini tek ve birleşmiş bir bilinçli alanın parçaları olarak deneyimliyorum. Normal, patolojik olmayan türdeki bilinç, birleşmiş bir yapıyla gelir. Kant, bilinçli alanın birliğini “Tamalığın aşkınsal birliği” olarak adlandırmıştır ve onu çok önemsemiştir. Kant bunu yapmakta haklıydı. İleride göreceğimiz üzere bu son derece önemlidir.

Daha evvel bu üç özelliğin, nitelikselliğin, özneliğin ve birliğin, bilincin ayrı özellikleri olarak tasvir edilebileceğini düşünürdüm. Şimdi bana öyle geliyor ki bu yanlıştır; çünkü hepsi aynı fenomenin farklı yönleridir. Bilinç kendi özünden dolayı niteliksel, öznel ve birleşmiş hâldedir. Bir durumun açıkladığım anlamda niteliksel olup bir yandan da açıkladığım anlamda öznel olmaması imkânsızdır. Ama bu durumun hem niteliksel hem de öznel olup bahsettiğim türden bir birliğe sahip olmaması da imkânsızdır. Bu son noktayı şimdiki bilinçli durumunuzun 17 bağımsız parçaya ayrıldığını tasavvur etmeye çalışarak anlamanız mümkündür. Eğer bu gerçekten meydana gelseydi, 17 parçaya sahip tek bir bilinçli durumunuz olmazdı; daha ziyade, ortada 17 bağımsız bilinç olurdu, 17 farklı bilinçli alan.

Bu birlik özelliğinin güzel örnekleri ayırık beyin deneyleri olarak adlandırılan deneylerde görülebilir ve bunları açıklamak için kısaca konudan uzaklaşacağım. Bilinci araştırmanın yollarından biri de bilincin patolojik veya bozulmuş biçimlerini araştırmaktır ve bu da bu kitapta birçok defa kullanacağım bir yöntemdir. Ayırık-beyin hastaları normal yöntemlerle tedavi edilemeyen, korkunç

epilepsi biçimlerinden muzdariptiler. Çaresizlikten dolayı doktorlar bu hastaların korpuz kallosumlarını, beynin iki yarımküresini bağlayan dokularını kestiler. Bu gerçekten de birçok hastanın epilepsisini iyileştirmiştir ama başka ilginç sonuçlara da yol açmıştır. Bunlardan en çarpıcı olanı, hastanın belirli durumlarda âdeta iki ayrı bilinç merkezi varmış gibi davranmasına neden olmasıydı. Tipik bir deneyde şu olur: Hastaya bir kaşık gösterilir ama kaşık, görüntü uyarısının yalnızca sağ beynine gideceği şekilde sol görsel alanına konulur. Dil, beyninin sol tarafındadır. Hastaya sonrasında “Ne görüyorsun?” diye sorulur. Beynin dilin bulunduğu tarafı olan sol tarafında kaşığın görsel algısı bulunmadığı için ve ayrılmış korpuz kallosumdan dolayı bu durumdaki hasta “Hiçbir şey görmüyorum.” der. Ancak sonra kaşığın görsel deneyiminin gerçekleştiği sağ yarımküresi tarafından kontrol edilen sol eliyle uzanır ve kaşığı yakalar. Roger Sperry ve Michael Gazzaniga tarafından yapılan benzer türden birçok deney vardır. Hastanın tek mi, yoksa iki bilinç merkezi mi vardır? Henüz kesin olarak bilmiyoruz. Ama en azından bir beyin içinde, her ikisi de bir yarımküreye denk gelen iki bilinçli alan olabileceği ve normal durumlarda bu iki bilinçli alanın kaynaşıp tek bir bilinçli alan teşkil edeceği ihtimalini göz önünde bulundurmalıyız.

4. Yönelimsellik

Yönelimsellik ve bilinçten iki bağımsız fenomenmiş gibi bahsettim ama, elbette birçok bilinçli durum içkinse olarak yönelimseldir. Örneğin benim şu anki görsel algım, eğer bana hemen yanımdaki sandalyeleri ve masaları görüyormuşum gibi gelmeseydi, olduğu görsel deneyim olamazdı. Birçok deneyiminin kendisinin ötesinde bir şeylere gönderimde bulunmasıyla ilgi bu özellik, filozofların “yönelimsellik” olarak adlandırdığı özelliktir. Tüm bilinçli durumlar yönelimsel değildir ve yönelimsel olan her şey de bilinçli değildir, ama bilinç ve yönelimsellik arasında son derece ciddi ve önemli bir kesişim vardır ve sonra göreceğiz ki aslında aralarında mantıksal

ilişkiler de vardır: Gerçekte bilinçdışı olan zihinsel durumlar prensipte bilinçli olabilecek türden şeyler olmalıdırlar. Bilinçdışı zihinsel durumlar beyin zararından psikolojik baskılanmaya kadar birçok farklı sebepten dolayı bilinç tarafından erişilemez olabilirler, ama yine de bilinçli bir zihinsel durumun parçası olabilecek türden şeyler olmaları gerekmektedir. Yönelimsel olmayan bilinçli durumların bir örneği, birisinin belirli bir şey konusunda endişeli olmayıp genel bir endişe duygusu hissettiği zamanlardaki endişelerdir. Bilinçli olmayan yönelimsel durumların örneklerini saymakla bitiremem, ama bariz örnekler kişi derin uykudayken bile var olan örneklerden müteşekkildir. Örneğin, uyurken, Bush'un Başkan olduğuna, iki artı ikinin dört ettiğine ve bunlar gibi birçok başka inanca, o an bilincimde mevcut olmasalar dahi inanırım.

5. *Ruh Hâli*

Tüm bilinçli durumlarım bana bir çeşit ruh hâlinde gelir. Belirli bir adı olmasa bile her zaman bir ruh hâlindeyimdir. Özellikle keyifli veya özellikle mutsuz olmama, hatta yalnızca “eh işte” bile olmama gerek yoktur; ama yine de bilincin belirli bir tadı, bilinçli deneyimlerin belirli bir tonu vardır diyebiliriz. Bunun farkına varmanın bir yolu dramatik değişimleri gözlemlemektir. Birden çok kötü haber alırsanız ruh hâlinizin değiştiğini fark edersiniz. Eğer iyi haber alırsanız tersi yönde değişecektir. Ruh hâli duyguyla aynı şey değildir, çünkü, bir defa, duygular her zaman yönelimseldirler. Her zaman bir yönelimsel içeriğe sahiptirler ama ruh hâllerinin yönelimsel içeriğe ihtiyaçları yoktur. Ancak ruh hâlleri bizi belirli duygulara meylettirir. Örneğin, asabi-bir ruh hâlindeyseniz, kızgınlık duygusunu deneyimleme ihtimaliniz daha yüksektir.

Ruh hâlleri bilincin diğer birçok yönüne göre yapay farmakolojik kontrole daha çok duyarlı görünürler. Uyuşturucular ve ağrı kesicilerle kontrol edebildiğimiz acılarla benzer şekilde depresyon gibi ruh hâllerini Prozac ve Lityum gibi ilaçlarla etkileyebiliriz. Öyle görünüyor ki, farmakolojik gelişmeler bizim zayıflatıcı ruh hâlleri

üzerinde de daha büyük iyileştirici kontrole sahip olmamızı sağlayacaktır, tıpkı acılarda olduğu gibi.

6. Merkez ve Çevre arasındaki Ayrım

Bilinçli alanlarının içinde, insanlar her zaman bazı şeylere diğerlerinden daha çok dikkat ederler. Tam şu anda ben dikkatimi zihin felsefesiyle ilgili fikirleri yazmaya odaklıyorum, dışarıdan gelen seslere veya pencereden gelen ışığa değil. Bazı şeyler bilinçli alanımın merkezinde, diğerleri ise çevresindedir. Bunun iyi bir göstergesi, dikkat ettiğimiz şeyi irademizle değiştirebiliyor olmamızdır. Dikkatimi önümdeki su bardağına veya pencerenin dışındaki ağaçlara odaklayabilirim ve bunu yaparken yerimi değiştirmem, hatta gözlerimi oynatmam bile gerekmez. Bir anlamda, bilinçli alan aynı kalır, ama onun farklı özelliklere odaklanırım. Bu şekilde dikkati yeniden yönlendirme yetisi ve bilinçli alanın içindeki dikkat ettiğimiz ve dikkat etmediğimiz şeyler arasındaki ayrım, hâlihazırda nörobiyolojide önemli bir araştırma alanıdır.

Dikkatimi irademizle değiştirme yetimize ek olarak, beyin tipik olarak çeşitli eksiklikleri kapatmak için küçük numaralar yapar. Kör noktalarımız olmasına rağmen kör noktamızı görmeyiz ve görsel alanımızın çevresinde, orada renk almaçları olmamasına rağmen renk görürüz.

7. Haz ve Hazsızlık

Ruh hâlleriyle ilgili olup tam olarak aynı olmayan bir fenomen de her bilinçli durum için bir seviyede haz veya hazzsızlık olmasıdır. Ya da şöyle de ifade edebiliriz: alışılmış haz ve hazzsızlık kavramlarını içeren bir skalada bir pozisyonun olması. Yani sahip olduğunuz her bilinçli durum için, “Bundan zevk aldın mı? Eğlenceli miydi? Güzel, kötü, sıkıcı veya matrak zaman geçirdin mi? İğrenç, tatlı veya üzücü müydü?” gibi sorular sormak anlamlıdır. Konu bilinç olduğunda haz/hazzsızlık boyutu her tarafa yayılmış hâldedir.

8. Yerleşiklik

Tüm bilinçli durumlarımız bize, bilinçli alanı deneyimlediğimiz arka plan durumu adı verebileceğimiz bir hisle gelir. Birinin yerleşiklik hissinin bilinçli alanının bir parçası olması gerekmez ve genellikle değildir de. Ama normalde dünyanın yüzeyinde nerede olduğumun, günün hangi saati olduğunun, yılın hangi zamanı olduğunun, öğlen yemeği yiyip yemediğimin, hangi ülkenin vatandaşı olduğumun ve bilinçli alanımın kendini içinde bulduğu ama çoğu zaman önemsemediğim birçok durumun farkında olurum. İnsan kaybolduğunda veya kafası karıştığında yerleşiklik hissinin farkına varır. Yaşlandıkça yaşanan karakteristik bir deneyim, “Hangi aydayız yahu?” diye düşünüldüğünde gelen ani baş dönmesi hissidir. Bu bahar dönemi mi, yoksa güz dönemi mi? Daha olağandışı durumlar, gecenin köründe yabancı bir yerde uyanınca gelen hayret hissidir. Ben dünyanın neresindeyim?

9. Aktif ve Pasif Bilinç

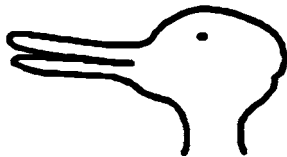
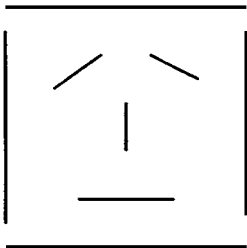
Bilinçli deneyimler üzerinde düşünen herkese bariz gelen bir ayrım da istemli yönelimsel eylemlerin deneyimi ile pasif algı deneyimi arasındaki ayrımdır. Bunun keskin bir ayrım olduğunu söylemiyorum, çünkü algının istemli bir ögesi ve istemli eylemin de pasif bileşenleri vardır. Ancak, örneğin kolunuzu bilinçli bir davranışın parçası olarak istemli bir şekilde kaldırmanız ile kolunuzun sizin sinir bağlantılarınızı tetikleyen birisi tarafından kaldırılması arasında bir fark olduğu açıktır. Bu ayrım Kanadalı beyin cerrahı Wilder Penfield’in araştırmalarıyla tamamen gözler önüne serildi. Penfield, deneklerinin motor korteksini uyararak uzuvlarının hareket etmesine neden olabileceğini keşfetti. Deneklerse istisnasız bir şekilde “Onu ben yapmadım, sen yaptın”. dediler. Bu durumda, denek kolunun hareket ettiği algısına sahiptir ama istemli davranış deneyimine sahip değildir. Buradaki temel ayrım şudur: İnsan, algı durumunda (önümdeki bardağı görmem, gömleğimin yakasını

ensemden hissetmem) ben bunu algılıyorum ve bu bakımdan, bana bir şeyler oluyor hissine sahiptir. Ama eylem durumunda (kolumu kaldırmam, odanın bir ucundan diğerine yürümem) bunu ben yapıyorum ve bu bakımdan, bunun olmasını ben sağlıyorum hissine sahiptir.

Bizim kendi özgür irademizin varlığına ikna olmamızı sağlayan en büyük etken, istemli davranış deneyimidir ve zihinle ilgili her açıklamanın bu deneyimle yüz yüze gelmesi gerekmektedir. 8. Bölüm’de özgür irade hakkında daha fazla şey söyleyeceğim.

10. Gestalt Yapı

Bilinçli deneyimimiz bize yalnızca düzensiz bir karmaşa hâlinde gelmez; daha ziyade, tipik olarak bize sınırları iyi belirlenmiş, hatta kusursuz yapılarla gelirler. Örneğin, normal görme hâlinde belirsiz bulanıklıklar ve parçalardan ziyade masalar, sandalyeler, insanlar, arabalar, vb. görürüz. Bu durum, bu nesnelerin yalnızca bazı parçaları retinamıza foton yansıtmasına ve retinadaki görüntü birçok açıdan bozulmuş olmasına rağmen böyledir. Gestalt psikologları işte bu yapıları incelediler ve bazı ilginç hakikatleri keşfettiler. Bunlardan biri, beynin bozulmuş uyarınları alıp bağdaşık bütünler hâlinde düzenleme yetisidir. Dahası, beyin, değişmeyen bir uyarıyı alıp önce bir algı, sonra başka bir algı olarak değerlendirebilmektedir. Dolayısıyla ünlü “ördek-tavşan” örneğinde sabit bir algısal girdi vardır, ama onu bir ördek, bir tavşan olarak görüyorum.



Bu çizimlerde, sol taraftaki figür aslında gerçekten bir insan yüzüne benzemez fakat fark etmeksizin onu bir yüz olarak algılayarsınız, çünkü beyniniz bozulmuş uyararı bağdaşık bir bütün hâline gelecek şekilde düzenler. Sağ taraftaki figür ise ünlü ördek-tavşandır veya ördek ya da tavşan olarak görülebilir.

Dahası, Gestalt yapısı yalnızca algınızı bağdaşık bütünler hâline gelecek şekilde düzenlemekten ibaret değildir, tüm bilinçli alan içinde algıladığımız figürler ile onların algılandığı temel arasında bir ayrım yaparız. Yani örneğin, kalemi kitap arka planının önünde, kitabı da masa arka planının önünde, masayı da zemin arka planının önünde, zemini odanın geri kalanına karşı görürüm ve bu tüm bilinçli alanımın ufkuna ulaşana dek devam eder.

Öyleyse bilincin Gestalt yapısının en az iki yönü vardır. Birincisi, beynin algıları bağdaşık bütünler hâline gelecek şekilde düzenleme yetisi, ikincisi de beynin figürleri arka planlarından ayırma yetisi.

11. Benlik Hissi

Normal bilinçli deneyimlerin atlayıp geçemeyeceğim bir özelliği daha vardır. Normal bilinçli deneyimlerin tipik bir yönü, kim olduğumla ilgili bir hissimin, kendimi bir benlik olarak algılayışımın olmasıdır. Ama bu ne demek olabilir? Ayağımdaki ayakkabıları veya içtiğim birayı deneyimlediğim şekilde “benliğimi” deneyimlemiyorum. Bu konudan bahsetmeye bile çekiniyorum çünkü ilk olarak, benlik hakkındaki tüm bu tartışmanın felsefede kötü bir geçmişi vardır, ikincisi ve daha da kötüsü, benlik sorunu o kadar zor sorular üretir ki, onlarla bu kitapta baş etmeye çekiniyorum. Yine de önünde sonunda onlarla yüzleşmek zorunda kalacağım, bu yüzden bir bölümü, on birinci bölümü, benliğin bir açıklamasını sunmaya ayırıyorum.

Bu özelliklerin listesine devam etmek mümkün elbette, fakat şimdilik bilinçli deneyimimizin karmaşıklığını anlatmakta başarılı olduğumu umuyorum. Devam eden kısımda bilincin esas özelliğini,

yani niteliksel birleşmiş öznelliği vurgulamak için sebepler bulacağız ve onun yönelimsellikle ilişkisini keşfedeceğiz.

II. BİLİNÇ SORUNUNA BAŞKA BAZI FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

Kitap boyunca zihin felsefesine yönelik geliştirilmiş, eleyici materyalizmden töz düalizmine kadar birçok farklı yaklaşımdan zaten bahsettim. Bu yaklaşımlar açık veya kapalı olarak bilinçle ilgili teorilerdir. Örneğin, zihnin hesaplamalı teorisi basitçe bilincin beyindeki hesaplamalı bir süreç olduğunu söyler. Böyle bir teorinin, indirgemeciliğin diğer biçimleriyle birlikte, örneğin, doğru bilgisayar programına sahip olmanız durumunda makinenin *ek olarak* bir bilince sahip olacağını ileri sürmediğini vurgulamakta fayda vardır. Daha ziyade, bilincin bundan ibaret olduğunu söylerler. Doğru girdilere ve çıktılara sahip doğru bilgisayar programına ek olarak başka bir şey yoktur. Ancak birçok felsefeden bahsetmeme rağmen bilinçle ilgili bahsetmediğim bazı etkili görüşler mevcuttur. Dolayısıyla eksiksizlik adına henüz değerlendirmedığım bazı görüşlerden bahsedeceğim.

1. Gizemciler

Gizemciler bilincin sahip olduğumuz bilimsel yöntemlerle çözülemeyecek bir gizem olduğunu düşünürler; bazı gizemciler de bilincin beyin süreçleriyle nasıl açıklanabileceğini asla anlayamayacağımızı düşünürler. Thomas Nagel bir gün beynin bilince ne şekilde neden olduğunu anlamanın mümkün olduğunu ama gerçeklik hakkında düşüncümüzün ve bilimsel açıklama kavramımızın tam bir devrime ihtiyaç duyacağını, çünkü elimizdeki araçlarla öznel, niteliksel içsel deneyimlerin üçüncü-kışı nöronal fenomenlerden nasıl doğabileceğini tasavvur edemeyeceğimizi düşünmektedir. Radikal bir gizemci olan Colin McGinn insanların, beynin bilince nasıl neden olduğunu anlayabilmesinin prensipte imkânsız olduğunu düşünür.

Ben gizemcilerin çok karamsar olduğunu düşünüyorum. Elbette, bilincin bilimsel bir açıklamasını asla bulamayacağımız konusunda haklı çıkabilirler. Ancak daha başından pes etmek, yenilgiyi kabul etmek anlamına gelir. Farz edelim ki birleşmiş bilinç alanının çeşitli nöronal eşleniklerini sahiden de bulduk. Yine farz edelim ki, ikinci bir adım olarak, bu eşlenik ögelerin aslında nedenler olduklarını gösterebildik. Başka bir deyişle, tabiri caizse bu nörobiyolojik süreçleri açıp kapayarak bilinci açıp kapamayı başardık. Farz edelim ki, üçüncü bir adım olarak, tüm sistemin nasıl çalıştığıyla ilgili bir teori de geliştirdik. Yine farz edelim ki nedensel korelasyon ifadelerini genel yasa ve prensiplerin ifadelerine yerleştirmeyi başardık. Bu, bana tam da bilimin başka yerlerinde kabul ettiğimiz türden bir teorik yapı gibi görünüyor. Hastalık yapıcı mikrop teorisi buna güzel bir örnektir: İlk olarak, bir korelasyon bul; ikinci olarak, bunun nedensel bir korelasyon olup olmadığını test et; son olarak, bir teori bul. Nagel böylesine bir projeye, bunun gibi bir korelasyon bulsak bile nedensel açıklamalardan beklediğimiz türden zorunluluğa sahip olamayacağını iddia ederek karşı çıkar. Örneğin masanın neden katı olduğunu açıklarken, masayı teşkil eden moleküllerin davranışı göz önüne alındığında, masanın diğer nesnelerden gelen basınca karşı koymak *zorunda olduğunu* ve diğer nesneler tarafından girilmez [*impenetrable*] olmak *zorunda olduğunu* anlayabiliriz. Bu “zorunda olmak”, Nagel’a göre, bilimsel açıklamaların tipik bir özelliğidir.

Ben bu zorunluluk anlayışının büyük oranda moleküler davranış ile etrafımızdaki tanıdık nesneler arasındaki analogiden kaynaklı bir illüzyon olduğunu düşünüyorum. Masanın diğer nesneleri desteklemek zorunda olduğunu düşünüyoruz, çünkü moleküler hareketlerin alıştığımız türden bir örgü oluşturdıklarını düşünüyoruz. Ancak sezgisel olarak, şeylerin zorunlu olarak ne şekilde olması gerektiğini belirtmeleri bilimdeki açıklamaların genel bir özelliği değildir. Tam tersine, doğa radikal biçimde olumsaldır [*contingent*]. Bilimdeki en önemli açıklayıcı prensiplerin birçoğu, hiçbir anlamda sezgisel veya bariz değildir. Schrödinger denklemini,

Planck sabitini ve hatta Einstein'ın ünlü $e=mc^2$ 'sini düşünün. Tüm bu örneklerde, yalnızca doğanın böyle olduğu ortaya çıkmıştır. Doğa bu şekilde olmak zorunda değildi ama gerçekte böyle olduğu ortaya çıktı. Doğanın olduğu şekilde olmak *zorunda olduğu* inancımızın bir illüzyon olduğu konusunda Hume'a katılıyorum. Yani örneğin, bir bilyardo topu diğerine çarptığında ikincinin hareket edeceği bile doğanın bir gerçeğidir. Ama ikisinin de geriye doğru hareket edeceği veya ilkinin ikinciye yutacağı da aynı ihtimalle doğanın bir gerçeği olabilirdi. Yalnızca doğanın böyle olduğu ve diğer türlü olmadığı ortaya çıktı. Doğa sürprizlerle doludur. Örneğin, bir kaba konulan sıvı helyum 3'ün, kabın kenarlarından yukarı doğru tırmanacağını asla unutmamalıyız. Yani Nagel'in itirazını hiçbir şekilde bilincin nörobiyolojik bir açıklamasının olamayacağı konusunda ikna edici bulmuyorum.

2. *Kipsel Bağlılık [Supervenience]*

A fenomeninin B fenomenine kipsel olarak bağlı olduğunu söylemek, A özelliğindeki bir değişimin B özelliğindeki bir değişimle ilişkili olmak durumunda olması şeklinde, A'nın B'ye tamamen bağımlı olduğunu söylemektir. Bilincin beyin süreçlerine kipsel olarak bağlı olduğu sıklıkla söylenir. Buradaki temel fikir, ilişkili beyin durumlarında bir değişim olmaksızın zihinsel durumlarda bir değişimin gerçekleşmeyeceğidir. Örneğin, susuzluk hissettiğim bir durumdan susuzluk hissetmediğim bir duruma geçersen, beynimde buna denk gelecek bir değişim olmalıdır. Ve bu genel olarak doğrudur, yani bilinçli durumlar beyin durumlarına tamamen bağımlı, yani kipsel olarak bağlıdır. Birçok filozof bu görüşü dile getirmiştir, belki de en belirgin şekilde ifade eden Jaegwon Kim olmuştur. Bu görüş bazen "indirgemeci olmayan materyalizm" diye tasvir edilen bir görüşe tekabül eder. Kipsel bağlılığın arkasındaki fikir, bilinci elemeye çalışmaksızın tamamen materyalist bir açıklama sunmaktır. Yalnızca, bilincin tamamen beyin süreçlerine kipsel olarak bağlı olduğunu söyler. Bazıları kipsel bağlılığın zihin-beden sorununu çözdüğünü

veya en azından onun çözümünde ilk basamağı oluşturabileceğini düşünmüştür.

Bilincin beyne kipsel olarak bağlı olduğu kesinlikle doğrudur. Ancak bu prensip zihin-beden ilişkilerini anlamakta sınırlı bir kullanışlılığa sahiptir. Bunun sebebi iki farklı tür kipsel bağlılığın olmasıdır: teşkil edici kipsel bağlılık ve nedensel kipsel bağlılık. Kipsel bağlılık kavramı felsefede geleneksel olarak etik veya diğer değerle ilgili özellikleri tarif etmekte kullanılmıştır. İki davranışın yalnızca iyilikleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarının mümkün olmadığı söylenmiştir. İki davranıştan birinin iyi, diğerinin kötü olup başka hiçbir farklarının olmaması imkânsızdır. İyilik ve kötülük, davranışın bazı başka özelliklerine kipsel olarak bağlı olmalıdır. Bu, benim “teşkil edici kipsel bağlılık” olarak adlandırdığım şeydir. Bir davranışı iyi yapan özellikler, onun iyi olmasına *neden olmaz*; daha ziyade, onun iyiliğini *teşkil eder*. Ancak bu analojiyi zihin konusuna, kipsel bağlılığı savunan zihin felsefecilerinin düşündüğü şekilde taşıyamayız. Bilincin beyin süreçlerine kipsel olarak bağlı oluşu, nedensel bir kipsel bağlılık örneğidir. Beyin süreçleri kipsel olarak bağlı olan özelliğin nedenidirler. Beyin süreçleri nöron ateşlenmeleri seviyesinde bilinci teşkil etmez, daha ziyade, alt düzeydeki nöron ateşlenmeleri, yüksek-düzey veya sistem özelliği olan bilince neden olurlar. Eğer bu doğruysa, ki beyin hakkında bildiğimiz her şey bunun doğru olduğunu gösterir, kipsel bağlılık kavramı hâlihazırda sahip olduğumuz kavramlara hiçbir şey eklemeyiz. Bu kavramlar arasında aşağıdan-yukarı nedensellik de dâhil olmak üzere nedensellik, tasvirin yüksek ve düşük düzeyleri ve üst düzey özelliklerin alt düzey öğelerden oluşan bir sistemde gerçekleştirilmesi bulunur. Evet, bilinç beyin süreçlerine kipsel olarak bağlıdır, ama yine de bize sürecin nasıl işlediğini anlatmanız gerekir.

3. Pan-Psişizm

Pan-psişizm bilincin her yerde olduğu görüşüdür. Bu görüş nadiren açıkça ifade edilir ama bilhassa, eğer ki beyni bazı mikro süreçlerle

açıklayacaksak, şu ya da bu şekilde bilincin bir biçiminin zaten bu mikro süreçlerde mevcut olması gerektiğini düşünen bazı gizemci yazarlarda üstü kapalı biçimde bulunur. Bir zamanlar Thomas Nagel bu görüş üzerine düşünmüştür, David Chalmers onu inceleyip desteklemiştir ama açıkça onu benimsememiştir. Bu görüşe göre her şey bir dereceye kadar bilinçlidir. Bilincin yaygınlığıyla ilgili örnek verirken Chalmers bilinçli bir termostat olmanın nasıl olacağını etkili bir şekilde tasvir eder.

İçsel olarak inandırıcılıktan uzak olmasının dışında, pan-psişizim bağdaşmaz olma kusuruna sahiptir. Bu görüşün bilincin birliği sorunuyla baş edebileceği herhangi bir yol göremiyorum. Bilinç ekmeğin üzerindeki reçel gibi yayılmış değildir, daha ziyade, ayrık birimler hâlinde gelir. Eğer termostat bilinçliyse, termostatin parçalarının durumu nedir? Her vidasının ayrı bir bilinci mi vardır? Her molekülünün? Eğer evetse, onların bilinci bütünsel olarak termostatin bilinciyle nasıl bir ilişki içindedir? Eğer hayırsa, termostati bilincin birimi yapıp termostatin parçalarını veya termostatin bir parçası olduğu tüm ısıtma sistemini veya bu ısıtma sisteminin içinde bulunduğu binayı bilinçli yapmayan prensip nedir?

4. Nörobiyoloji

Bilince yönelik henüz tartışmadığım dördüncü grup yaklaşımlar, bilince ilişkin bilimsel sorunu çözmek için yapılan nörobiyolojik girişimlerdir. Şimdiye kadar bunun tam olarak doğru yaklaşım olduğunu düşünüyorum olmam, okur için bir sır olmaktan çıkmış olsa gerek. Araştırma o kadar önemlidir ki gelecek bölümü ona ayıracağım.

III. BİLİNCE GÜNCEL NÖROBİYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Uzun bir süre boyunca, birçok nörobiyolog bilinç sorunuyla ilgilenmeye çekiniyordu ve hatta birçoğu bu konuda hâlâ çekingendir. Bunun farklı farklı sebepleri vardır. Bazıları bilinci çalışmaya “hazır

olmadığımızı”, önce beynin bilinçli olmayan fenomenlerde nasıl işlev gördüğü hakkında daha çok şey bilmemiz gerektiğini düşünür. Diğerleri ise bilinç sorununun aslında bilimsel bir sorun bile olmadığını düşünür: Bu sorun ilahiyatçılara ve filozoflara bırakılmalıdır; çünkü bilimsel bir soru olmaya uygun değildir. Diğerleri bilincin biyolojik bir açıklamasını sunamayacağımızı, bilimin sıcağın neden sıcak hissettirdiğini veya kırmızının neden kırmızı göründüğünü asla açıklayamayacağını düşünür. Bu türden bir kuşkuculuk ile daha önce bahsettiğim gizemciler arasındaki bağlantıya dikkat çekirim.

Buna rağmen, günümüzde beyin süreçlerinin bilinçli durumlara tam olarak nasıl neden olduğunu anlamaya çalışan son derece yetenekli birçok nörobiyolog vardır. İdeal senaryoda böylesine bir araştırma projesi daha önce bahsettiğim üç aşamadan oluşan bir süreçten geçer: Önce bilincin nöronal eşleniklerini (BNE) [*Neuro-nal Correlate of Consciousness (NCC)*] bul; sonra bu korelasyonun nedensel olup olmadığını test et; son olarak, bir teori edin.

Bence bu araştırmayı analiz edebilmek için iki tarafa ayırıp bunları “yapı taşı yaklaşımı” ve “birleşmiş-alan yaklaşımı” olarak adlandırabiliriz. Yapı taşı yaklaşımında, bütün bilinçli alanı benim “yapı taşları” olarak adlandırdığım, az ya da çok bağımsız olan bilinçli birimlerden oluşuyormuş gibi değerlendiriyoruz. Kırmızı deneyimi, biranın tadı, orta do’nun sesi zihnimdeki yapı taşlarına örnek oluşturacak türden şeylerdir. Yapı taşı yaklaşımının arkasında yatan fikir şudur: Eğer beynin tek bir yapı taşına bile, örneğin kırmızı algısında, nasıl neden olduğunu anlayabilirsek, belki bu bilgiyi bütün bilinç sorununu çözmek için kullanabiliriz. Muhtemelen, eğer beynin bizi nasıl kırmızı bir gülün uyarı giridisinden kırmızının gerçek bilinçli görsel deneyimine taşıdığını çözebilirsek, buradan öğrendiğimiz dersleri diğer renklere, bunlarla birlikte seslere, tatlara, kokulara ve genel anlamda bilince uygulayabiliriz. Yapı taşı yaklaşımı az önce bahsettiğim üç-aşamalı araştırma projesine tam olarak uygun görünür ve en ilgi çekici güncel araştırmaların büyük bir kısmı, belirli bilinçli deneyimlerin BNE’lerini bulma çalışmalarından oluşur.

Sanırım günümüzde bilinç sorunu üzerinde çalışan nörobiyologların çoğunun yapı taşı yaklaşımının bir türüne sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ve bilince karşı, bütün bilinç sorununu birçok küçük soruna bölüp bu küçük sorunları ayrı ayrı çözmeye çalıştığımız atomistik bir yaklaşım benimsememiz gerektiğini düşünmek kesinlikle son derece caziptir. Beynin genel anlamda bilinci nasıl ürettiğini sormaya çalışmayın, bunun yerine, beynin gülün kırmızılığıyla ilgili belirli bilinçli deneyimi nasıl ürettiğini sorun. Bu atomistik yaklaşım, bilimin geri kalanında o kadar iyi çalıştı ki, onun bilinç için de işe yarayacağını düşünmek doğal görünür.

Yapı taşı yaklaşımında üç araştırma hattı sıklıkla kullanılır. İlk olarak, körgörü olarak adlandırılan fenomenin incelenmesi, bize bilinç sorununa ideal giriş kapısını sunuyor gibi görünür. Körgörü hastalarının beynin arka tarafındaki Birinci Görsel Alanları zarar görmüştür. Görsel alanlarının büyük bir kısmında normal olarak görebilirler, ama belirli bir bölümünde körlerdir. Ancak körgörü hastaları sıklıkla görsel alanlarının kör oldukları bölümünde gelişen olaylarla ilgili sorulara yanıt verebilirler (Oksimoron gibi görünen “körgörü” ifadesi buradan gelir.). Dolayısıyla örneğin hasta ekranda X ya da O yazdığını görebilir ama bir yandan aslında onu görmediğini bildirir. Yalnızca “tahmin ettiğini” söyler. Ancak tahminler çok büyük oranda doğru çıkmaya meyillidirler, yani yalnızca şans olamazlar. Böyle bir durumda, eğer beyinde X’in bilinçli deneyiminin körgörü deneyiminden farklılaştığı noktayı bulabilirsek, öyle görünüyor ki, o görsel deneyim için BNE’yi keşfedebiliriz.

İkinci bir araştırma hattıysa binoküler rekabet ve Gestalt geçişleri adı verilen fenomenle ilgilidir. Bir göze birtakım yatay çizgiler, diğeryenise birtakım dikey çizgiler gösterirseniz, denek genellikle ızgara şeklinde bir görsel deneyime sahip olmaz. Daha ziyade, yatay çizgiler görmekle dikey çizgiler görmek arasında geçiş yapar. Bu durumda algısal uyaran sabit olsa da deneyim değişmektedir, öyleyse, öyle görünüyor ki beyinde aynı sabit uyaranın yatay çizgi deneyimi üretmekten dikey çizgi deneyimi üretmeye geçtiği noktayı bulabil-

memiz gerekir. Öyle görünüyor ki, bu da bize bilincin bu biçimlerinin BNE'lerini verirdi.

Benzer şeyler Gestalt fenomenler için de söylenebilir. Ördek-tavşan durumunda, kâğıttaki sabit uyaran bir tavşan deneyimi üretir, bir ördek deneyimi. Beyinde deneyimin ördekten tavşana ve tavşandan tekrar ördeğe geçtiği noktayı bulabilirsek, öyle görünüyor ki bu deneyimlerin BNE'lerini bulmuş oluruz.

Son olarak, son derece etkili bir araştırma hattı, basitçe, algısal uyaran girdilerini beyne doğru takip edip onların bilinçli görsel deneyimlere neden olduğu noktaları bulmaya çalışmaktır. Günümüzde görme üzerinde büyük ölçekli araştırmalar yapılmaktadır ve birçok araştırmacıya bu yöntem beynin bilince nasıl neden olduğunu keşfetmek için makul bir araştırma projesi gibi görünmektedir.

Bilinç sorununa ikinci yaklaşım, birleşmiş-alan yaklaşımı, daha önce bahsettiğim nedensel öznel birlik özelliğini ciddiye alarak başlar. Bu yaklaşım için bilinç paradigması, yani araştırmanın ilk hedefi, kırmızı renginin deneyimi gibi şeyler değil de niteliksel, bütünsel özneliğiyle tüm bilinç alanıdır. Bu yaklaşım için temel soru, “Beyin, bilinç alanının bu belirli yapı taşı nasıl üretir?” değil de “En başta tüm bilinç alanını nasıl üretir? sorusudur”. Bilinçli beyin ile bilinçsiz beyin arasındaki fark nedir ve bu fark bilinci nasıl nedensel olarak açıklamaktadır?

Şöyle düşünün: Karanlık bir odada uyandığınızı hayal edin. Asgari duyumsal girdilere sahip olmanıza rağmen tamamen uyanık ve tetikte olabilirsiniz. Hiçbir görsel uyaranın veya sesin olmadığını hayal edin. Hiçbir şey görmüyor ve duymuyorsunuz. Sahip olduğunuz tek algısal girdi bedeninizin ağırlığının yatağa baskısı ile yorganın bedeninize baskısıdır. Ama, ki önemli nokta da burası, asgari algısal girdi durumunda tamamen bilinçli ve tetikte olabilirsiniz. Şimdi bu noktada beyniniz tam bir bilinç alanı üretmiş durumdadır ve anlamamız gereken şey, beynin bu bilinç alanını nasıl ürettiği ve bu alanın nasıl beyinde var olduğudur. Şimdi bu karanlık odada kalkıp ışıkları açtığınızı ve biraz hareket ettiğinizi hayal

edelim. Bilinç mi yaratıyor olursunuz? Yani bir anlamda evet, çünkü şu an az önce sahip olmadığınız bilinçli durumlara sahipsiniz. Ama ben bu konuda şöyle düşünmeyi tercih ederim: Yeni bilinç yaratmıyorsunuz; önceden var olan bilinç alanını değiştiriyorsunuz. Birleşmiş-alan modeline göre algısal girdileri bilincin yapı taşlarını yaratıyor gibi düşünmekten ziyade, biz bu algılara sahip olmadan önce de var olan bilinçli alanda tümsekler ve çukurlar üretiyormuş gibi düşünmeliyiz.

Ben birleşmiş-alan modelinin bilinç sorununu çözmeye başarılı olma ihtimalinin yapı taşı modeline göre daha yüksek olduğunu düşünüyorum. Neden mi? Yapı taşı modeli başarılı olabilir ve kesinlikle alandaki araştırmacılar arasında en yaygın olarak benimsenen yaklaşım da budur. Ancak bana başarılı olma ihtimalinin düşük olduğunu düşündüren bazı endişe verici özellikleri vardır. Bu yaklaşımın öngöreceği şeylerden birisi şu olurdu: Diğer açılardan tamamen bilinçsiz bir öznde eğer tek bir yapı taşı için bile BNE üretebilerseniz, örneğin kırmızı deneyimlemenin BNE'si, böylesine bir durumda bilinçsiz özne aniden yalnızca kırmızısının bilinçli deneyimine sahip olup başka hiçbir şey deneyimlemezdi. Bir anda bilinçli bir kırmızılık parlaması deneyimler ve sonrasında tekrardan bilinçsizliğe dönerdi. Bu elbette mantıksal olarak mümkündür, ama beyin hakkında bildiklerimiz göz önüne alındığında hiç muhtemel görünmemektedir. Bu noktayı çok kaba bir şekilde ifade etmek gerekirse, kırmızısının bilinçli deneyimi yalnızca zaten bilinçli olan bir beyinde gerçekleşebilir. *Algıyı bilinç yaratıyor gibi değil de zaten var olan bilinçli alanı değiştiriyor gibi düşünmeliyiz.* Benzer şekilde, rüyaları düşünebilirsiniz. Birçok insan gibi ben de rüyalarımı renkli görürüm. Rüyamda kırmızı rengini gördüğümde, kırmızı yapı taşını yaratan bir algısal girdiye sahip olmuş olmam. Daha ziyade, beynimde bütün birleşmiş rüya bilinci alanını yaratan mekanizmalar, kırmızı deneyimimi bu alanın bir parçası olarak yaratır.

Daha önce de söylediğim gibi, araştırmacıların çoğu, yapı taşı yaklaşımını benimsiyor ve ben bunun en azından kısmen onlara

daha basit bir araştırma projesi sunduğu için böyle olduğunu düşünüyorum. Beynin talamokortikal sistem gibi büyük bölümlerindeki, bilinç üretebilecek muazzam miktardaki senkronize nöron ateşlenmelerini araştırmaya çalışmak son derece zor görünür. Bunun yerine renk deneyimleri gibi bilincin belirli biçimlerini araştırmaya çalışmak çok daha kolay görünür.

Bu mesele epey kuşkuludur. Gelecek yıllarda bilinç hakkında daha fazla araştırma göreceğiz. Ben bahsimi birleşmiş-alan yaklaşımindan yana oynuyorum, ama yanlış çıkmaya hazırım.

IV. BİLİNÇ, HAFIZA VE BENLİK

Bilinci araştırırken klinik veya patolojik vakalara bakmanın kullanışlı olduğunu, çünkü onların bize, normal durumları patolojik durumlarla karşılaştırmadığımız takdirde gözden kaçıracağımız yönlerini hatırlattığını söylemiştim. Bunun hâlihazırda bahsettiğim iki örneği ayrık-beyin vakaları ve körgörüdür. İşte size kendi tecrübelerimden bir örnek: 4 Ocak 1999'da Squaw Valley, Kaliforniya'daki KT 22'deki buzlu bir pistte hızla kayak yapıyordum. İçsel, öznel bakış açımdan ışığın çok düz olduğunu düşündüğümü ve tümsekleri görmenin zor olduğunu hatırlıyorum. Hatırlayabildiğim bir sonraki andaysa teleferikte oturmuş, hangi gün olduğunu merak ediyordum. Noel geçti mi? Yeni yıla girdik mi? Karşımda oturan bir kadının 4 Ocak'tan 6 Ocak'a uzanan üç günlük teleferik biletine baktım. 4 Ocak olduğunu biliyordum (Neden 5 ya da 6 değil de 4 Ocak? Biliyordum işte.).

Düştüğümü görenler kayaklarımın durduğunu ama bedenimin hareket etmeye devam ettiğini ve kafamın üstüne düştüğümü söylüyorlar. Kalkmayı başarmış, gözlüklerimi ve kar gözlüklerimi karda bulmuş, kayaklarımı tekrar takmış ve dağın kalanını çok dikkatli biçimde kayarak aşağı varmışım. Ancak sorulara ve diyaloga karşı tepkisizmişim. “Kendime gelene” kadar dağın dibine varmış ve teleferiğe binebilmişim.

Hayatımın 15 dakikalık bir zaman aralığıyla ilgili hiçbir şey anımsamıyorum. Bu süre boyunca tam olarak normal olmasam da tamamen bilinçliymişim gibi davrandım. Bu durumun önemi şu sorudan türer: Bu 15-dakikalık süreçte bilinçli miydim? Bu durum, *pötimal* epileptik nöbetler geçiren hastaların bilinçsiz olsalar da yapıyor oldukları aktivitelere devam ettikleri, arabayla eve dönmeye ve piyano çalmaya devam ettikleri Penfield vakalarına çok benzer. Önceden Penfield'ın açıklamasına inanırdım, ama kendi deneyimlerimden sonra artık çok emin değilim. Kendi durumumda bu süreçte bilinçli olduğuma ama yalnızca bu bilinçli deneyimleri hafızama kaydedemediğime ikna olmuş durumdayım. Katiyen hiçbir şey hatırlamıyorum ama bilinçli olmasam davranamayacağım bir şekilde davrandığıma inanıyorum, ancak yüzde yüz normal de değildim. Bu durumda elimizdeki şey bilincin düşük bir düzeyinin hafızaya kaydedilmemesidir. (Bu arada, muayeneler beyin sarsıntısı geçirdiğimi ve subdural hematomum olduğunu gösterdi. Tamamen iyileştim. Artık kayak yaparken kask takıyorum.)

V. SONUÇ

Bu kitapta tartışılan tüm konular arasında kendimi en yetersiz hissettiğim yer burasıdır. Bilinç öylesine hayret verici ve gizemli bir fenomendir ki, insan onu gündelik sözcüklerle anlatma girişiminin yalnızca başarısızlıkla sonuçlanacak bir girişim olmanın da ötesinde, böyle bir işe kalkışmanın kendi başına bir başarısızlık olduğunu hissetmeden edemez. Bilincin beyinle ilişkisinin genel karakterini ve dolayısıyla zihin-beden sorununun genel çözümünü ifade etmek zor değildir: Bilince beyinde mikro-düzeydeki süreçler neden olur ve bilinç, beyinde yüksek-düzey ya da sistem özelliği olarak gerçekleştirilir. Ancak yapının kendi karmaşıklığı ve ilgili beyin süreçlerinin kesin doğası bu tasvir tarafından analiz edilmemiş hâlde kalmaktadır. Bilinci yaşamımızın yalnızca bir yönü olarak düşünerek önemsizleştirmek bize cazip gelir ve elbette biyolojik olarak gerçekten de yalnızca tek bir yönünden ibarettir ama gerçek yaşam deneyimlerimiz göz

önüne alındığında bilinç, anlamlı var oluşumuzun esas noktasıdır. Eğer Descartes cümlelerinin anlamını yıkmış olmasaydı, “zihnin özü bilinçtir” diyebilirdik. Eğer size bilincin çeşitlerini tasvir etmeye çalışsaydım, yaşantınızın çeşitlerini anlattığımı görürdünüz. Yakın zamandaki entelektüel yaşamın garip özelliklerinden biri, niteliksel, öznel durumları ve süreçleri ifade eden gerçek anlamıyla bilincin pek de önemli olmadığı, ona sahip olup olmamanın çok da fark etmediği fikriydi. Bunun çok saçma olmasının bir sebebi, bilincin herhangi bir şeyin önemli olabilmesi için bir ön koşul olmasıdır. Yalnızca bilinçli bir varlık için önem diye bir şey var olabilir.

İleri Okuma için Öneriler

Bilince birkaç nörobiyolojik yaklaşım vardır. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır:

Crick, F., *The Astonishing Hypothesis*, New York: Scribner's, 1994.

Damasio, A. R., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York: Harcourt Brace & Co., 1999.

Edelman, G., *The Remembered Present*, New York: Basic Books, 1989.

Llinas, R., *I of the Vortex: From Neurons to Self*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Searle, J. R., “Consciousness,” *Annual Review of Neuroscience*, vol. 23, 2000, Yeniden basım: Searle, J. R., *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Bu makalede bilinçle ilgili güncel nörobiyolojik araştırmaların kapsamlı bir bibliyografyası bulunuyor.)

Kock, C., *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*, Englewood, CO: Roberts and Co., 2004.

6. BÖLÜM

YÖNELİMSELLİK

Yönelimsellik sorunu, zihin felsefesindeki çok zor, hatta belki de çözümü imkânsız kabul edilen bir sorun olması açısından yalnızca bilinç sorununun gerisinde kalabilir. Aslında yönelimsellik sorunu bilinç sorununun simetriği gibidir. Nasıl ki kafatasının içindeki maddesel parçaların bilinçli olabileceğini ya da aralarındaki etkileşimlerle bilinci meydana getirebileceklerini kavramanın son derece zor olduğu düşünülüyorsa, kafatasının içindeki parçaların dünyada, kendilerinin ötesinde bir şeye “gönderimde bulunabileceklerini” veya onunla ilgili olabileceklerini veya aralarındaki etkileşimlerle böyle bir gönderim oluşturabileceklerini kavramak da aynı şekilde zordur. Örnek vermek gerekirse, şu anda Güneş’in Dünya’dan 93 milyon mil uzakta olduğunu düşünüyorum. Düşüncelerim kesinlikle Güneş’e gönderimde bulunurlar ya da Güneş’le ilgilidirler. Ay’la, garajımdaki arabamla, köpeğim Gilbert’la veya yan komşumla ilgili değildirler. Peki bu düşüncenin Güneş’e kadar uzanabilmesine olanak sağlayan nedir? Güneş’in ta Dünya’ya kadar ışık ışınları göndermesi gibi ben de ta Güneş’e kadar zihinsel ışınlar mı yolluyorum? Benimle Güneş arasında bir bağlantı olmadığı sürece benim düşüncelerimin Güneş’e nasıl ulaşacağını tasavvur etmek zordur. Ve

Güneş için geçerli olan durum, inançlarım, isteklerim ve diğer yönelimsel durumlarımda temsil edebileceğim hemen her nesne için de geçerlidir. Yani örneğin, eğer Sezar'ın Rubicon'u geçtiğini düşünüyorsam, düşüncem Sezar hakkındadır ve içeriği de onun Rubicon'u geçtiğidir. Ancak soru şudur: Kafatasımın içindeki şey hakkındaki hangi gerçek onun geçmiş tarihteki belirli bir bireye ve belirli bir nehre gönderimde bulunmasını sağlar ve nehri geçen bireye bu belirli davranışı atfeder?

Böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğuyla ilgili soruna ek olarak, bunun doğru şekilde gerçekleştiğinden nasıl bu kadar emin olabileceğimle ilgili bir sorun da vardır. Jül Sezar'a gönderimde bulunduğumda düşüncelerimin, örneğin, Mark Anthony'e ya da Sezar Augustus'a ya da köpeğim Gilbert'a değil de gerçekten de Jül Sezar'a gönderimde bulunduğundan nasıl bu denli ukalaca emin olabiliyorum? Karanlığın içine doğru bir taş atarsam onun neye çarptığı konusunda en ufak fikrim olmayabilir ama gönderimimi görülme-yene doğru yaptığımda onun neye isabet ettiği konusunda genelde tamamen emin olurum.

Daha da fenası, öyle görünüyor ki bazen var olmayan nesneler hakkında bile düşünebilirim. Küçük bir çocukken Noel Baba'nın Noel arifesinde geldiğine inanırdım. Benim inancım Noel Baba hakkında mıydı? Kesinlikle öyle görünüyor ama Noel Baba'nın var olmadığı göz önüne alındığında, bu nasıl mümkün olabilir?

Bu soruların yalnızca bir filozofun soracağı tipte sorular olduğuna dikkat çekerim. Felsefe, her akli başında insanın endişelenmek için fazla bariz bulacağı şeylere yönelik bir gizem ve merak duygusu ile başlar.

Zihninin yönelimselliğini, onun tıpkı dilin yönelimselliği gibi olduğunu söyleyerek açıklayamayacağımıza da dikkat çekerim. Konu dil olduğunda, "Sezar Rubicon'u geçti." ifadesi Sezar'la ilgilidir ve onun Rubicon'u geçtiğini söyler. Zihinsel bir temsilin yönelimsel gücünü dilden aldığını söyleyemem, çünkü elbette aynı sorun bu defa dil için ortaya çıkar. Basit bir cümlenin, ağızımdan çıkan sesle-

rin veya bir kâğıda çiziktirdiğim çizgilerin, 2000 yıl geçmişteki veya 10,000 mil uzaktaki nesnelere ve durumlara gönderimde bulunabilmesi, onların hakkında olabilmesi veya onları tarif edebilmesi nasıl mümkün olabilir? Dilin yönelimselliğinin zihnin yönelimselliğiyle açıklanması gerekir, tersinin değil. Çünkü bu seslerin ve çizgilerin bahsettiğim nesne ve olaylara gönderimde bulunmasının sebebi, zihnin onlara yönelimsellik yüklemiş olmasıdır. Dilin anlamı türetilmiş yönelimselliktir ve bunun zihnin orijinal yönelimselliğinden türetilmesi gerekir.

Yönelimsellik ile ilgili bahsetmemiz gereken üç sorun vardır. İlki, yönelimselliğin nasıl mümkün olabileceği; ikincisi, yönelimsel durumların mümkün olduğu göz önüne alındığında, onların içeriğinin nasıl belirlendiği ve üçüncüsü, yönelimsellik sisteminin bir bütün olarak nasıl çalıştığıdır. Felsefi literatürün çoğu, ilk iki soru hakkındadır. Ben üçüncü sorunun bunlar arasında en ilginç olduğunu düşünüyorum. Bu bölümde ilk olarak yönelimselliğin nasıl mümkün olduğuyla ilgili soruyla uğraşacağım ve bütün fenomenin ayaklarının yere basmasını sağlamak suretiyle fenomeni gizemden arındırmaya çalıştığım o her zamanki yöntemimi uygulayacağım. Sonra üçüncü konuya geçip yönelimselliğin yapısını anlatacağım ve yönelimsellik ve işlem arasındaki farkları ele alan bir bölüme yer vereceğim. Son olarak, ikinci soruyla, yani yönelimsel durumların içeriğinin nasıl belirlendiği sorusuyla bu bölümü bitireceğim. Bilişsel bilimlerle içli dışlı olan okuyucular yönelimsellikten bahsederken bilişsel bilimlerde “malumat” [*Ing. information*] olarak bilinen şeyden bahsettiğimizi fark edecektir. Ben “yönelimsellik” ifadesini tercih ederim, çünkü “malumat” ifadesi hakikaten gözlemciden-bağımsız zihinsel anlam (örneğin, şu an pencereden dışarı bakarak hava durumu hakkında malumata sahip oluşum) ile zihinsel olmayan gözlemciye-bağımlı anlam (örneğin, ağaç gövdesindeki halkaların ağacın yaşı ile ilgili malumat barındırıyor oluşu) arasında sistematik olarak muğlak bir ifadedir. Bu muğlaklık “yönelimsellik” için de ortaya çıkabilir, ancak “yönelimsellik” sözcüğünü kullandı-

ğımız sürece muğlaklıktan kaçınmak daha kolay ve kafa karışıklığına yol açması daha az olası olacaktır.

I. YÖNELİMSELLİK NASIL MÜMKÜN OLABİLİR?

Bu sorunun bilinç sorunu kadar zor olması gerekir, bu yüzden sorunu çözmesi beklenen çözüm türleri de bilinç sorunu için sunulan çözümlere epey benzer.

Düalist çözüm zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki farklı dünyanın olduğunu, yani zihinsel dünyanın fiziksel dünyada olmayan kendine özgü güçleri olduğunu söylemektir. Fiziksel dünyanın gönderimde bulunma kapasitesi yoktur, ancak zihinsel dünya özel olarak düşünme kapasitesine sahiptir ve düşünmek gönderimde bulunmayı içerir. Bu düalist çözümün bir çözüm dahi olmadığını açık olduğunu umuyorum. Çünkü yönelimselliğin gizemini açıklamak için genel olarak zihinsel olanın gizemine başvurur.

Bence yönelimsellik sorununa çağdaş felsefede verilen en yaygın yanıt bir tür işlevselciliktir. Arkasındaki fikir ise, yönelimselliğin tamamen nedensel ilişkilerle analiz edileceğidir. Bu nedensel ilişkiler çevre ile özne arasında ve öznenin içinde gerçekleşen çeşitli olaylar arasında mevcuttur. Bu görüşe göre yönelimsellikle ilgili gizemli hiçbir şey yoktur. O bir tür nedenselliklerdir. Onun tek özel yönü, yönelimsel ilişkilerin bir öznenin beynindeki organları ile dış dünya arasında olmasıdır. Ve şu noktada, okuyucuya işlevselciliğin en etkili versiyonunun bilgisayar işlevselciliği, yani Güçlü Yapay Zekâ olduğunu söylememiş gerek bile yoktur.

Son olarak, bir de yönelimsellikle ilgili eleyici görüş vardır: Yani yönelimsel durumların gerçekte olmadığı görüşü. Böylesine şeylerin varlığına olan inanç yalnızca ilkel halk psikolojisinin bir kalıntısıdır ve olgun bir beyin bilimi bu kalıntının üstesinden gelmemizi sağlayacaktır. Eleyici görüşün “yorumlayıcılık” olarak adlandırabileceğimiz bir çeşidi vardır. Buradaki fikir de yönelimsellik atfetmelerimizin daima dışarıdaki bir gözlemci tarafından yapılan

bir çeşit yorum olmasıyla ilgilidir. Bu görüşün uç bir versiyonu Daniel Dennett'in bizim bazen "yönelimsel tutum"u [*intentional stance*] benimsediğimiz ve insanları gerçekten inançlara ve isteklere sahip olarak düşünmememiz gerektiği, bu tutumu benimsemenin daha ziyade insanların davranışlarını kestirmede kullanışlı olduğu düşüncesidir.

Yönelimselliğin bu çeşitli açıklamalarını eleştirmeye çok zaman harcamayacağım, çünkü bu argümanların genel özelliklerini önceki bölümlerde eleştirdim. Ama yapmak istediğim, tıpkı bilinç sorunda yaptığım gibi, tüm konuyu ayakları yere basar hâle getirmektir. Eğer bir düşünce süreci gibi ruhani ve soyut bir şeyin nasıl olup da Güneş'e, Ay'a, Sezar'a ve Rubicon'a uzandığını sorarsanız, bu çok zor bir sorun gibi görünmek durumundadır. Ancak soruyu çok daha basit bir biçimde sorarsanız – Bir hayvan nasıl olur da aç ya da susamış olabilir? Bir hayvan nasıl olur da herhangi bir şey görebilir ya da herhangi bir şeyden korkabilir? – bu şekilde soru, kavraması çok daha kolay görünür. Hakkında konuştuğumuz şey, bilinçte de olduğu gibi, zihnin bazı biyolojik kapasiteleridir. Ve bu durumda ilkel biyolojik kapasitelerle başlamak en iyisidir – örneğin açlık, susamışlık, cinsel dürtü, algı ve niyetli eylem gibi. Son bölümde beyin süreçlerinin nasıl bilinçli susamışlık hissine neden olduğuyla ilgili bazı nörobiyolojik ayrıntıları açıklamıştım. Ama beyin süreçlerinin susamışlık hissine ne şekilde neden olduğunu açıklarken, beyin süreçlerinin yönelimsellik biçimlerine ne şekilde neden olduğunu da açıklamış olduk, çünkü susamışlık yönelimsel bir fenomendir. Susamış olmak demek bir şeyler içme isteğine sahip olmak demektir. Anjiyotensin 2 hipotalamusa girip susamışlık hissiyle sonuçlanan sinirsel aktiviteyi tetiklediğinde, *salt bu olgu sayesinde* yönelimsel bir hisle sonuçlanmış oldu. Bilincin ve yönelimselliğin temel biçimlerine nöronların davranışı neden olur ve onlar beyin sisteminde gerçekleştirilirler, ki bu sistem de nöronlardan oluşmuştur. Susamışlık için geçerli olan açlık, korku, algı, istek ve diğerleri için de geçerlidir.

Yönelimsellik sorununun gizemini soyut ve ruhani düzeyden gerçek hayvan biyolojisinin somut düzeyine indirmek suretiyle ortadan kaldırdığımızda, hayvanların yönelimsel durumlara hangi surette sahip olabileceğiyle ilgili artık çözülemez bir gizemin kaldığına inanmıyorum. Eğer açlık ve susamışlık gibi basit ve açık örneklerle başlarsanız, yönelimselliğin açıklanması o kadar da zor bir şey değildir. Elbette inançlar, istekler ve gelişmiş düşünce süreçleri; algılara veya açlık ve susamışlık hislerine göre daha karmaşıktır ve beynin çevrenin etkisiyle dolaysız şekilde uyarılmasından daha uzaktır. Ama onlara dahi beyin süreçleri neden olmakta ve beyin sisteminde gerçekleştirilmektedirler.

Yönelimsel ilişkilerin var olmasının bize gizemli gelişi yahut “Düşüncelerimin ta Güneş’e ulaşacak kadar uzağa ya da tarihte Jül Sezar’a ulaşacak kadar geçmişe ulaşması nasıl mümkün olabilir?” gibi sorular sormamızın sebebi, yönelimsel içeriklerimizi tarif eden cümlelere yanlış ilişki modelini yüklüyor olmamızdır. Benzer şekilde, Noel Baba gibi hiçbir şekilde var olmayan şeyler hakkında düşüncelere nasıl sahip olabildiğimiz konusunda şaşırdığımızda, bunun sebebi yönelimselliği yanında durmak ya da vurmak ya da üstüne oturmak gibi bir ilişki olarak düşünüyor olmamızdır. Var olmayan bir şeye vuramazsınız ve 93 milyon mil uzaktaki bir şeyin üstüne oturamazsınız. Ama bir şeye gönderimde bulunmak veya bir şey hakkında düşünmek hiç de o şeyin üstüne oturmak ya da ona vurmak gibi değildir. Daha ziyade bir *temsil*/biçimidir ve temsil kavramı, temsil edilen şeyin gerçekten var olmasını ya da temsilin hemen yanında olmasını gerektirmez. “Noel Baba yoksa Noel Baba hakkında düşünmek nasıl mümkün olabilir?” sorusunu, “Noel Baba yoksa Noel Baba hakkında bir hikâye uydurmak nasıl mümkün olabilir?” sorusu gibi düşünmeliyiz. İkinci durumda daha kolay bir sorunla karşı karşıyayız, çünkü kurgu hikâyeler yaratmak metafiziksel olarak zor görünmez. Bunu söyleyerek elbette sorunu çözmüş olmuyorum, çünkü aslına bakarsanız hikâyenin yönelimselliği, zihinsel içeriğin yönelimselliğinden kaynaklanır. Gizemli görünenin açıkça gizemsiz

olana benzediğini göstermek suretiyle bu gizem hissini ortadan kaldırmaya çalışıyorum. Var olmayanla ilgili yönelimsel içeriğe sahip olma yetimiz gizemli görünür fakat kurgusal hikâyeler inşa etme yetimiz çok daha az gizemli görünür.

Ancak başka birçok sorun daha vardır. Örneğin, bilinçli ve bilinçdışı yönelimsellik arasındaki ilişki nedir ve yönelimsel durumlar sahip oldukları içeriğe nasıl sahip olurlar? Bu soruları yanıtlayabileceğim yere kadar çalışmam gerekir. Bu noktada, bana öyle görünüyor ki yapabileceğim en iyi şey, yönelimsel durumların biçimsel yapısını tarif etmektir, çünkü inançlar ve istekler, umutlar ve korkular, algılar, anılar ve niyetler gibi yönelimsel durumların yapısal özelliklerini görmeden yönelimselliğin nasıl çalıştığını kavrayamayacağız.

II. YÖNELİMSELLİĞİN YAPISI

1. Önermesel İçerik ve Psikolojik Mod

Yönelimsel durumlar nesnelere ve kendilerinin ötesindeki durumlara gönderimde bulunabildikleri için, bu gönderimi belirleyen bir tür *içeriğe* sahip olmaları gerekir ve hatta bizim de söz konusu durumun içeriğini, o durumun hangi türden bir durum olduğundan ayırmamız gerekir. Yani, yağmurun yağacağına inanabilirim, yağmurun yağacağını umabilirim, yağmurun yağacağından korkabilirim ya da yağmurun yağmasını isteyebilirim. Her durumda içerik aynıdır, yağmurun yağacağı, ama bu içerik dünya ile farklı psikolojik modlarla ilişki kurar: inanç, korku, umut, istek, vb. Bu arada bu ayrım dilde yapılan aynı ayrıma tamamen paraleldir. Nasıl ki sizin odadan çıkmanızı emredebilirim, benzer şekilde odadan çıkacağınızı kestirebilir ya da odadan çıkıp çıkmayacağınızı sorabilirim. Her durumda aynı içeriğe sahibizdir, yani odadan çıkacağınıza, ama durumlar farklı türden söz edimleriyle sunulmuş hâldedirler. Bunun hakkında düşünmenin iyi bir yolu, durumu inanç ya da istek gibi

bir psikolojik mod ile yağmurun yağdığı önermesi gibi bir önermesel içerikten oluşmuş olarak düşünmektir. Bunu $S(p)$ olarak temsil edebiliriz, ki burada S durumun modu ya da türünü temsil ederken p de önermesel içeriği temsil eder. Böyle durumlar genellikle “önermesel tutum” olarak adlandırılır.

Tüm yönelimsel durumların içerik olarak bütün bir önermeye sahip olmasına gerek yoktur. Birisi yalnızca Eisenhower’a hayranlık duyabilir ya da Marilyn’i sevebilir ve bu örneklerde yönelimsel durum yalnızca bir nesneye gönderimde bulunur. Böyle durumlar $S(n)$ olarak temsil edilebilir ve burada n bir nesneyi adlandırır ya da nesneye gönderimde bulunur.

Yönelimsel temsillerin daima belirli açılardan olup başka açılardan olmadığına dikkatinizi çekerim. Örneğin, bir nesneyi Sabah Yıldızı değil de Akşam Yıldızı olarak, yönelimsel olarak temsil edebilirim, hâlbuki ikisi de tam olarak aynı nesnedir. “Akşam ufukta parıldayan gök cismi”nin tabi olduğu bakış açısı, “sabah ufukta parıldayan gök cismi” ile aynı bakış açısına tabi değildir. *Yönelimsel durumlar her zaman bakış açısına tabi şekle sahiptir*, çünkü tüm temsiller belirli açılardan yapılır. Bu önemli bir noktadır, çünkü yönelimsellikle ilgili her teorinin bakış açısına tabi şekli açıklaması gerekir ve bazı materyalist teoriler bunu yapamaz. 3. Bölüm’de işlevselciliğin su isteğiyle H_2O isteği arasında ayrım yapamadığını, çünkü işlevselciliğin yönelimselliği analiz etmekte gereksinim duyduğu nedensel ilişkilerin, hakiki yönelimselliğin karakteristik bir özelliği olan bakış açısına tabi şekillere¹ sahip olmadığını söylemiştim. 9. Bölüm’de, bilinçdışıyla ilgili olarak, yönelimsel bir durumun bilinçdışı olduğu bir durumda, bir bilinçdışı teorisinin bakış açısına tabi şeklin mevcudiyetini hesaba katması gerektiğini göreceğiz.

¹ Searle’e göre bakış açısına tabi şekil, gerçeğe erişimimizin, bakış açımız, algılarımız ve bilgi işleme mekanizmalarımız tarafından zorunlu olarak koşullandırıldığı anlamına gelir. (ed.n.)

2. Uyum Yönü

Yönelimsel durumlar, yine söz edimleri gibi, dünyayla farklı şekillerde ilişki kurarlar. Bir inancın amacı doğru olmaktır ve inanç doğru olduğu oranda başarılı olur. Yanlış olduğu oranda da başarısız olur. Öte yandan, isteklerin dünyanın nasıl olduğunu değil, onun nasıl olmasını istediğimizi temsil etmesi gerekir. Yani eğer yağmurun yağdığına inanıyorsam, inancım ancak ve ancak yağmur yağıyorsa doğru olabilir. Ama yağmurun yağmasını istiyorsam, isteğim ancak ve ancak yağmur yağarsa tatmin olur ya da giderilir. Bunlar benzer görünse de aralarında çok önemli bir ayrım vardır. Konu inanç olduğunda yönelimsel durumun dünyadaki şeylerin nasıl olduğunu temsil etmesi gerekir. Bunu, inancın *dünyaya uyma sorumluluğu* olduğu şeklinde ifade edebiliriz. Ama konu istek olduğunda, isteğin amacı şeylerin nasıl olduğunu değil, bizim onların nasıl olmasını istediğimizi temsil etmektir. İstekler konusundaki bu durumu da *dünyanın, isteğin içeriğine uyma sorumluluğu* olduğu şeklinde ifade edebiliriz. Bu ayrımı tarif eden küçük bir jargon paylaşacağım. Bir zihinsel durumun bağımsız şekilde var olan gerçekliğe uyma sorumluluğu olan durumlarda, zihinsel durumun “*zihinden-dünyaya uyum yönü*” olduğunu ya da alternatif olarak “*zihinden-dünyaya uyma sorumluluğu*” olduğunu söyleyebiliriz. Zihinsel durum dünyadaki şeylerin gerçekten nasıl olduğuna ya uyar ya da bu uyumda başarısız olur. İnançlar, kanaatler, hipotezler vb., ve aynı şekilde algısal deneyimler, zihinden-dünyaya uyum yönüne sahiptir. Zihinden-dünyaya uyum yönünde başarılı olma hakkındaki en yaygın ifadeler “doğru” ve “yanlış”tır. İnançların ve kanaatlerin doğru ya da yanlış oldukları söylenebilir. İstekler ve niyetler, inançların olduğu şekilde doğru ya da yanlış değildirler, çünkü onların amacı bağımsız şekilde var olan gerçeklikle eşleşmek değil, daha ziyade, gerçekliği yönelimsel durumla eşleşir hâle getirmektir. Bu sebepten dolayı onların “*dünyadan-zihne uyum yönü*” ya da “*dünyadan-zihne uyma sorumluluğu*” olduğunu söyleyeceğim.

Bazı yönelimsel durumlar, önermesel içeriğe sahip olsalar da uyum yönüne sahip değildirler, çünkü onların amacı ne gerçeklikle eşleşmek (zihinden-dünyaya uyum yönü) ne de gerçekliği onlarla eşleşir hâle getirmektir (dünyadan-zihne uyum yönü). Daha ziyade, bu uyumun zaten var olduğunu kabul ederler. Yani eğer ayağınıza bastığım için üzgünsem veya Güneş ısıldadığı için mutluyum, ayağınıza bastığımı ya da Güneş'in ısıldadığını zaten kabul ederim. Böyle durumlarda yönelimsel durumların “boş uyum yönüne” sahip olduğunu söylerim. Onlar, uygun bir ilişkiyi iddia etmekten ya da varlığa getirmeye çalışmaktan ziyade “varsayar”. Zihinden-dünyaya uyum yönünü aşağı doğru bir ok ile (↓); dünyadan-zihne uyum yönünü yukarı doğru bir ok ile (↑); ve boş uyumu boş küme simgesiyle (Ø) temsil etmeyi uygun buluyorum.

3. İfa Koşulları

Ne zaman boş-olmayan uyum yönü olan yönelimsel bir duruma sahip olsak, uyum ya başarılacak ya da başarılmayacaktır: İnancın doğru olacak, istek gerçekleşecek, niyet edilen şey yapılacaktır ya da duruma göre yapılmayacaktır. Böyle durumlarda inancın, isteğin ve niyetin sağlandığını söyleriz. İnancın doğru oluşuna denk gelen isteğin gerçekleşmesi, buna denk gelen de niyet edilen şeyin yapılmasıdır. Bu fenomeni boş-olmayan uyum yönüne sahip her yönelimsel durumun *ifa koşulları* olduğunu söyleyerek tarif etmeyi öneriyorum. Zihinsel durumları ifa koşullarının temsilleri olarak düşünebiliriz. Hatta ileride yönelimselliği anlamanın yolunun bir-takım *ifa koşullarından* [*conditions of satisfaction*] geçtiğini iddia edeceğim ama bunu söyleyebilmek için öncelikle alet çantamızda birkaç eşyaya daha ihtiyacımız var.

4. Nedensel Öz-Gönderimsellik

Biyolojik olarak en temel yönelimsel fenomenler, ki bunlar algısal deneyimleri, bir şey yapma niyetlerini ve anıları içerir, ifa koşullarında

özgün bir mantıksal özelliğe sahiptir. Örneğin, benim dün pikniğe gittiğimi hatırlamamın ifa koşullarının bir kısmı, bu olayı gerçekten hatırlıyorsam olayın kendisinin bu anıma neden olmuş olması gerektir. Bu anının ifa koşullarını açıkça ifade edecek olursak, onların arasında yalnızca olayın gerçekleşmesi değil, aynı zamanda olayın gerçekleşmesinin, tam olarak olayın gerçekleşmesini diğer ifa koşulları arasında barındıran anıya neden olması da mevcuttur. Bunu, anıların, niyetlerin ve algısal deneyimlerin tümünün nedensel olarak öz-gönderimsel olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz. Bu, durumun içeriğinin kendisinin, nedensel bir gereklilik ortaya koyarak duruma gönderimde bulunuyor oluşudur. Anının ifa koşullarının kendisi, anıya, hatırlanan olayın neden olmasını gerektirir. Niyetin ifa koşullarının kendisi, yönelimselliğin içeriğinde temsil edilen eylemin yapılmasına tam da o niyetin neden olmasını gerektirir. Ve diğer durumlarda da benzer şekildedir.

Bu açıdan, niyetler, anılar ve algısal deneyimler, inançlar ve isteklerden ayrılırlar. Bu farkı şu şekilde ifade edebiliriz. Dün pikniğe gittiğime inanıyorsam, yönelimsel durumumun biçimsel yapısı şu şekildedir:

İnan (Dün pikniğe gittim).

Ama eğer dün pikniğe gittiğimi hatırlıyorsam yönelimsel durumumun biçimsel yapısı şu şekildedir:

Hatırla (dün pikniğe gittim ve pikniğe gidişim bu anıya neden oldu).

Durumların zihinden-dünyaya uyum yönüne sahip olabilmeleri için nedensel olarak öz-gönderimsel olanlarla, yani örneğin algılar ve anılarla, böyle olmayanları, yani örneğin inançları ayırmamız gerekir. Buna tam olarak paralel şekilde, dünyadan-zihne uyum yönüne sahip olan durumlar için de nedensel olarak öz-gönderimsel olanlarla, örneğin bir şeyi yapmadan önce sahip olduğum niyet (benim “ön niyet” olarak adlandırdığım şey) ve tam o anda yaparken sahip olduğum niyet (benim “hareket-hâlindeki-niyet” olarak adlandırdığım şey) ile nedensel olarak öz-gönderimsel olmayanları, örneğin istekleri

ayırmamız gerekir. Bununla birlikte, bir uyum yönüne sahip nedensel olarak öz-gönderimsel olan her durum, bir nedensellik yönüne de sahiptir. Örneğin görsel algıda, eğer kedinin minderde olduğunu görüyorsam, yalnızca kedinin minderde oluşu benim durumu bu şekilde görmeme neden oluyorsa (dünyadan-zihne nedensellik yönü) şeyleri olduğu gibi görüyorumdur (ve böylece zihinden-dünyaya uyumu başarıyorumdur). Niyetli eylemde, ok diğer yöne bakıyor. Yalnızca benim deneyişim, hareket-hâlindeki-niyetim, başarılı olmama neden oluyorsa (zihinden-dünyaya nedensellik yönü), niyetli bir şekilde en üst raftaki kitaba uzanmakta başarıyorumdur.

Bunun sonucu olan biçimsel ilişkiler o kadar güzel ki, onları bir tabloda sunmaktan kendimi alamıyorum. Bunu yaparken iki aileyi adlandırmak için biliş ve istenç şeklindeki artık eskimiş terminolojiyi kullanıyorum.

	BİLİŞ			İSTEM		
	Algı	Anı	İnanç	Hareket hâlindeki Niyet	Ön Niyet	İstek
Nedensel Öz-Gönderimsellik	Evet	Evet	Hayır	Evet	Evet	Hayır
Uyum Yönü	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Nedensellik Yönü	↑	↑	Yok	↓	↓	Yok

5. Yönelimsellik Ağı ve Önyönelimsel Kapasitelerin Arka Planı

Yönelimsel durumlar genellikle izole birimler hâlinde gelmezler. Örneğin yağmur yağdığına inanıyorsam, bu inanca izole bir şekilde sahip olamam. Örneğin, yağmurun su damlacıklarından oluştuğuna, onların gökyüzünden düştüklerine, genellikle yukarı değil de aşağı doğru gittiklerine, yeri ıslattıklarına, gökyüzündeki bulutlardan geldiklerine ve bunlar gibi neredeyse sınırsız başka şeye inanmam gerekir. Elbette, kişi yağmurun yağdığına inanıp diğer inançlardan bazılarına sahip olmayabilir, ama genel anlamda öyle görünüyor ki yağmurun

yağdığına olan inanç, yalnızca inançlardan ve başka yönelimsel durumlardan oluşan bir “ağın” içindeki konumundan dolayı olduğu inançtır. Ve kişinin yönelimsel durumlarının toplamının ayrıntılı ve etkileşimli bir ağ oluşturduğunu düşünebiliriz. Hatta her yönelimsel durumun, yalnızca parçası olduğu ağa göre işlev gördüğünü, yani ifa koşullarını belirlediğini bile söyleyebiliriz. Bir arabaya sahip olduğuma inanıyorsam, arabaların ulaşım şekilleri olduğuna, onların caddeler ve otoyollarda kullanıldığına, hareket ettiklerine, insanların arabalara binip onlardan inebildiklerine, arabaların alınıp satılabilen bir tür mülk olduğuna ve benzerlerine de inanmam gerekir.

Ağıdaki ipleri takip ederseniz, en sonunda benim tamamını “Arka Plan” olarak adlandırdığım birtakım yeteneklere, dünyayla baş etme şekline, eğilime ve genel anlamda kapasitelere ulaşırsınız. Örneğin kayak yapmaya gitme niyetine sahip olursam, bunu ancak kayak yapabilme yeteneğine sahip olduğumu kabul edersem yapabilirim, ancak kayak yapma yeteneğinin kendisi ek bir niyet, inanç ya da istek değildir. Ben genel anlamda yönelimsel durumların işlev görebilmek için yönelimsel olmayan kapasitelerden oluşan bir arka plana ihtiyaç duyduğuna yönelik tartışmalı iddiayı savunuyorum.

Yönelimselliğin biçimsel yapısının çok kısa bir taslağını sundum. Bunu şu şekilde özetleyebiliriz. Her yönelimsel durum için, onun hangi türden bir durum olduğu ve içeriği arasında bir ayrım vardır. İçeriğin bütün bir önerme olduğu durumlarda, o dünyadaki bir durumu temsil eder ve bununla üç uyum yönünden birini sağlamış olur, zihinden-dünyaya, dünyadan-zihne veya boş. Boş-olmayan uyum yönüne sahip yönelimsel durumlar, bu durumda ifa koşullarının temsilidir. Ve yönelimsellik ağı göz önünde bulundurulduğunda, boş uyum yönüne sahip durumlar bile ve hatta bütün bir önermesel içeriğe sahip olmayanlar bile, yine de büyük oranda boş-olmayan uyum yönüne sahip durumlar tarafından oluşturulmuştur. Yani eğer ayağınıza bastığım için üzgünsem, bunu yaptığuma ve yapmamış olmak istediğime inanmam gerekir. Ve eğer Jimmy Carter’a hayranlık duyuyorsam, Jimmy Carter’la ilgili birtakım inançlara ve isteklere sahip

olmalıyım. *Yönelimsellik* genel anlamda, *ifa koşullarının bir temsilidir*. Biyolojik olarak en basit yönelimsel durumlar, yani hayvanları çevreleriyle doğrudan ilişkilendirenler, ifa koşullarında nedensel olarak öz-gönderimsel bileşenler bulundurulur. Her yönelimsel durum, yalnızca bir yönelimsel durumlar ağındaki pozisyonu ve belirli önyönelimsel kapasitelerin bir arka planı sayesinde işlev görebilir, yani ifa koşullarını belirleyebilir.

Daha sonra, 9. Bölüm’de bilinçdışı hakkında konuşurken, yönelimsellik ağının bilinçdışı söz konusu olduğunda, aslında arka plan yeteneklerinin özel bir durumu olduğunu göreceğiz ki bu da bilinçli yönelimsel fenomenler üretme yeteneği olacak.

Yönelimselliğin tarif ettiğimiz biçimsel yapısı önemsiz bir mesele değildir. Bu aslında bilinçli yaşamımızın yapısını teşkil eder, hatta hem bilinçli hem de bilinçdışı zihinsel yaşamımızın yapısını. İçinde bulunduğumuz sosyal bir durumu anladığımızda, belirli bir eylemi yapmaya karar verdiğimizde, yıldızlı bir gecede gökyüzünü algıladığımızda, çörek yerken birden çocukluğumuzu hatırladığımızda – tüm bunlar anlatıyor olduğum biçimsel yapının dışavurumları olacaktır. Yaşamlarımızı anlamak için yönelimselliğin yapısını anlamamız gerekir.

Bu tartışmanın hiçbir kısmının fenomenolojik olma amacı gütmemediğini vurgulamak önemlidir. Yönelimselliğin mantıksal yapısı hakkında konuşuyoruz. Fenomenoloji, büyük oranda, bu yapıya ulaşmakta acizdir.

III. YÖNELİMSELLİK VE İÇLEMSELLİK

Yönelimsellik ve içlemsellik arasındaki ayrımı bilmezseniz, yönelimsellik hakkındaki çağdaş felsefi literatürü anlayamazsınız.²

² Yönelimsellik “intentionality”, içlemsellik ise “intensionality” sözcüğüyle ifade ediliyor. Bundan dolayı yazar bu kavramlardan bahsederken “intentionality-with-a-t” ve “intensionality-with-an-s” ifadelərini kullanıyor. Bu benzerlik Türkçede olmadığından ben yalnızca “yönelimsellik” ve “içlem” sözcüklerini kullanmaya devam edeceğim. (ç.n.)

Bunlar meslekten felsefecilerce dahi sık sık karıştırılır. Yönelimsellik, gördüğümüz üzere, zihnin, dünyadaki kendisinden bağımsız nesnelere ve durumlara yönelme ya da onlar hakkında olmasını sağlayan özelliğidir. İçlemsellik ise *kaplamsallığın* karşılığıdır. Bazı cümlelerin, ifadelerin ve diğer dilsel varlıkların kaplamsallıkla ilgili belirli testleri geçememelerini sağlayan özelliğidir. İkisinin arasındaki bağ, yönelimsellik ile ilgili birçok cümlelerin içlemsel cümleler olmasıdır. Kaplamsallık için bu şekilde birçok test vardır ama en ünlü ikisi yer değiştirme testi (bazen Leibnitz'in Yasası olarak adlandırılır) ve varlıksal çıkarım testidir. İkisini de sırayla inceleyelim. Yer değiştirme testi der ki, ne zaman iki ifade aynı şeye gönderimde bulunursa, yer değiştirme yaptığın ifadenin doğruluk değerini değiştirmeksizin birini diğerinin yerine koyabilirsin. Bunu biçimsel olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

1. $[(a=b) \ \& \ Fa] \rightarrow Fb$.

Eğer a ile b özdeşse ve a'nın F özelliği varsa, b'nin F özelliği vardır.

Böylece,

2. Sezar Rubicon'u geçti.

ve

3. Sezar, Mark Anthony'nin en iyi dostuyla özdeş önermelerinden

4. Mark Anthony'nin en iyi dostu Rubicon'u geçti. önermesini çıkarsayabiliriz.

5. Bu sebepten, 2'de geçen "Sezar"ın yer değiştirme bakımından *kaplamsal* olduğu söylenir. Ama bu yer değiştirmeyi yapamayacağınız cümleler de vardır. Yani,

6. Brütüs Sezar'ın Rubicon'u geçtiğine inanıyor. cümlesi ile 3'teki özdeşlik ifadesinden

Brütüs, Mark Anthony'nin en iyi dostunun Rubicon'u geçtiğine inanıyor,

ifadesini geçerli şekilde çıkarsayamayız, çünkü Brütüs, Sezar'ın Mark Anthony'nin en iyi dostu olduğuna inanmıyor olabilir. Böyle bir cümlemin, cümlede geçen Sezar bakımından *içlemsel* olduğu söylenir. Yer değiştirme testini geçemez. Varlıksal çıkarım testi der ki, ne zaman a, F özelliğine sahip olsa, F özelliğine sahip olan bir nesnenin var olduğunu geçerli bir şekilde çıkarsayabilirsiniz.

7. $Fa \rightarrow (\exists x)(Fx)$

Yani,

8. John Kansas City'de yaşar.
önermesinden

9. Öyle bir x vardır ki John bu x'te yaşar.
önermesini geçerli şekilde çıkarsayabiliriz.
Ama bu biçimde olan öyle cümleler vardır ki, geçerli bir şekilde bu çıkarımı yapamayız. Yani,

10. John kayıp şehir Atlantis'i arar.
önermesinden

11. Öyle bir x vardır ki John bu x'i arıyor.
önermesini çıkarsayamayız. Çünkü aradığı şehir var olmayabilir bile.

10 gibi cümlelerin içlemsel olduğu söylenir, çünkü onlar varlıksal çıkarım testini geçemezler.

Her iki içlemsel cümlemin de yönelimsel durumlarla ilgili olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu durum bazı filozofları hatalı bir şekilde yönelimsellikle ilgili özsel olarak içlemsel olan bir şeyin olduğu kanısına yöneltti. Ama bu bir hatadır. Yönelimsel durumlarla ilgili cümlelerin genellikle içlemsel olmalarının sebebi şudur: Yönelimsel durumların bizzat kendileri ifa koşullarının temsilcidirler. Ama durumlarla ilgili cümleler, söz konusu ifa koşullarının temsilleri değildirler, daha ziyade onların temsillerinin temsilleridirler. Dolayısıyla bu cümlelerin doğruluğu ve yanlışlığı, orijinal yönelimsel

durumlar tarafından temsil edildikleri şekilde şeylerin gerçek dünyada nasıl olduğuna bağlı değil de temsiller dünyasındaki şeylerin, yönelimsel durumları temsil edilen öznelere zihinlerinde nasıl olduklarıyla ilgilidir. Yani Sezar Rubicon'u geçti dediğimde, doğrudan Sezar ve Rubicon ile ilgili konuşuyorumdur. Ama Brütüs'ün Sezar'ın Rubicon'u geçtiğine inandığını söylediğimde, Brütüs ve onun kafasının içinde olup bitenler hakkında konuşuyorumdur. Yani Brütüs'ün kabul edeceği şekilde ek bir öncül olmaksızın yer değiştirmeyi yapamam. Benzer şeyler varlıksal çıkarım testi için de söylenebilir. John'un gerçekten nerede yaşadığı hakkında konuşuyorsam, gerçek bir insan ve gerçek bir yer hakkında konuşuyorumdur, ama John'un ne aradığı hakkında konuşuyorsam yönelimsel bir durum, bir şeyi bulmaya çalışma hakkında konuşuyorumdur ve John bu yönelimsel durumun ifa koşullarını gerçekleştirmeye çalışıyordur. Ama aradığı şey var olmasa bile o, bu yönelimsel duruma sahip olabilir, yani bir şey arıyor olabilir. Tekrar, içlemsel cümlelerin bir temsilin temsili olduğu gerçeği onun içlemselliğini açıklar.

Yönelimsellik ve içlemsellik arasındaki ayrımla ilgili hatırlanması gereken bir diğer önemli nokta şudur: Yönelimsellik ile ilgili içkin olarak içlemsel olan bir şey yoktur. Brütüs'ün Sezar'ın Rubicon'u geçtiğine olan inancıyla ilgili bir ifade gerçekten de içlemsel bir ifadedir. Ama inancın kendisi, Brütüs'ün gerçek inancı, bundan dolayı içlemsel hâle gelmez. İnancın kendisi son derece kaplamsaldır. O yalnızca hem Sezar hem Rubicon varsa (varlıksal çıkarım) ve Sezar'la özdeş her şey Rubicon'la özdeş her şeyi geçerse (yer değiştirme) doğru olacaktır.

Geçtiğimiz paragraflar sayesinde içlemsellik ile ilgili anlaşılabilir her şeyi anladığınız izlenimini yaratmak istemem. Daha söylenecek çok şey var. Daha fazla ayrıntı için *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* [Yönelimsellik: Zihin Felsefesinde bir Deneme] adlı kitabıma göz atın. Şu an tek yapmak istediğim içlemsellik ve yönelimsellik ile ilgili argümanları, çağdaş felsefede yaygın olan hataları yapmadan anlayabilecek alet edevatı size sağlamak.

IV. YÖNELİMSSEL İÇERİĞİN BELİRLENMESİ: DIŞSALCILIK LEHİNE İKİ ARGÜMAN

Bu konularla ilgili yazan çoğu filozof, “Yönelimsel durumlarımızın içeriği nasıl belirlenir?” biçiminde çok genel yanıtı sahip, çok genel bir sorunun var olduğunu düşünüyor gibi durur. Soru, “Bu yönelimsel içeriğe sahip olup da başka bir yönelimsel içeriğe sahip olmamızın açıklaması nedir?” olarak değil de, “Yönelimsel içerikler nasıl *oluşur*? Şimdi ve burada var olduğu hâliyle bir yönelimsel durum hakkındaki hangi gerçek onu başka bir şeye değil de su içmeye duyulan bir istek yapar?” şeklinde yorumlanmalıdır. İlginç şekilde, bunlar epey ilgisiz sorular olsalar da günümüzde en etkili olan görüş ilk soruya, yani “Bizim bu yönelimsel durumlara sahip olmamızın nedensel açıklaması nedir?” sorusuna verilen yanıtın, ikinci soruyu da, yani “Bu yönelimsel durumlarla ilgili ne onların sahip oldukları içeriğe sahip olmalarını teşkil eder?” sorusunu da yanıtladığı şeklindedir. Bu görüş “dışsalcılık” olarak adlandırılır ve yönelimsel içeriğin büyük oranda zihnin/beynin (içsel) özellikleri tarafından değil de, öznenin dış dünyayla arasındaki (dışsal) nedensel ilişkiler tarafından oluşturulduğunu söyler.

Benim bu kitap boyunca kapalı şekilde varsaydığım görüş bir tür içselciliktir. Bu anlamda içselciliğe göre, yönelimsel içeriklerimiz tamamen kafamızın içindekilerle ilgili bir konudur. Onlar elbette dünyadaki nesnelere ve durumlara gönderimde bulunurlar. Bu yönelimselliğin var olma sebebidir – dünyanın çeşitli özelliklerini temsil ederek bizim onunla ilişki kurmamızı sağlamak. Bir yönelimsel durumun başka bir nesneye değil de, gönderimde bulunduğu nesneye gönderimde bulunmasını sağlayan içerik, tamamen gönderimde bulunan öznenin kafasının içindedir. Son yıllarda, bu anlamdaki içselciliğe, zihinsel içeriklerin kendilerinin kafanın içinde olmadığı ya da en azından tamamen kafanın içinde olmadığı, bundan ziyade büyük oranda kafanın içinde olup bitenlerle dünyanın geri kalanı arasındaki ilişkilerde bulunduğu görüşü lehindeki birtakım argümanlarla karşı çıktı. Dışsalcı teorinin içsel zihinsel

içeriğimize genellikle dışsal olayların neden olduğunu söylemediğini görmek önemlidir (iki taraf da bu konuda hemfikirdir), daha ziyade, içeriğin kendisinin hakikaten içsel değil de, en iyi ihtimalle, içsel ile dışsalın bir karışımı olduğunu savunur. Bu size belirsiz görünüyorsa, korkarım ki gerçekten de öyledir, çünkü dışsalcılık nispeten belirsiz şekilde ifade edilen bir görüştür. Şimdi dışsalcılık lehine en ünlü iki argümandan bahsedeceğim ve bu, öğretinin daha az anlaşılabilir görünmesini sağlayacak. Bu argümanları açıklayabilmek için dizinsellik [*indexicality*] kavramını açıklamam gerekiyor. Dizinsel bir cümle ya da ifade, bir nesneye, nesnenin ifadenin söylenişinin kendisiyle girdiği ilişkiyi göstererek gönderimde bulunur. Yani eğer “Ben açım” dersem ve siz de “Ben açım” derseniz, aynı cümleyi aynı anlamla söylemiş oluruz ama bu söylenişler dizinsel “ben” yüzünden farklı ifa koşullarına sahiptir. Benim tarafımdan söylenen “ben”, bana gönderimde bulunur. Sizin tarafınızdan söylenen “ben”, size gönderimde bulunur. Dilde birçok dizinsellik biçimi vardır: “ben”, “sen”, “burası”, “şimdi”, “bu”, “şu”, “dün”, “yarın”, ve “şurada”, ve bunlara ek olarak fiillerin kiplerinin hepsi dizinsellik örneğidir.

Dışsalcılık Lehine İlk Argüman: Hilary Putnam ve İkiz Dünya.

“Su”yun göllerde ve nehirlerde bulunan ve gökyüzünden yağmur şeklinde yağan şeffaf, renksiz ve tatsız sıvı olarak tanımlanabileceğini düşünebilirsiniz. Ama, der Hilary Putnam, bu bize “su”yun anlamını vermez. Bunu görmek için, tıpkı bizimki gibi bir galaksi hayal edin, içinde tıpkı bizimki gibi bir gezegen olsun ve biz ona İkiz Dünya adını verelim. İkiz Dünyadaki her şey moleküler düzeyde bile, tıpkı Dünya’da olduğu gibidir, bir şey hariç. Bizim Dünyada “su” olarak adlandırdığımız şey H_2O ’dan oluşur; ama İkiz Dünyadakilerin “su” dediği şey H_2O değildir ve bizim “XYZ” olarak kısaltabileceğimiz çok uzun bir kimyasal formüle sahiptir. 1750’de, kimsenin kimyasal bileşim hakkında hiçbir şey bilmediği zamanlarda, “su” sözcüğünü kullandıklarında İkiz Dünya’daki insanların kafalarındaki, Dünya’daki

insanlar aynı sözcüğü kullandıklarında kafalarındakiyle tamamen aynıydı. Ama buna rağmen, kafaların içeriğinin aynı olmasına rağmen, anlamlar farklıydı. Anlamlar kafanın içinde olamaz, çünkü onların kafasındakiyle bizim kafamızda aynı şey var, ama anlamlar farklı. Dünya’da “su” belirli bir tür maddeye gönderimde bulunurken, İkiz Dünya’da “su” başka bir tür maddeye gönderimde bulunur. Putnam’a göre, Dünya’da da İkiz Dünya’da da anlam, dil kullanıcılarının dizinsel olarak sunulan maddelerle girdikleri nedensel ilişkiler tarafından belirlenir. Dünya’da “su”, dizinsel olarak sunulan bu maddeyle aynı yapıda olan herhangi bir şey anlamına gelir. Aynı şey İkiz Dünya için de geçerlidir. Ama maddeler farklı olduğundan, bir durumda H_2O diğeri XYZ olduğu için, anlamlar farklıdır. Putnam şu sonucu çıkarır: “Anlamlar kafanın içinde falan değildir.”

Anlam için geçerli olan genel anlamda zihinsel içerik için de geçerlidir. “Su” ifadesini içeren inançlar, İkiz Dünya’daki ve Dünya’daki insanlar için farklıdır. Ama bu doğruysa, inançların tamamen kafanın içinde olmadığı ortaya çıkar. Kafanın içindeki iki durumda tam olarak aynıdır ama inançlar birbirinden farklıdır.

Dışsalcılık Lehine İkinci Argüman:

Tyler Burge ve Arterit

Tyler Burge’ün de zihninin içeriklerinin en azından kısmen sosyal olduğunu göstermekle ilgili bir argümanı vardır. Argüman işte şöyle ilerler: Joe’nun Santa Monica’daki doktorunu görmeye gittiğini hayal edin. Doktora, “Doktor, uyluğumda bir acı var. Onun arterit olduğuna inanıyorum.” der. Doktorunun da, “Eğer ağrı uyluğundaysa arterit olamaz. Arterit eklemelerin iltihaplanmasıdır.” dediğini düşünebiliriz. Şimdi Joe’nun durumunu tamamen aynı tutup toplumun farklı olduğunu hayal edelim. Joe’nun kafasının içindekinin tamamen aynı olduğunu, çünkü onun aynı andaki, aynı kişi olduğunu hayal edin. Ama Santa Monica’da değil de İkiz Santa Monica’da olsun. Ve bu toplumda “arterit” sözcüğünün farklı bir anlamda kullanıldığını hayal edin. Bu sözcük hem kas ağrılarını hem de eklem iltihaplarını

adlandırmak için kullanılıyor olsun. Şimdi, ikinci durumda, Joe'nun beynindeki şey, ilk durumdakiyle tamamen aynıdır, ama öyle görünüyor ki Joe'nun sahip olduğu inanç farklıdır. Santa Monica'da olduğu durumda, Joe arteriti olduğuna dair yanlış bir inanca sahiptir. Fakat İkiz Santa Monica'da olduğu durumda ise doğru bir inanca sahiptir. Bu inancı arteriti olduğuna inandığını söyleyerek bildiremeyiz, çünkü "arterit" İngilizcede standart bir sözcüktür. İkiz Santa Monica'da, en azından bu sözcük söz konusu olduğunda, standart İngilizce konuşmazlar. O yüzden bir sözcük icat etmemiz gerekir. Diyebiliriz ki, İkiz Santa Monica'da doğru bir inanca sahip ve bu inanç tarterite sahip olduğu inancı. Şimdi, ki burası düşünce deneyinin ana fikri, iki durumda da kafasının içindeki tamamen aynı olsa da (aynı olmak zorunda, çünkü iki durumda da aynı andaki aynı kişi), buna rağmen ortada iki farklı inanç vardır. Ortada iki farklı inanç olması gerekir, çünkü birisi doğru ve diğer yanlıştır, oysa aynı inanç hem doğru hem yanlış olamaz.

Sonuç Putnam'inkiyle aynıdır. Nasıl ki Putnam anlamların kısmen dünyayla kurulan nedensel ilişkilerden oluştuğunu gösterdiyse, Burge'nün argümanı da zihinsel içeriğin kısmen kişinin toplumuyla girdiği sosyal ilişkilerden oluştuğunu gösterdi. İki durumda da yönelimsel içeriklerin kafamıza içsel olmadığını gösterdik gibi duruyor.

Bu argümanları nasıl yorumlamalıyız? Yazarlarının felsefi ferasetlerine hayranlık duyuyorum, ama bence iki argüman da hatalıdır. İçselciliğin temel fikri zihnin – ve burada "zihin" diyerek kafamızın içindekini kastediyoruz – bir nesnenin bir ifade ya da başka bir tür düşünsel içerik aracılığıyla gönderimde bulunulabilir olması için sağlaması gereken koşulları belirlediğidir. Klasik bir örnekte, "Sabah Yıldızı" ifadesi öyle bir koşul belirler ki, bir nesne o koşulu sağlıyorsa bu ifade gerçekten o nesneye gönderimde bulunmada kullanılabilir. Putnam'ın açıklamasındaki hiçbir şey bu kavrayışa karşı çıkmamaktadır. Çünkü her sözcükle ilgili özellikler için bir kontrol listesi olduğu fikrini – örneğin, "su" sözcüğüyle ilgili özel-

likler şeffaf, renksiz sıvı, vb. gibi şeyler – Putnam dizinsel bir tanımla değiştirir: “Su bizim şu an gördüğümüzle aynı yapıya sahip her şeydir.” Algısal yönelimsellikteki nedensel öz-gönderimsellik ile ilgili bizim sunduğumuz açıklamada, bu, suyun tam olarak bu görsel deneyime neden olan maddeyle aynı yapıya sahip her şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Ama bu tanım tamamen zihnin içeriklerinde temsil edilen bir koşul sunar. Dünya’daki insanlar “su” diye adlandırdıkları bir madde görürler ve “su” olarak adlandırdıkları şeye ilgili yönlerden benzer her şey tarafından sağlanacak bir koşul koyarlar. Bu koşul zihnin içerikleri açısından tamamen içseldir. Bir maddenin bu koşulu sağlayıp sağlamadığı dünyaya bağlıdır, zihne değil. Aynı şekilde, içsel olarak sunulan her koşul, örneğin Sabah Yıldızı olma için de durum böyledir, bir nesnenin bu koşulu sağlayıp sağlamadığı dünyaya bağlıdır, zihne değil. İçselcilik, zihnin koşulları nasıl belirlediğiyle ilgili bir teoridir. Dolayısıyla nesneler, bu koşulları sağladıkları takdirde gönderimde bulunabilirler. Hangi koşulların belirlendiği zihne bağlıdır; bir nesnenin bu koşulları sağlayıp sağlamadığı ise dünyaya. Dışsalcıların eleştirilerinde bu temel sezgiye meydan okuyan hiçbir şey görmedim.

Burge’un örneğinde, Joe’nun iki durumdaki zihinsel durumları arasındaki tek fark, dizinsel bir farktır. İki topluluk da şuna inanır:

1. Uyluğumda tam olarak bu ağrı var. Onun arterit olduğuna inanıyorum.

Ama buna ek olarak şu şekilde ifade edebileceğimiz arka plan varsayımına da sahip:

2. Benim sözcükleri kullanımın, bir parçası olduğum toplumun kullanımına denk düştüğünü kabul ediyorum ve arada bir fark olduğu durumlarda kullanışımı toplumunkine uyacak şekilde değiştireceğim.

Ama 2’yi elimizdeki duruma uygularsak şunu elde ederiz:

3. Toplumumda “arterit” sözcüğünün bu gibi ağırlara gönderimde bulunduğunu kabul ediyorum ve eğer yapmıyorlarsa kullanışımı topluma uyum sağlayacak şekilde değiştireceğim.

Yani umumi dilin her kullanılışında dizinsel bir bileşen vardır. İlk durumdaki Joe ile ikinci durumdaki Joe arasındaki fark toplumun farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. İlk durumda Joe, 3 konusunda hatalıdır. Bu gibi ağırlara “arterit” denmez. İkinci toplumda ise haklıdır. Bu gibi ağırlara “arterit” denir. Bu örneğin içselciliğin en naif versiyonları için bile bir sorun oluşturduğunu göremiyorum. Bu itiraza karşı Burge bana (yüz yüze konuşurken) basitçe Joe’nun sözcüklerin nasıl kullanıldığıyla ilgili hiçbir dil-ötesi inanca sahip olmadığı şartını getirmek istediğini söyledi. Hay hay. Bu konuya hiç kafa yormamış bile olabilir. Ama toplumumuzdaki diğer insanlarla ortak anlamlar paylaştığımız düşüncesi, sözcükleri sosyal kullanışımızın arkasında yatan bir arka plan varsayımdır. Joe arka plan varsayımının hatalı olduğunu fark ettiğinde, dilsel olmayan gerçeklerle ilgili kavrayışını değiştirmeyecek – hâlâ aynı yerde aynı acıya sahip – ama dilsel kullanımını değiştirecektir. Ben, Burge’nin, bizim Joe’nun asla kullanımının topluma uyup uymadığı konusunda açıkça düşünmediğini makul bir biçimde kabul edebileceğimiz konusunda haklı olduğunu düşünüyorum. Ama dilsel kullanımın ortaklığı varsayımı, genel bir arka plan varsayımdır ve açık inançlar ile düşünceleri önceler. Dil kullanımımızın toplumumuzdaki diğer üyelerinkiyle uyumlu olduğu kabul edilir, aksi takdirde onlarla ortak bir dil kullanmak suretiyle iletişim kurma gibi bir niyetimiz olmazdı.

V. İÇSEL ZİHİNSEL İÇERİK ÖZNELERİ DÜNYAYLA NASIL İLİŞKİLENDİRİYOR

İçselciliğe karşı bu itirazlarda neyin yanlış olduğunu daha derinlemesine açıklayabilmek için, zihinsel içeriği doğası ve onun öznelere dünyayla nasıl ilişkilendirdiği hakkında biraz daha konuşmam ge-

rekir. Yönelimsel durumların ifa koşullarını belirlediğini zaten gördük. Yani örneğin, Sokrates'in su içtiğine inanıyorsam, inancım ancak ve ancak Sokrates su içiyorsa doğrudur ve dolayısıyla sağlanmış olur. Şimdi sorduğumuz soru şudur: Sokrates'in su içtiği düşüncesinin bileşenlerini hangi özellikler oluşturur ve bu bileşen ögeler özneyi toplam düşünceyle ve dış dünyayla nasıl ilişkilendirir? Bu durumda dikkatimizi "Sokrates" ve "su" sözcüklerine odaklayalım. ("içiyor" hakkındaki tartışmayı atlayacağım, çünkü yükleme içselcilik ve dışsalcılık konusunu aşan birtakım özel sorunlar yaratır.) Herkes her bileşenin, "Sokrates" in ve "su"yun düşüncenin toplam doğruluk koşuluna bir katkı sağladığı konusunda hemfikirdir. "Sokrates", Sokrates'i ayırt eder ve "su" suya gönderimde bulunur. Sokrates'in su içmesinin doğruluk koşulunun tüm cümleyle ilişkili bir hadise olmasına benzer biçimde, bu iki bileşenin her biri de birer koşulla bağlantılıdır ki bunlar da tüm cümlelerin doğruluk koşuluna katkıda bulunan koşullardır. Bu durumda düşüncenin bileşenleriyle ilgili iki grup soru vardır. İlki: Her bir öge belirlediği koşulla nasıl ilişki kurar? Ve ikincisi: özne bu koşulların belirlenmesiyle nasıl ilişki kurar? "Sokrates" in Sokrates'e ve "su"yun suya gönderimde bulunduğunu kabul edersek, öznenin bu sözcükleri kullanarak tüm düşüncenin ifa koşullarını belirleyebilmesi için onlarla nasıl bir ilişki kurması gerekir? Geleneksel yanıt ve sağduyunun verdiği yanıt, her sözcüğün belirlediği koşulu *anlamı* dolayısıyla belirlediği ve öznenin her sözcüğün anlamını *bildiği* için sözcükleri kullandığı şekilde kullanabildiğidir. Ve anlamı bilmek onun sözcüğü, sözcüğe denk gelen koşulu tüm cümlelerin doğruluk koşullarına ekleyecek şekilde kullanabilmesini sağlar.

Şimdi içselciler ve dışsalcılar arasındaki anlaşmazlığı biraz daha belirli şekilde ifade edebiliriz: İki taraf da sözcüklerin tüm cümlelerin doğruluk koşullarına katkıda bulunduğu konusunda ve dil kullanıcısının kendisinin bu sözcükleri bahsi geçen doğruluk koşullarını belirleyecek şekilde kullanabilmesi için sağlaması gereken bir koşul olduğu konusunda hemfikirdir. Anlaşmazlık tamamen dil kullanı-

cısının sağladığı koşulun doğasıyla ilgilidir. Dolayısıyla soru şudur: Sözcükle ilgili koşul, dil kullanıcısının zihninde/beyninde temsil edilen bir şey midir, yoksa kısmen dil kullanıcısının zihninden/beyninden bağımsız bir şey midir? İçselciye göre koşul dil kullanıcısının kafasının içinde temsil ediliyor olmalıdır. Dışsalciya göre, kafanın içindeki içerik başarılı bir şekilde gönderimde bulunmakta yetersizdir. Putnam'ın, "Anlamlar kafanın içinde falan değil." derken kastettiği budur. Dışsalcının sunduğu argüman her durumda aynıdır: İki farklı dil kullanıcısı kafalarında tip-özdeş içeriğe sahip olup, yine de farklı anlamlara gelen şeyler söyleyebilirler. Ama içselcinin buna yanıtı, bu durumun geçerli olduğu her örnekte, bunun sebebinin kafanın içindeki dizinsel bir bileşenin iki durumda farklı ifa koşullarını belirlediğidir, çünkü koşulları bahsi geçen dil kullanıcısının kafasına göre belirler. Örneğin, dedikleri gibi "molekülü molekülüne" özdeş olan iki tek yumurta ikizinin ikisinin de "acıktım" diye düşündüğünde kafalarındakinin tip-özdeş olduğunu düşünebiliriz, ama buna rağmen iki farklı şey söylüyor olurlar, çünkü ikiz A kendine gönderimde bulunuyorken ikiz B de kendine gönderimde bulunuyordur. Dizinsellik kafadaki tip-özdeş düşüncelerin farklı ifa koşullarını belirlemelerini sağlar, çünkü ifa koşulları, dizinsel olarak belirlendikleri için, bahsi geçen kafaya göre sabitlenir. Yani İkiz Dünya örneğinde hem Dünya'daki hem de İkiz Dünya'daki insanlar kendilerine göre ifa koşulları belirlerler. Bizim "su" diyerek adlandırdığımız şey, *bizim* gördüğümüz maddeyle tip-özdeş yapıya sahip olan her şeydir. Ama iki durumdaki "biz" farklı olduğu için ve İkiz Dünya'daki insanlar dünyadaki insanlardan farklı bir şey görüyor oldukları için, kafalarındaki içerik tip-özdeş olsa dahi farklı ifa koşullarına sahip olacaklardır. Bu örnekte anlamların kafanın içinde olmadığını gösteren hiçbir şey yoktur.

Benzer şeyler Burge örneği için de söylenebilir. Joe iki toplumda da tamamen aynı düşünceye sahiptir. Düşünce, "Ben tam olarak bu acıya sahibim. Onun arterit olduğuna inanıyorum" dur. Ve buradaki Arka plan varsayımı da bu gibi acıların benim dâhil

olduğum toplumda “arterit” olarak adlandırıldığıdır. Ama iki durumda toplum farklı olduğu için, aynı düşünce iki topluma göre farklı ifa koşulları belirleyecektir. Bir durumda Joe doğru bir inanca sahip olacaktır, diğer durumda yanlış bir inanca sahip olacaktır.

Orijinal soruya geri dönelim. Eğer dışsalcının yönelimsel içeriğin dışsal nedensel zincirler tarafından belirlendiği iddiasını reddediyorsak, o zaman yönelimsel içeriği belirleyen şey nedir? Nedensel olarak konuşmak gerekirse, bu sorunun, yönelimsel içeriklerin yaşam deneyimlerimizin ve doğal biyolojik kapasitele-
rimizin bir kombinasyonu tarafından belirlendiğini söylemek dışında genel bir yanıtı olduğunu düşünmüyorum. Bir hayvanın susamış-
lık hissinin nörobiyolojik süreçler tarafından nasıl belirlenebilece-
ğinin bir taslağını zaten sundum. Eğer örneği biraz değiştirecek
olursak ve benim yalnızca susamış değil de bir bardak fıçı Irish
stout ya da 1953 Chateau Lafitte istiyor olduğumu söylersek hikâye
çok daha karmaşık hâle gelecektir. Benim, yaşam deneyimlerimin
nasıl belirli türden tat deneyimlerine sahip olmama yol açtığını,
bunları hafızamda hatırlayabilme yeteneğine nasıl sahip olduğumu
ve bu deneyimleri gelecekte tekrarlamaya dair istekler oluşturma
yeteneğine nasıl sahip olduğumu açıklamam gerekir. Ama eğer
hikâye belirli bir istek için daha karmaşık hâle geldiyse, birisinin
nasıl büyük bir Amerikan romanı yazma, bir Cumhuriyetçi ile
evlenme ya da bir bölümde yönelimselliği anlatma içeriğine sahip
bir niyet oluşturduğunun açıklanması inanılmaz derecede karma-
şık olacaktır.

Ama eğer yönelimsel durumlarımızın tarihinden değil de onların *oluşumundan* bahsediyorsak, örneğin, benimle ilgili hangi gerçeğin Sezar’ın Rubicon’u geçtiğine inandığımı doğru yaptığını merak ediyorsak, ifa koşulları kavramına başvurmalıyız.

Soruyu doğrudan ele almadan önce, nerede olduğumuzu bir gözden geçirelim. Bu bölüme üç soruyla başlamıştık:

1. Yönelimsellik nasıl mümkün olabilir?
2. Yönelimsel içerikler nasıl belirlenir?
3. Yönelimsel durumlar ayrıntılı anlamda nasıl çalışır?

İlk soruyu yanıtlamaktan çok, onu, yanıt vermeyi imkânsız kılan felsefi bir üslupla sorma gerekliliğini ortadan kaldırdık. Onu “Bir hayvanın susamış ya da aç veya korkmuş olması nasıl mümkün olabilir?” gibi sorulara dönüştürerek ayakları yere basar hâle getirdik. Bu sorular bir defa yanıtlandı mı, ilk soru, anlamlı olduğu düzeyde yanıtlanmış olur. İkinci soruyu, üçüncüyü yanıtlayana dek erteledik şimdilik. Bir yandan ikinci soruya dışsalıcı yanıtı reddettim. Şimdi üçüncü soruyu yanıtlarken elde ettiğimiz sonuçları ikinci soruya, ilk soruya yaptığımız gibi bir hamle yaparken kullanmak istiyorum. “Benim içeriği Sezar’ın Rubicon’u geçtiği olan bir inanca sahip olmam nasıl mümkün olabilir?” sorusunu yanıtlamak, prensipte “Benim susamış olmam, yani, içeriği su içmem olan bir isteğe sahip olmam nasıl mümkün olabilir?” sorusunu yanıtlamasından daha zor değildir. İki durumda da yanıt, yönelimsellik ve ifa koşulları arasındaki özsel bağı görmekten ileri gelir. Benim isteğimi su içme isteği yapan şey, onun ancak ve ancak su içersem sağlanacağı gerçeğidir. Beni neyin iyi hissettireceğiyle ilgili psikolojik bir şey söylemiyorum, daha ziyade, ilgili yönelimsel içeriğinin tanımını budur. Tam olarak aynı şekilde, inancımın Sezar’ın Rubicon’u geçtiği içeriğine sahip olmasını sağlayan şey, onun ancak ve ancak Sezar Rubicon’u geçmesi koşuluyla sağlanacak olmasıdır. Yönelimsel durumun içeriği, söz konusu durumu sağlayan koşullara sahip oluşudur. Bu ifa koşulları her zaman belirli açılardan temsil edilir. Örneğin, belirli bir adamı Anthony’nin en iyi dostu olarak değil de Sezar olarak temsil ederim. Oysa Sezar ve Anthony’nin en iyi dostu özdeşdir.

Ama ikinci soruya verdiğimiz bu yanıt döngüsel değil midir? Bir yönelimsel durumu sahip olduğu içeriğe sahip yapan nedir? Yanıt: Sahip olduğu ifa koşullarına sahip olmasıdır. Peki bu ifa

koşulları nelerdir? Yönelimsel durumun içeriği tarafından belirlenen ifa koşullarıdır. Ve bu, kesinlikle döngüsel görünür. Ama bu tam olarak benim aradığım türden bir döngüselliktir. Soruyu kendi şartlarında kabul etmiyoruz, daha ziyade onu reddedip yerini yönelimselliğin gerçekte nasıl çalıştığıyla ilgili bir açıklamayla değiştiriyoruz. O, yönelimsel içerik, bakış açısına tabi şekil ve ifa koşulları arasındaki birtakım çok sıkı bağlantı sayesinde çalışır. Tüm bu açıklamanın gerçek dünyayla bağlantısını kurmadaki sonraki adım, bilincin merkezî rolüne dikkat çekmektir. Yönelimsel bir duruma bilinçli olarak sahip olmak, örneğin bilinçli bir şekilde Sezar'ın Rubicon'u geçtiğini düşünmek, ifa koşullarının bilinçli şekilde farkında olmaktır. Aynı yönelimsel duruma bilinçdışı şekilde sahip olmak, prensipte en azından bilinçli olma kapasitesine sahip olan bir şeye sahip olmaktır. Bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkiyi 9. Bölüm'de ayrıntılı biçimde inceleyeceğim. Elimizdeki konu için yalnızca şunları söylemek isterim: Üçüncü soruyu hiçbir yanıtı kabul etmemesinden dolayı reddediyor ve bu sorunun yerine yönelimsel içeriğin gerçekte nasıl işlediğine dair bir açıklama koyuyoruz. Gerçekten işlev görür, çünkü yönelimsel öznel bilinçli düşüncelere sahiptirler ve bu bilinçli düşünceler öyledir ki, onların belirli ifa koşullarına sahip olup diğerlerine sahip olmayacaklarını kimlikleri tarafından belirlenir. Bu ifa koşulları belirli açılardan temsil edilip diğerlerinden edilmez. Eğer "Nasıl olur da beynimin bir durumu Sezar'ın Rubicon'u geçtiği içeriğine sahip olabilir?" diye sorarsanız, bu imkânsız derecede zor bir soru gibi görünür. Ama bunun yerine "Benim "Sezar Rubicon'u geçti" şeklindeki bilinçli düşüncem nasıl Sezar'ın Rubicon'u geçtiği içeriğine sahip olabilir?" diye sorarsanız, bunu yanıtlamak artık imkânsız değildir. Sözcüklerin anlamlarını biliyorum, onların dünyadaki nesnelerle ve durumlarla nasıl ilişki kurduklarını biliyorum ve bütün düşüncüyü düşünürken onun tam olarak şu ifa koşuluna sahip olduğunun farkındayım: Sezar Rubicon'u geçti. Üçüncü sorunun metafiziksel anlamını reddettiğimizde, onu yönelimselliğin gerçekte nasıl çalıştığının genel bir açıklamasına çevirerek gizeminden arındırırız.

Ve bu da yönelimsel içeriğinin oluşumu hakkında söylenmesi gereken şeylerin tümüdür. Bunun ötesinde, elbette, epey bir şey söylememiz gerekir ki bunların büyük bir kısmını ağ ve arka plan, uyum yönü ve nedensel öz-gönderimsellik, psikolojik mod ve diğer birçok şey hakkında konuşurken söyledim.

Bilinç ve yönelimsellik arasındaki ilişkileri 9. Bölüm’de ayrıntılarıyla açıklayacağım. Şimdilik, yalnızca şunu söyleyeyim: İnsan bilincinin dev bir evrimsel avantajı, büyük miktarda yönelimselliği (“malumatı”) aynı anda tek bir birleşmiş bilinçli alanda koordine edebiliyor oluşudur. Örneğin, sabah işe gitmek için araba kullanırken sahip olduğunuz koordine yönelimsellik (“malumat işleme”) miktarını düşünün. Yalnızca algı ve eylem arasındaki koordinasyonu düşünmeyin (örneğin, sağımdaki arabayı geçiyorum. İleride kırmızı bir ışık var). Aynı zamanda bilinçdışı yönelimselliğin devamlı erişilmesini de düşünün (örneğin, 9.00’daki toplantıma geç kalacağım. Öğlen nerede yemek yesem? Toplantılar nasıl geçecek merak ediyorum). Tüm bunlar dünyanın yönelimsel temsilleridir ve dünyayla bu temsiller sayesinde baş ederiz.

VI. SONUÇ

Bu kitabın başında, yapabileceğimiz en kötü şeyin, okurda gerçekte anlamadığı bir şeyi anladığı izlenimi yaratmak olduğunu söylemiştim. Bu bölümü okuyarak yönelimselliği anladığınız izlenimine kapılmanızı istemem. Çok büyük bir konunun yalnızca en yüzeysel boyutunu inceleyebildik. Ama yönelimselliği temsil olarak genel anlamda kavramanızı ve çağdaş felsefede yaygın bazı hatalardan kaçınabilmenizi isterim. Özellikle, yönelimsellik ve içlemsellik arasındaki ayrımı anlamalısınız. Yönelimsel içeriğin günümüzde standart görüş hâline gelen dışsalıcı açıklamalarının sorunlarını görmelisiniz ve yönelimsellik ve bilinç arasındaki, 9. Bölüm’de daha ayrıntılı açıklayacağım ilişkiyi fark etmeye başlamalısınız. En önemlisi, yönelimselliğin gerçek dünyanın gerçek bir özelliği olarak nasıl çalıştığı hakkında fikir sahibi olmaya başlamalısınız ve umuyorum

ki bu anlayış, sizin içkin ya da orijinal yönelimsellikle ilgili her tür doğal açıklamayı imkânsız kılan derin bir gizem olduğunu düşünmenizi önleyecektir.

İleri Okuma için Öneriler

- Burge, T., "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979.
- Fodor, J., "Meaning and the World Order," *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, chap. 4, 1988, yeniden basım: O'Connor, T., and D. Robb, eds., *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, London and New York: Routledge, 2003.
- Putnam, H., "The Meaning of Meaning," *Language, Mind, and Knowledge*, Gunderson, K., ed., *Minnesota Readings in the Philosophy of Science*, vol. 9, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975, 131–193.
- Searle, J. R., *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

7. BÖLÜM

ZİHİNSEL NEDENSELLİK

Düalizmden bize miras kalan sorunlardan biri de zihinsel nedensellik sorunudur. İlk zihin-beden sorununuz şu şekildeydi: Fiziksel süreçler nasıl olur da zihinsel süreçlere neden olabilir? Ancak birçok filozofa göre sorunun diğer yarısı daha da zordur: Zihinsel süreçler gibi ruhani, maddesiz hayali şeyler nasıl olur da gerçek dünyada fiziksel etkilere sahip olabilir? Muhakkak ki gerçek fiziksel dünya, fiziksel dünyanın dışındaki hiçbir şeyin fiziksel dünyaya nedensel olarak etki edememesi anlamında “nedensel olarak kapalı”dır.

Şimdiye kadar okuyucu benim bu soruları imkânsız derecede zor sorular olarak görmediğimi anlamıştır ve bu soruların zor görünmesine sebep olan şey bizim Kartezyen kategorileri kabul etmemizdir. Ancak zihinsel nedenselliğin araştırılmasında ortaya çıkan birçok ilgi çekici sorun mevcuttur. Benim zihin-beden ilişkileri hakkındaki genel açıklamamı kabul etseniz dahi, bu bölümde zihinsel nedensellikle ilgili ilginç meseleler bulacağınızı düşünüyorum.

I. HUME’UN NEDENSELLİK AÇIKLAMASI

Hume ile başlamak durumundayız. Nasıl ki genel anlamda zihin hakkında konuşurken Descartes’tan kaçış yoktur, aynı şekilde ne-

densellik hakkında konuşurken de Hume'dan kaçış yoktur. Hume'un nedensellik hakkında sunduğu açıklama onun açık ara en orijinal, en kuvvetli ve derin felsefi işidir ve birçok diğer filozofun, Hume'un nedensellik hakkındaki açıklamasının İngilizce dilinde yazılmış etkileyici felsefi metinlerden olduğu konusunda benimle hemfikir olacağını düşünüyorum. Bu kitaptan ne öğrenirsiniz bilmiyorum ama Hume'un nedensellik hakkındaki kuşkucu açıklaması hakkında bir şeyler öğrenmenizi isterim (Elbette aşağıda yazarlar gerçek kitabı – Hume'un İncelemesi [*Treatise*], Birinci Kitap, üçüncü kısım – okumanın yerine geçmez ama şimdi anlatacağım bu konuda size rehberlik edecektir.). İşte böyle:

Hume işe bizim neden ve sonuç hakkındaki akıl yürütmelerimizin bileşenlerinin ne olduğunu sorarak başlar. Yirmi birinci yüzyılda bunu şu şekilde ifade ederdik: “Neden”in tanımı nedir? Hume bizim nedensellik kavrayışımızın üç bileşeni olduğunu söyler.

Öncelik, ki bununla nedenin zamanda sonuçtan önce gerçekleşmesi gerektiğini söyler; nedenler sonuçlarından sonra gelemezler.

Uzay ve zamanda komşuluk, ki bununla neden ve sonucun birbirine bitişik olması gerektiğini ifade eder. Eğer kafamı Berkeley'de kaşırsam ve Paris'te bir bina yıkılırsa, eğer benim kafamla Paris'teki bina arasında bir “nedensellik zinciri” oluşturacak bir bağlantı yoksa, kafamı kaşımam binanın yıkılmasının nedeni olamaz.

Zorunlu bağlantı, ki bununla, öncelik ve komşuluğa ek olarak, neden ve sonucun nedenin sonucu *üreteceği*, nedenin *sonucun gerçekleşmesini sağlayacağı*, nedenin sonucu *zorunlu kılacağı*, bir şekilde zorunlu olarak bağlı olması gerektiğini kastediyor. Hume bunu neden ve sonuç arasında *zorunlu bir bağlantı* var şeklinde özetlerdi.

Ama, der Hume, gerçek örneklerle baktığımızda hiçbir zorunlu bağlantı algılayamayız. Örneğin, lambanın düğmesine bastığımda ışığın açıldığını ve ona tekrar bastığımda ışığın kapandığını gözlemliyoruz. Ben de, düğmeye basmam şeklindeki A ile ışığın açılması şeklindeki B arasında nedensel bir bağlantı olduğunu düşünürüm ama aslında tek gözlemleyebildiğim B'nin A'yı takip etmesidir. Hume

zorunlu bir bağlantının yokluğunu bizim üstesinden gelebileceğimiz acıklı bir eksiklikmiş gibi, daha yakından inceleyerek zorunlu bir bağlantı keşfedebilirmişiz gibi sunar. Ama o gayet iyi bilir ki, durumu onun anlattığı şekilde tasvir ettiğimizde bu ikisi arasında zorunlu bir bağlantı asla olamaz. Çünkü, farz edin ki düğmeye basmakla ışığın yanması arasındaki zorunlu bağlantı, kablodan elektrik akışı C'dir diyorum ve bunu gözlemlemenin bir yolunu buluyorum, mesela bir ölçüm aletiyle. Ama bu hiç yardımcı olmazdı. Çünkü şimdi de düğmenin basılması, elektrik akışı ve ışığın yanmasına, yani ACB dizisine sahibim. Ama yine bu üç olay arasında zorunlu bağlantıya sahip değilim. Ve eğer ki A düğmesi, C elektriği ve B ışığı arasında görünürde zorunlu olan bağlantılar (örneğin devrenin tamamlanması D veya tungsten filamanındaki molekülleri etkinleşmesi E biçiminde) bulsaydım, bunlar hâlen zorunlu bağlantılar olmazlardı. Bu durumda da beş olaydan oluşan bir ADCEB dizisine sahip olurdum ve bunların da hepsinin arasında zorunlu bağlantıların olması gerekirdi. Hume'un ilk kuşkucu sonucu, neden olarak adlandırılan ile sonuç olarak adlandırılan arasında zorunlu bir bağlantının olmadığıydı.

Bu noktada Hume gerçekten uçuşa geçer. Bizim neden ve sonucun altında yatan prensipleri incelememiz gerektiğini söyler ve iki prensip keşfeder: nedenlilik prensibi ve nedensellik prensibi. Nedenlilik prensibi der ki her olayın bir nedeni vardır. Nedensellik prensibi de der ki benzer nedenler benzer sonuçlar üretir. Bu iki prensip, onun da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, birbirlerinin muadili değildir. Çünkü her olayın bir nedene sahip olduğu doğru olup, herhangi belirli bir nedenin hangi türden sonuçlara yol açacağı konusunda bir istikrar olmayabilirdi. Ve nedenlerin ve sonuçların olduğu durumlarda, benzer nedenler daima benzer sonuçlara sahip olabilirdi ama yine de her olayın bir nedeni olmayabilirdi. Ama, der Hume, eğer ki bu iki prensibi, yani nedenlilik ve nedensellik prensiplerini incelersek, ilginç bir özelliklerle karşılaşırız. Onlar kanıtlanamaz gözüktür. Öte yandan, tanımsal olarak doğru da değildirler.

Başka bir deyişle, analitik doğrular değildirler. Öyleyse onların sentetik deneysel doğrular olmaları gerekir. Ama şimdi, ki bu kısım Hume'un argümanının çatırdatıcı noktasıdır, onların doğruluğunu deneysel metotlarla göstermemizin hiçbir yolun olmamasıdır, çünkü deneysel metotlarla herhangi bir şeyi göstermek tam olarak bu iki prensibi varsayar.

Bu, Hume'un ulaştığı sonuçlar arasında en ünlüsüdür. Adı tümevarım sorunudur ve işte bu şekilde ifade edilir. Eğer aşağıdaki gibi tümdengelimsel argümanları düşünürseniz,

Sokrates bir insandır.

Tüm insanlar ölümlüdür.

Öyleyse Sokrates ölümlüdür.

Argümanın geçerli olduğunu, çünkü sonucun zaten kapalı bir biçimde öncüllerde bulunduğunu görebilirsiniz. Sonuçta, zaten öncüllerde bulunmayan hiçbir şey yoktur. Bunu, $\bar{O} \geq S$ durumundayken öncüllerden sonuca gittiğimiz şekilde, yani $\bar{O} \rightarrow S$ şeklinde şematik olarak temsil edebiliriz. Öncül her zaman sonuçtan daha fazla malumat barındırır (ve bir sınır durumu olarak bir önermeyi kendinden türettiğimiz durumlarda öncül, sonuç ile aynıdır). Geçerlilik garanti edilmiştir, çünkü sonuçta zaten öncüllerde bulunmayan hiçbir şey yoktur. Ama bilimsel veya tümevarımsal argümanları, örneğin tüm insanların ölümlü olduğu öncülünü kanıtlarken başvuracağımız argümanı incelediğimizde, öyle görünüyor ki bu şekilde bir geçerliliğe sahip olamayız. Çünkü konu tümevarımsal argümanlar olduğunda, delil D'den hipotez H'ye gideriz. Örneğin, deriz ki, tikel ayrıık insanların ölümlülüğü, tüm insanların ölümlü olduğuyula ilgili genel hipotez için delil oluşturur ya da onu destekler ya da gösterir. Delilden hipoteze gideriz, $D \rightarrow H$, ama (ki tümdengelimden farkı budur) konu tümevarım olduğunda hipotezde her zaman delilde var olandan fazlası vardır. Hipotez her zaman delilin bir özetinden fazlasıdır. Başka bir deyişle $D < H$; D, H'den daha azdır. Böyle bir durumda, tümevarımsal argümanları kullanı-

yor oluşumuz bile utanç verici gibi görünebilir ama elbette onlar mutlak bir öneme sahiptir, çünkü başka türlü tümdengelimsel argümanlarımızın öncüllerini oluşturan genel önermeleri nasıl gösterebiliriz ki? Eğer tikel ölümlü insanlardan genelleme yaparak veya başka türden tikel delillerden genelleme yaparak tüm insanların ölümlü olduğuyla ilgili genel sonuca ulaşamasydık, tüm insanların ölümlü olduğunu nasıl gösterebilirdik?

Delilden hipoteze gittiğimizde, delilin hipotezi desteklediğini veya gösterdiğini ya da doğruladığını söylediğimizde, bunu keyfi veya gerekçelendirilmemiş bir şekilde yapmayız. Tam tersine, bazı prensip ya da kurallar bütünü R'ye sahibizdir ve bunlar aracılığıyla delillerden hipotezlere gideriz ve bunları bilimsel metodun kuralları olarak düşünebilirsiniz. Yani keyfi bir şekilde $D \rightarrow H$ 'ye gitmeyiz, R temelinde $D \rightarrow H$ 'ye gideriz. $DR \rightarrow H$. Ama şimdi ve Hume'un belirleyici noktası da işte budur, R'nin temeli nedir? D'nin, yani delilin gerçek gözlemlerden geldiğini kabul edelim. H bu gözlemlerden yapılan genellemedir. Ama şimdi D'den H'ye olan hamleyi R ile temellendireceksek, R'nin gerekçesi nedir? Hume'un yanıtı şudur: R'yi her gerekçelendirme girişimi R'yi varsayar. R tam olarak nedir? (İşte burası nedenlilik ve nedensellik ile ilgili olan kısmın başladığı yerdir). R birçok farklı şekilde ifade edilebilir. İfade etmenin en bariz yolu, her olayın bir nedeni olduğu ve benzer nedenlerin benzer sonuçlara sahip olduğunu söylemekten ibarettir. Bunu söylemenin başka yolları, gözlemlenmemiş durumların gözlemlenmiş durumlara benzeyeceğini, doğanın yeknesak olduğunu, geleceğin geçmişe benzeyeceğini söylemektir. Hume tüm bunları az çok eşdeğer olarak alır. Doğada bir çeşit yeknesaklık olduğunu varsaymadığımız sürece, ki bu nedenlilik ve nedensellik tarafından garantilen bir yeknesaklık olacaktır, tümevarımsal argümanlar için bir temele sahip olamayız. Ama, ki burası önemli bir noktadır, doğanın yeknesak olduğuna inanmak için de bir temel yoktur, çünkü böylesine bir inancın tümevarım tarafından temellendirilmesi gerekirdi, bu tümevarım da doğanın yeknesaklığı tarafından temellendirilmek

durumunda olduğundan doğanın yeknesaklığına yönelik inancımızı temellendirmeye çalışmak döngüsel olurdu.

Bu noktaya kadar Hume'un sonuçları neredeyse tamamen kuşkucudur. Doğada zorunlu bağlantı diye bir şey yoktur ve tümevarım için rasyonel bir temel gibi bir şey de yoktur. Hume'un yönteminin tipik bir hamlesi, kuşkucu sonuçlara ulaştıktan sonra, bu kuşkucu sonuçları neden kabul edemeyeceğimize dair sebepler sunması ve kuşkuculuğa ulaşmamışız gibi ilerlememizi söylemesidir. Eski batıl inançlarımızla devam etmek zorundayız ve Hume bize bunu tam olarak hangi şekilde yapacağımızı anlatmaya hazırdır.

Etrafta zorunlu bir bağlantı aradığımızda öncelik ve komşuluğa ek olarak zorunlu bir bağlantı bulamamış, fakat başka bir ilişki bulmuştuk: benzer örneklerin devamlı olarak birlikte bulunması. Sırf dünyada yaşamamızla ilgili bir gerçek olarak, neden olarak adlandırdığımız şeylerin daima sonuç olarak adlandırdığımız şeyler tarafından takip edildiğini keşfettik. Deneyimimizdeki bu kesintisiz tekrür hâli ve buna benzer örneklerin devamlı birlikteliği, neden olarak adlandırdığımız şeyi algıladığımızda zihnimizde sonuç dediğimiz şeyi otomatik olarak algılamayı umduğumuz bir beklentiye yol açar. Bizde, doğada önceliğe, komşuluğa ve devamlı birlikteliğe ek olarak bir şeyin daha olduğu illüzyonunu yaratan şey, işte bu nedenin algılanışından sonucun canlı beklentisine geçmeyi sağlayan ve neden idesinden sonuç idesine geçmeyi sağlayan "zihnin hissedilen belirlenimi"dir. Zihnin hissedilen belirlenimi bize doğada zorunlu bağlantılar olduğu inancını verir. Ama bu inanç yalnızca bir illüzyondan ibarettir. Tek gerçeklik öncelik, komşuluk ve devamlı birlikteliğin gerçekliğidir. Hume'un açıklamasına göre nedensellik hakikaten de bir şeyin meydana gelişini takip eden bir diğer lanet şeydir. Asıl nokta, bir şeyin başka bir şeyi nasıl takip ettiğiyle ilgili bir düzenlilik olmasıdır ve işte bu düzenlilik bizde daha fazla bir şeyin olduğu illüzyonunu oluşturur. Ama doğada var olduğunu düşündüğümüz zorunlu bağlantı zihindeki bir illüzyondan ibarettir. Tek gerçek düzenliliktir.

Ancak, daha önce gözlemlenmiş durumlarda bir düzenliliğin olması kesinlikle bir sonraki durumun da önceki durumlara benzeceğine bir temel teşkil etmez. Bu kesinlikle tümevarım sorununa bir çözüm değildir. O bizde tümevarım sorununu çözebileceğimize yönelik bir illüzyon yaratır, çünkü zihnin hissedilen belirlenimiyle zorunlu bir bağlantı keşfettiğimizi düşünürüz. Ama zorunlu bağlantı tamamen zihnimizin içindedir, doğanın kendisinde değil. Öyleyse aslında Hume tümevarım sorunuyla baş etmek için nedenselliğin nedenliliği öncelediğini göstermektedir. Düzenliliklerin varlığı (nedensellik) bizde zorunlu bağlantı illüzyonunu yaratır ve zorunlu bağlantı illüzyonu her olayın bir nedeni olduğuna (nedenliliğe) inanmamıza sebep olur.

Hume'un nedensellik ile ilgili mirası, bu durumda, en azından iki temel prensip içerir. İlk olarak, doğada zorunlu bağlantı diye bir şey yoktur. Ve ikincisi, doğada nedensel bağlantılar yerine bulduğumuz şey evrensel düzenliliklerdir. Hume'un zorunlu bağlantılarla ilgili kuşkuculuğu onu nedensellik ile ilgili hiçbir gerçeğin olmadığını söylemeye yöneltmemektedir. Daha ziyade, bu durumlarla ilgili bir gerçek vardır, fakat yalnızca beklediğimiz şey değildir. Neden ve sonuç arasında nedensel bir bağlantı olmasını beklemiştik, ama aslında bulduğumuz şey evrensel yasaları örnekleyen olay dizilerinden ibarettir. Bu iki özellik nedensellik hakkındaki tartışmayı etkilemeyi günümüzde bile sürdürür. Çoğu filozof doğada nedensel bağlantıların olmadığını ve her tikel nedensel bağlantının evrensel bir yasayı örneklemesi gerektiğini düşünür. Birçoğu, yasanın ifade edildiği terimlerin orijinal nedensel ilişkideki olayları tarif ederken kullanılan terimlerle aynı olması gerekmediğine dikkat çekme noktasında epey isteklidir. Yani, eğer "John'un yaptığı şey Sally'nin gördüğü fenomene neden oldu" dersem ve John'un su çanağını ocağa koyup ocağı açtığını ve Sally'nin de çanakdaki suyun kaynadığını gördüğünü farz edersek, bu durumda John'un yaptığı şeyin Sally'nin gördüğü fenomene neden olduğu doğru olurdu, ama ortada John'dan ve Sally'den, hatta koymaktan ve görmekten bahseden hiçbir yasa

olmazdı. Bilimsel yasalar Dünya'nın atmosferinde su ısıtıldığında oluşan su basıncıyla ilgili şeyler olacaktır.

Hume'un tümevarımla ilgili kuşkuculuğu onun nedensellik ile ilgili düzenlilik teorisine nispetle çağdaş felsefe üzerinde daha az etkili oldu. Sanırım günümüzde birçok filozof Hume'un yanıtlanabileceğini düşünüyordur ve bu konuyla ilgili olarak standart ders kitaplarında sunulan yanıt, Hume'un hatalı bir şekilde tümevarımsal argümanların tümdengelimsel argümanların standardına ulaşması gerektiğini düşündüğüdür. O bir sonucu desteklemek için belirli delilleri ile tümevarımsal yöntemleri kullanan argümanlarda bir şeylerin eksik olduğunu düşünür, çünkü öncüller tümdengelimsel bir argümanda olduğu gibi sonucu kesin olarak göstermezler. Bu, çağdaş filozofların görüşünde, birinin "Motosikletim iyi bir motosiklet değil, çünkü köpek güzellik yarışmasına iyi puan alamıyor" demesi gibidir. Motosikletlerle köpekler aynı şeyler değildir ve köpekleri yargıladığımız standartlara göre yargılanamazlar. Tümevarımsal argümanların, tümdengelimsel argümanlarla aynı standartlarla değerlendirilmesi gerektiğini düşünmek aynı türden bir hatadır. Tümdengelimsel standartlara göre geçerli tümdengelimsel argümanlar vardır ve tümevarımsal standartlara göre geçerli tümevarımsal argümanlar vardır. Birini bir diğeriyle karıştırmak bir hatadır.

Hatta standart çağdaş bir görüşe göre bu bile Hume'a hak ettiği kadar fazlasını teslim etmektir. İki tür argümanın, yani tümevarım ve tümdengelim var olduğu fikri zaten bir karışıklık kaynağıdır. Yalnızca tümdengelimsel argümanlar vardır ve bilimde ilerlemenin bir yolu da hipotez-tümdengelim yöntemi olarak adlandırılır. Bir hipotez kurulur, bir kestirim çıkarsanır ve hipotez, kestirimin doğru çıkıp çıkmadığına göre test edilir. Kestirimin doğru çıkmasına göre orijinal hipotezin doğrulandığını ya da desteklendiğini söyleriz. Yanlış çıkmasına göre de hipotezin yanlışlandığını ya da çürütüldüğünü söyleriz. Tümevarım ve tümdengelim arasında düz bir karşıtlık yoktur. Daha ziyade, tümevarım olarak adlandırılan şey yalnızca hipotezlerin deneylerle ve başka türden delillerle

test edilmesiyle ilgilidir. Ve bir hipotezi test etmenin tipik bir yolu hipotezin sonuçların çıkarsamak ve bu sonuçların belirli deneysel testleri geçip geçmediğine bakmaktır. Örneğin, kütle çekim yasası bir cismin belirli bir sürede belirli bir mesafeyi düşerek kat edeceğini kestirirdi. Bu çıkarsamayı yaptıktan sonra hipotezi nesnelerin gerçekten de bu sürede bu mesafeyi kat edip etmemelerine göre test ederiz.

II. NEDENSELLİĞİ ASLA DENEYİMLEMEZ MİYİZ?

Daha önce Hume'un zorunlu bağlantıyla ilgili olarak sunduğu analiz ile nedenselliğin düzenlilik teorisindeki başarılarına büyük bir hayranlık beslediğimi söylemiştim. Ama teorinin feci şekilde hatalı olduğunu ve devamındaki felsefeye çok kötü bir etkisi olduğunu düşündüğümü de söylemek zorundayım. Bu kitapta Hume'un nedensellik ve tümevarımla ilgili sunduğu açıklamanın genel bir kritiğini sunmayacağım ama zihin felsefesi için esas olan kısımlara odaklanacağım. Hume'un zorunlu bağlantıyla ilgili asıl olumsuz sonucu bir cümlede ifade edilebilir: Nedenselliğe yönelik bir izlenim yoktur; yani kuvvetin, etkililiğin, gücün ve nedensel ilişkinin bir deneyimi yoktur. Bu doğru mu? Bu size makul görünüyor mu? Bana hiç de makul görünmediği itiraf etmek durumundayım. Ben neredeyse ayık yaşamımız boyunca zorunlu bağlantıları algıladığımızı düşünüyorum ve nasıl olduğunu açıklamak istiyorum.

Algısal deneyimlere sahip olduğumuzda veya istemli eylemlerde bulunduğumuzda, yönelimsellikle ilgili tartışmamızda gördüğümüz gibi, yönelimsel fenomenlerin ifa koşullarında nedensel olarak öz-gönderimsel bir koşul vardır. Eylemdeki niyetlilik yalnızca bedensel hareketliliğe neden olursa sağlanır, algısal deneyim yalnızca bu deneyime neden olan şey algılanan nesneyse sağlanır. Ama bu iki durumda da evrensel olarak doğru olmasa da, genellikle, bir tarafta nedensel bağlantıyı gerçekten deneyimlediğimiz ve diğer tarafta dünyadaki nesneleri ve durumları deneyimlediğimiz doğrudur. Bununla ilgili kuşkularınız varsa sadece kolunuzu kaldırın. Açıkça,

kolunuzu kendinizin kaldırmanızın deneyimi ile başka birinin kolunuzu kaldırması deneyimi arasında bir fark vardır. 5. Bölüm’de de bahsettiğim gibi, beyin cerrahı Wilder Penfield, hastasının motor korteksindeki nöronları mikro-elektrotlarla uyararak onun kolunun hareket etmesine neden olabildiğini bulmuştu. Tüm bu durumlarda hastalar, “Bunu ben yapmadım, sen yaptın.” gibi bir şeyler söylemişlerdi. Bu deneyim açıkça gerçekten isteyerek kolunuzu kaldırmaktan farklıdır. Normal durumda, yani kolunuzu isteyerek kaldırdığınız durumda, bilinçli hareket-hâlindeki-niyetin bedensel hareketliliğinizi oluştururkenki nedensel etkinliğini gerçekten de deneyimliyorsunuz. Dahası, birisi size çarptığında, belirli bir algıyı deneyimliyorsunuz, ama bu algıyı sanki ona siz neden olmuşsunuz gibi deneyimlemiyorsunuz. Onu gerçekten size çarpan kişinin bedeninin size çarpmasının neden olduğu bir şey olarak deneyimliyorsunuz. Yani her iki durumda da, hem eylemde hem de algıda, dünyadaki nesneler ve durumlar ile kendi bilinçli deneyimlerimiz arasında nedensel bir bağlantı algılıyor oluşumuz bana gayet sıradan, hatta normal görünüyor. Eylem durumunda kendi bilinçli hareket-hâlindeki-niyetimizin bedensel hareketlerimize neden olduğunu deneyimliyoruz. Algı durumunda dünyadaki nesne ve durumların bizde algısal deneyimlere neden olduğunu deneyimliyoruz.

Bence Hume bulmak istediği şeyi yanlış yerde arıyordu. Kendinin dışındaki nesne ve olaylara onlardan bağımsız bir şekilde bakıyordu ve aralarında bir zorunlu bağlantı olmadığını keşfetmişti. Ancak gerçek deneyimlerinizin karakteri hakkında düşünürseniz, kendinizi bir şeyi gerçekleştirirken (yani niyetli bir eylem) veya size bir şeyler olurken (yani bir deneyim) deneyimlemeniz bana gayet sıradan görünüyor. İki durumda da nedensel bağlantıyı deneyimlemek gayet yaygındır.

Elizabeth Anscombe (derslerinde) bunun güzel bir örneğini vermişti. Farz edin ki şu an çalışma masamda oturuyorum ve dışarıda bir arabanın egzozu patlıyor ve bu benim irkilmeme sebep oluyor. Bu durumda gerçekten de kendi istemsiz hareketimi, duyduğum

yüksek ses tarafından neden olunmuş bir şekilde deneyimliyorum. Benzer örneklerin birlikteliğini bekleme gerek yok. Bu durumda gerçekten de nedensel bağı bilinçli deneyimlerimin dizisinin bir parçası olarak deneyimliyorum.

Buraya kadar, bu deneyimler yalnızca bizim kendi deneyimlerimiz ile gerçek dünya arasında bir nedensel ilişki verebilen şeylerdi, ama biz aynı ilişkiyi gerçek dünyada, kendi deneyimlerimizden bağımsız şekilde keşfetmek istiyoruz. Kendi deneyimlerimizden sahip olduğumuz nedensellik kavrayışını, tamamen bizim deneyimlerimizden bağımsız şekilde var olan ve birbirleriyle etkileşime giren gerçek dünyadaki nesneler ve durumları da içerecek şekilde genişletmek bana hiç de zor gelmiyor. Benim arabayı iterek onun hareket etmesine neden olurken şahsen yarattığım etki, aslında sizi arabayı iterken izlediğimde gözlemleyebileceğim etkinin aynısıdır. Ama söz konusu nedensel ilişki arabayı ben de itsem, siz de itseniz aynıdır. Dahası, bunu hiçbir özne içermeyen durumları içerecek şekilde de genişletebilirim. Bir arabayı diğerini iterken gördüğümde ilkinin fiziksel kuvvetinin diğerinin hareket etmesine neden olduğunu görüyorum. Yani öyle görünüyor ki bizim nedensellik hakkındaki gerçek deneyimize ek olarak nedensellik kavrayışımızı, bizim, hatta kimsenin deneyimlerini içermeyen dünyadaki olay dizilerini içerecek biçimde kolayca genişletebiliriz. Ne de olsa insanları içeren nedensel ilişkiler evrendeki nedensel ilişkilerin küçücük bir parçasıdır. Bu tartışmadaki ana fikir şudur: Bize bir şey olurken veya biz bir şeyin gerçekleşmesini sağlarken deneyimlediğimiz ilişkinin varlığı, nedensel ilişkide hiçbir deneyimin bulunmadığı durumlarda da algılanabilir.

Bizim nedensellik ilişkimizde kendini-garantileyen hiçbir şey yoktur. Herhangi belirli bir durumda hata yapıyor olabiliriz. Ancak bu yanlışlık ve illüzyon imkânı her algısal deneyimde zaten vardır. Şu anki tartışmadaki fikir, nedensellik deneyiminin herhangi başka bir algısal deneyime göre daha kötü durumda olmadığıdır.

III. ZİHİNSEL NEDENSELLİK VE FİZİKSEL DÜNYANIN NEDENSEL OLARAK KAPALI OLUŞU

Buraya kadar haklı olduğumu farz edelim — normal ayık bilincimizin bir parçası olarak nedenselliği deneyimliyoruz ve nedensellik gerçek dünyadaki gerçek bir ilişkidir. Yine de zihinsel nedensellikle alakalı özel bir sorun varmış gibi görünür. Sorun şu: Bilinç fiziksel değilse, nasıl olur da bedenimi hareket ettirmek gibi fiziksel etkileri olabilir? Oysa deneyimlerimizde, bilincimizin bedenimizi gerçekten de hareket ettirdiğini görürüz. Ben bilinçli olarak kolumu kaldırmaya karar veririm ve kolum kalkar. Ancak aynı zamanda kolumu kaldırmamla ilgili başka bir anlatının da mümkün olduğunu biliriz: Motor korteksimde nöronlar ateşlenir, motor son-plakta asetilkolin salgılanır, iyon kanalları uyarılır, kas liflerinin sitoplazmasında hareketlenme gerçekleşir ve sonunda kolum kalkar. Peki bilincin etkileriyle alakalı zihin düzeyinde bahsedilebilecek anlatı, beden düzeyindeki kimyasal ve fizyolojik süreçlerle ilgili anlatıyla nasıl uyum sağlar? Daha da kötüsü, eğer bu hikâyede zihinsel nedensellik için bir rol bulabilirsek -zihnin bedensel davranışlarımızı üretmede sahip olduğu nedensel bir rol- bu işlerimizi kolaylaştırmaktansa durumu daha da zorlaştıracaktır, çünkü şimdi de çok fazla nedene sahip olacağız gibi görünür. Felsefeciler bu durumu “nedensel üstbelirlenme” [*causal overdetermination*] olarak adlandırır. Kolumun kalkmasına yol açan iki grup neden varmış gibi görünür, biri nöronlarla ilgilidir, diğeryse bilinçli yönelimsellikle.

Bu noktada zihinsel nedensellikle ilgili felsefi sorunu daha büyük bir kesinlikle ifade edebiliriz: Zihinsel durumlar gerçek, fiziksel olmayan durumlarsa, bunların fiziksel dünya üzerinde herhangi bir etkide nasıl bulunabileceğini anlaması çok güçtür. Ancak eğer fiziksel dünya üzerinde gerçek etkileri oluyorsa, bu durumda da nedensel üstbelirlenmeyle karşı karşıya kalırız. Her iki seçenekte de zihinsel nedensellik fikrini anlamlandıramayız. Birlikte alındığında tutarsız olan dört önermeye sahibiz.

1. Zihin-Beden ayrımı: Zihinsel olan ile fiziksel olan iki ayrı dünya oluşturur.
2. Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalılığı: Fiziksel dünya, içine fiziksel olmayanın girip bir neden olarak etkide bulunamayacağı şekilde nedensel olarak kapalıdır.
3. Nedensel dışlama prensibi: Eğer bir olayın gerçekleşmesi için fiziksel nedenler yeterliyse, bu olay için başka türde bir neden daha olamaz.
4. Zihinsel olanın nedensel olarak etkinliği: Zihinsel durumlar gerçekten nedensel olarak işlev görür.

Bu dört önerme bir arada alındığında tutarsızdır. Bu sorundan kurtulmak için bir yol, dördüncü önermeden vazgeçmek olabilir, ancak bu bizi epifenomenalizm'i kabul etmek durumunda bırakır. Jaegwon Kim'in yazdığı gibi, "Eğer epifenomenalizm'i kabul edeceksek, bundan en iyi şekilde yararlanmamıza izin verin."

Genel olarak, birçok kez gördüğümüz üzere, bu gibi imkânsız felsefi sorunlarla karşılaştığımızda çoğunlukla yanlış bir varsayım yapmışızdır. Ben bunun mevzubahis durumda da doğru olduğunu düşünüyorum. Hata birinci önermede gizlidir, yani geleneksel zihin-beden ayrımındadır. Dördüncü bölümde bu hatanın, eğer beyin süreçlerinin tasvir edilebileceği gerçek ve indirgenemez bilinç durumu dizileri içeren bir düzey varsa ve bunun yanında beyin süreçlerinin tamamen biyolojik fenomenler olarak tasvir edilebileceği bir başka düzey daha varsa ve bilinç durumları ontolojik olarak nörobiyolojik fenomenlere indirgenemezse, öyleyse bu iki düzeyin bağımsız varoluşlara sahip olduğu varsayımından kaynaklandığını söylemiştim. Dördüncü bölümde bu varsayımın bir hata olduğunu gördük. Bu açmazdan kurtulmanın yolu kendimize yine aynı bölümde ulaştığımız bir sonucu hatırlatmaktır: Bilincin gerçek ve indirgenemez oluşu, onun, içinde fiziksel olarak gerçekleştirildiği beyin sisteminin "üstünde ve ötesinde" olan apayrı türde bir varlık veya özellik olduğu

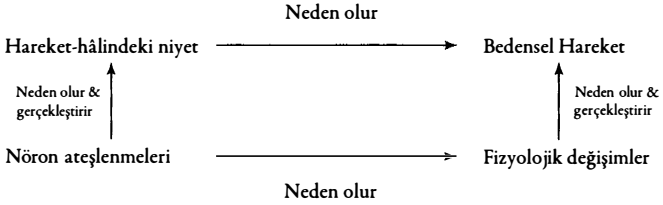
anlamına gelmez. Bilinç beyindeki ayrı bir varlık veya özellik değildir; yalnızca *beynin içinde olduğu durumdur*.

Geleneksel dağarcığımız bu düşünceyi ifade etmeyi neredeyse olanaksız kılar. Eğer zihinsel fiziksele indirgenemeyeceğini söylersek, düalizmi kabul ediyoruz gibi görünür. Ancak eğer zihinsel olan yalnızca fizikselin daha yüksek bir düzeydeki tasviri dersek de materyalizmi kabul ediyoruz gibi görünür. Çıkış yolu, tekrar tekrar belirttiğim üzere, zihinsel ve fiziksel hakkındaki geleneksel dağarcığımızdan vazgeçmekten ve yalnızca bütün olguları ifade etmeye çalışmaktan geçer. Bilinç ile beyin süreçleri arasındaki ilişki pistonun katılığı ile metal alaşımların moleküler davranışı arasındaki veya bir su kütesinin sıvılığı ile H_2O moleküllerinin davranışı arasındaki veya araba silindirinde gerçekleşen yanma tepkimesi ile ayrı hidrokarbon moleküllerinin oksitlenmesi arasındaki ilişki gibidir. Bütün bu durumlarda yüksek düzeydeki nedenler, bütün sistem göz önünde alındığında, sistemin mikro-düzeydeki bileşenlerinin düzeyindeki nedenlere ek bir varlığa sahip değildir. Daha ziyade, bütün sistemin düzeyindeki nedenler eksiksiz bir biçimde mikro-elementlerin nedenselliği ile açıklanabilir, mikro-elementlerin nedenselliğine nedensel olarak indirgenebilir. Bu araba motorları veya çamaşır makinesinde dönen su için olduğu kadar beyin süreçleri için de doğrudur. Bilinçli olarak verdiğim kolumu kaldırma kararım, kolumun kalkmasına neden oldu derken, nöronların ateşlendiğinde ve çeşit çeşit başka nörobiyolojik sonuca yol açtığındaki davranışlarına ek olarak bir nedenin var olduğunu kastetmiyorum. Daha ziyade, nörobiyolojik sistemimin tamamını belirli mikro elementlerin düzeyinden bütün sistem düzeyinde tasvir ediyorum. Durum araba motorundaki tepkimeyle tamamen benzerdir. Silindirdeki tepkime pistonun hareket etmesine neden oldu da diyebilirim, hidrokarbon moleküllerinin oksitlenmesi alaşımların moleküler yapısına baskı oluşturan bir ısı enerjisi yaydı da. Bunlar iki ayrı grup nedenin iki ayrı tasviri değildir, aksine tek ve bütün bir sistemin iki ayrı düzeydeki tasviridir. Elbette, tüm analogiler gibi, bu analogi de

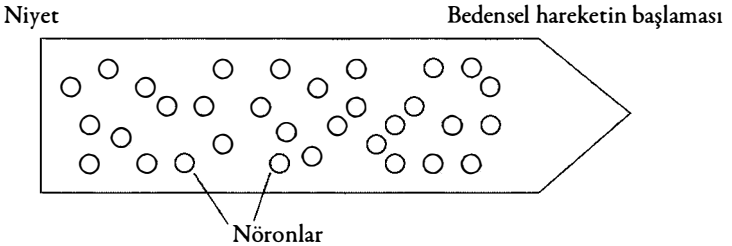
yalnızca belirli bir noktaya kadar geçerli olacaktır. Beyin ve araba motoru arasındaki hatalı analogi, bilincin, silindirdeki patlamanın ontolojik olarak tek tek moleküllerin oksitlenmesine indirgenmediği tarzda [ontolojik olarak] indirgenemez oluşunda yatmaktadır. Ancak daha önce savunduğum bir noktayı burada da tekrarlayacağım: Bilincin ontolojik olarak indirgenemez oluşu, onun ayrı bir nedensel rolü olmasından kaynaklanmaz; daha ziyade, bilincin birinci-şahıs ontolojisine sahip olup üçüncü-şahıs ontolojisine sahip bir şeye indirgenemez oluşundan kaynaklanır ve bu nokta, bilincin sahip olduğu sinirsel temelin, nedensel etkinliğine indirgenemez bir nedensel etkinliğe sahip olmamasına rağmen doğrudur.

Bu bölümdeki tartışmayı şöyle özetleyebiliriz. Zihinsel nedensellik ile ilgili iki sorun olsa gerektir: İlki, nasıl olur da ağırlıksız ve maddesiz olan zihin, fiziksel dünyayı etkileyebilir? İkincisi, zihin nedensel olarak işlev görseydi bile, bu durum nedensel üstbelirlenmeye yol açmaz mıydı? Bu soruları yanıtlamanın yolu onların ortaya çıkmasında rol oynayan varsayımlardan vazgeçmekten geçiyor. Temel varsayım, gördüğümüz üzere, zihnin indirgenemezliğinin onun bir şekilde fiziksel dünyanın üstünde ve ötesinde olan, fiziksel dünyaya dâhil olmayan bir şey olduğu anlamına geldiği idi. Bu varsayımdan vazgeçtiğimizde elde ettiğimiz yanıtlar, ilk olarak, zihnin yalnızca beynin fiziksel yapısının (bütün sistem düzeyinde) bir özelliği olduğu ve ikinci olarak, nedensel olarak bilinçli çabanın ve bilinçsiz nöron ateşlenmelerinin iki bağımsız fenomen olmadığıdır. Varolan yalnızca beyin sistemidir ve bu sistem iki farklı tasvir düzeyine sahiptir: nöron ateşlenmelerinin gerçekleştiği bir tasvir düzeyi ve sistemin bilinçli olup bilinçli bir şekilde kolunu kaldırmaya çalıştığı, bütün sistem düzeyindeki tasvir düzeyi. Geleneksel Kartezyen zihin beden ayırımından vazgeçtiğimizde, yani iki bağımsız dünya olduğu fikrinden vazgeçtiğimizde, zihinsel nedensellik ile ilgili özel bir sorun kalmaz. Elbette nörobiyolojik anlamda nasıl gerçekleştiğiyle ilgili çok zor sorunlar vardır ve şimdilik bu sorunların çözümlerini büyük oranda bilmiyoruz.

Bu ilişkileri temsil etmenin bir yolu aşağıdaki gibi bir diyagramı kullanmak olabilir. Bu diyagramda üst kısım hareket-hâlindeki-niyetin bedensel harekete neden oluşunu gösterir ve alttaki kısım da bu olayın nöronsal ve fizyolojik tesisatını gösterir. Her adımda aşağıdaki kısım (düzey) üstteki kısma (düzeye) neden olur ve onu gerçekleştirir.



Bunun gibi diyagramlar pedagojik açıdan kullanışlıdır, ancak zihinsel düzeyin pastanın üzerindeki krema gibi üstte olduğu anlamına geliyorlarsa yanıltıcı olurlar. Belki bilinçli yönelimselliğin yalnızca üstte değil, sistem *boyunca* var olacak şekilde gösterildiği bir diyagram daha faydalı olabilir. Aşağıdaki diyagramda daireler, nöronları ve tarama da nöronsal sistem boyunca yayılmış olan bilinçlilik durumunu temsil eder:



IV. ZİHİNSEL NEDENSELLİK VE İNSAN DAVRANIŞININ AÇIKLANMASI

Bu kitap boyunca gördük ki, zihin felsefesi etrafındaki konularda birbirinden görece farklı iki türden felsefi sorun mevcuttur. Bir tarafta “Böyle bir şey nasıl olabilir?” biçimindeki geleneksel sorular vardır. Örneğin, “Beyin durumlarının bilince neden olması nasıl mümkün olabilir?” gibi sorular. Diğer yandan, “Bu gerçek hayatta

nasil çalışıyor? İnsan bilincinin gerçek yapısı ve işlevi nedir?” biçimindeki sorular vardır. Bu bölümde tam olarak “Zihinsel nedenselliğin var olması nasıl mümkün olabilir?” sorusu ile “Gerçek hayatta nasıl işlev görür?” sorusu arasındaki bu ayrımı inceledik.

Bu bölümü zihinsel nedenselliğin gerçek hayatta nasıl işlev gördüğünden hiç olmazsa biraz bahsederek bitirmek isterim. Bu sorunun yanıtını anlamak, kendimizi insan olarak anlamamız için mutlak öneme sahiptir, çünkü beşerî istemli eylemlerde bulduğumuzda tipik olarak *sebepler* temelinde hareket ederiz ve bu sebepler davranışımızın açıklanmasında nedensel bir işlev görür. Ama insan davranışının sebepler kullanılarak açıklanmasındaki mantıksal biçim, nedenselliğin standart biçimlerinden radikal şekilde farklıdır. Şimdi bu farklılıklardan bazılarını açıklamak isterim.

Alışılmış zihinsel olmayan nedenselliğin tipik bir örneğinde “Otoyol’un yıkılmasına deprem neden oldu.” gibi şeyler söyleriz. Ama bunu kendi eylemlerimiz için sunduğumuz tipik açıklamalarla karşılaştırırsanız (ki yönelimsel nedenselliğin kendi yaşamınızda nasıl işlev gördüğünü anlamak için kendi durumunuzu düşünmek her zaman iyi bir fikirdir), açıklamanın mantıksal yapısının radikal şekilde farklı olduğunu görürüz. “Geçen seçimde Bush’a oy verdim, çünkü daha iyi bir eğitim politikası istiyorum” dediğimi düşünün.

İlk açıklamaya, yani otoyolun yıkılmasıyla ilgili açıklamaya bakarsanız, onun birçok ilginç mantıksal özelliğe sahip olduğunu görürsünüz. İlk olarak, neden, sonucun o bağlamda gerçekleşmesi için yeterli bir koşulu ifade eder. Başka bir deyişle, o belirli bağlamda, otoyolun yapısı göz önüne alındığında ve deprem tarafından yaratılan kuvvetler göz önüne alındığında, deprem bir kere gerçekleşti mi otoyol yıkılmak durumundadır. İkincisi, hiçbir amaç veya hedef yoktur, deprem ve yıkılma yalnızca gerçekleşen olaylardır. Üçüncüsü, her ne kadar bir açıklama, her söz edimi gibi yönelimsel içerik barındırırsa da bu yönelimsel içeriğin kendisi nedensel olarak işlev görmez, daha ziyade, “deprem” veya “bir deprem oldu” yönelimsel içeriği yalnızca bir fenomeni tarif eder, fakat kendisi hiçbir şeye

neden olmaz. Şimdi, bu üç durum, benim oy verme davranışlarımla ilgili sunduğum açıklamada mevcut değildir. Benim durumumda açıklama yeterli koşullar ifade etmez. Evet, eğitimde bir gelişme istiyordum; evet, Bush'un eğitim için Gore'a göre daha iyi olacağını düşünüyordum; ama tüm bunlara rağmen, hiçbir şey beni oy verdiğim şekilde oy vermeye zorlamadı. Diğer her koşul aynı olmasına rağmen diğer adama oy verebilirdim. İkincisi, açıklamanın öznenin hedefleri cinsinden ifade edildiğini görmediğiniz sürece açıklamayı anlamazsınız. Hedefler, gayeler, amaçlar, teleoloji vb. kavramları bu türden açıklamalarda esas olarak mevcuttur. Hatta sunduğum açıklamanın kendisi eksiktir. Bir öznenin A yaptığını, çünkü B'ye ulaşmak istediği iddiasını, yalnızca öznenin A yapmanın B'yi üreteceğine ya da en azından B'nin gerçekleşme ihtimalini artıracığına *inandığını* varsaymak suretiyle anlayabiliriz. Ve üçüncüsü, yönelimsel nedensellik ile ifade edilen bu açıklamalar için mutlak önem taşıyan bir nokta, açıklamada ortaya çıkan yönelimsel içeriğin, örneğin benim daha iyi bir eğitim politikası istememin belirtilmesinin tam da açıklamaya çalıştığımız davranışı açıklayan nedende gerçekten ortaya çıktığını anlamamızdır.

Bu üç özelliğin hepsi –özgürlüğün varsayılması, eylemin açıklamasının bir amacı ya da başka bir tetikleyiciyi belirtmesinin gerekmesi ve işlevsel nedenselliğin açıklama mekanizmasının bir parçası olarak işlev görmesi, depremler ve orman yangınları gibi doğal fenomenlerin standart açıklamalarında bulunan her şeyden epey farklıdır. Üçü de çok daha büyük bir fenomenin, rasyonalitenin parçalarıdır. İnsan yönelimselliğinin işlevinin, rasyonaliteyi bütün sistemin yapısal oluşturucu ve organize edici bir prensibi olarak gerektirdiğini görmek esas önem taşır. Bu fenomenin doğa bilimlerinde edindiğimiz doğalcı açıklamalarla beşerî bilimlerde edindiğimiz yönelimsel açıklamalar arasındaki farkı anlamadaki önemini istesem de abartmam. Aşağıdaki iki cümle, yüzeysel yapısına bakarsanız açıklamaların birbirine çok benzer görüldüğünü fark edersiniz:

1. Oy pusulasında belli bir iz bıraktım, çünkü Bush'a oy vermek istiyordum.
2. Karnım ağrıdı, çünkü Bush'a oy vermek istiyordum.

Yüzeysel yapılar epey benzer olmasına rağmen, gerçek mantıksal biçim epey farklıdır. 2 numara yalnızca bir olaya, yani karın ağrıma, bir yönelimsel durumun, yani Bush'a oy verme isteğimin, neden olduğunu ifade eder. Ama 1 numara, nedensel olarak yeterli bir koşul ifade etmez ve yalnızca varsayılmış bir teleoloji bağlamında anlamlıdır.

Bu türden açıklamalar bir sürü felsefi soruna yol açar. Bunların arasında en önemlisi özgür irade sorunudur ve gelecek bölümde onu ele alacağım.

İleri Okuma için Öneriler

- Davidson, D., "Actions, Reasons and Causes," *Essays on Actions and Events*, New York: Oxford University Press, 1980.
- Heil, J., ve A. Mele, ed., *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Kim, J., *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Causation*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Searle, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

8. BÖLÜM

ÖZGÜR İRADE

Felsefi sorunlar genelde anlamlı bir bütün oluştururlar. Bir sorunu çözmek, hatta irdelemek için genellikle birtakım başka sorunları irdelemek zorunda kalırsınız. Özgür irade sorunu bu genel durumun çarpıcı bir örneğidir. Özgür irade sorununu irdeleyebilmek için bilincin, nedenselliğin, bilimsel açıklamanın ve rasyonalitenin doğasını irdelememiz gerekir. Daha da kötüsü, tüm bu diğer konuları ve onların özgür irade sorunuyla nasıl bir ilişki içinde olduklarını inceledikten sonra, sorunumuzu açıklığa kavuşturmuş olacağız ama hâlâ bir çözüme ulaşamamış olmamız mümkündür; ya da en azından ben çözüme giden bir yolu göremiyorum. Bu bölümde gerçekten yapabilmeyi umduğum tek şey konuların ne olduğundan ve mümkün çözümlerin neler olabileceğinden bahsetmektir. Ulaşacağım genel sonuç, özgür irade sorununa doğru olduğuna güvendiğimiz bir çözüm bulabilmek için beynin işleyişi hakkında daha çok şey öğrenmemiz gerektiği olacaktır.

I. NEDEN İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜYLE İLGİLİ BİR SORUNUMUZ VAR?

Özgür iradeyle ilgili özel bir sorunumuz vardır, çünkü birbiriyle mutlak düzeyde uyumsuz iki güçlü inanca sahibiz ve ikisi de tama-

men doğru, hatta kaçınılmaz görünür. İlki, dünyada gerçekleşen her olayın öncel olarak yeterli nedene sahip olduğudur. Bir olayın yeterli nedenleri, belirli bir bağlamda, o olayın gerçekleşeceğini belirlemede yeterli olan nedenlerdir. Nedenlerin yeterli olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, bu nedenlerin gerçekleştiği göz önüne alınırsa, bu tarihsel bağlamda, olayın kendisi gerçekleşmek zorunda olduğudur.

Bir olayın açıklamasını sorduğumuzda, olayın yalnızca bir olaylar dizisinin parçası olduğunu ifade eden açıklamalar bizi tatmin etmez. Neden gerçekleşebilecek başka olayların değil de tam olarak o olayın gerçekleştiğini bilmek isteriz. Sahip olduğumuz resme göre dünyadaki tüm olaylar belirlenmiştir, örneğin, şimdi elimdeki kalemı bırakırsam, bu kalemin düşüşü belirlenmiş olur. Şu an elimde tuttuğum bu kalemı bırakırsam, bu bağlamda, masaya düşecektir. Evrenin yapısı göz önüne alındığında, eğer bırakırsam, masaya düşmek zorundadır, çünkü ona etki eden kuvvetler onun düşeceğini belirlemede nedensel olarak yeterlidir. Bizim determinizme olan inancımıza göre kalemin düşüşü için geçerli olan durum gelmiş geçmiş tüm olaylar için de geçerlidir.

İkinci inancımız, yani gerçekten özgür iradeye sahip olduğumuz inancı, temelini belirli insan özgürlüğü deneyimlerinden alır. Bir şeyi yapmaya karar verip sonra bunu yaptığımızı deneyimleriz. Kararlarımızın ve eylemlerimizin nedenlerini bu kararların ve eylemlerin sebepleri biçiminde deneyimlemek bilinçli deneyimlerimizin bir parçasıdır ama bu sebepleri gerçek karar ve eylemleri zorlamaya yeterli olmayacak şekilde deneyimleriz. Bir seçimde hangi adaya oy vereceğiniz hakkında karar vermenin nasıl bir şey olduğunu, hatta restoranda menüdeki hangi seçeneği alacağınıza karar vermenin nasıl bir şey olduğunu düşünün ve fark edeceksiniz ki karar vermeye dair karakteristik bir deneyim vardır burada. Ve bu deneyimin bir parçası, karşınızda açık alternatif seçeneklerin var olduğu hissidir. Kısacası, kararlarınızın ve eylemlerinizin sebepler hâlindeki nedenleri ile kararların gerçekten verilmeleri ve eylemlerin gerçekten yapılmaları arasında bir boşluk vardır. İsteyerek karar verme ve

eylemde bulunma ile algı arasında şöyle bir karşıtlık vardır: Karar verme ve eylemde bulunma durumunda, fenomenin karar veya eylem için sebepler biçimindeki nedenleriyle kararın ya da eylemin gerçekleşmesi arasında bir boşluk vardır ama algıda böyle bir boşluk yoktur. İşte bundan dolayı “iradenin özgürlüğü” ile ilgili bir sorun varken “algının özgürlüğü” diye bir sorun yoktur. Eğer yüzümün önündeki elime bakarsam, nedenler, yani elimin açık gözlerimin tam önünde olması, ışığın iyi olması, gözlerimin çalışır olması, görsel deneyimi üretmekte yeterlidir. Bir boşluk yoktur. Ama istemli eylemlerde, en az üç boşluk vardır, ya da daha iyi şekilde ifade etmek gerekirse, devamlı bir boşluğun en az üç aşaması vardır. Bir eylemin sebeplerinin farkında olmak ile o eylemi yapmaya karar vermek arasında bir boşluk vardır. Örneğin, istekli karar vermenin tipik bir örneği olarak, bir seçimin iki adayı olan Smith ve Jones arasında bir seçim yapmanız beklendiğinde, Smith ya da Jones’a oy vermek için sahip olduğunuz sebepler, normal koşullarda sizin hangi kararı vereceğinizi belirlemez. İkincisi, kararın verilmesi ile eylemin kendisinin gerçekten başlaması arasında bir boşluk vardır. Örneğin, Jones’a oy vermeye karar verdikten sonra bu kararınız eylemi zorunlu kılmaz. Oy kabinine girdikten sonra, hâlâ o karara *göre eylemde bulunmanız* gerekir. Ve üçüncüsü, her yayılmış eylem dizisi için, örneğin Rusça öğrenmeye ya da zihin felsefesi hakkında bir kitap yazmaya çalışıyorsam, eylemin başlaması ile tamamlanana kadar devamı arasında bir boşluk vardır. Demiryolunda hareket eden bir trenmiş gibi, kendinize bir itme kuvveti uygulayıp eylemlerinizin kendiliğinden devam etmesini sağlayamazsınız.

Şimdi, tüm bunları ifade ettikten sonra, hemen bazı şeyleri netleştirmem gerekir. Bazen algıda bir boşluk olabilir, örneğin çizilmiş figürü ördek olarak görmekten tavşan olarak görmeye geçiş yaptığınız sırada. Ama bu, söylediğimin ana fikrine karşı bir nokta sayılmaz, çünkü bu gibi durumlarda algıda istemli bir öge vardır. Figürü ördek ya da tavşan olarak görmemiz bize bağlıdır. Bunun yanında, elbette, tüm beşerî eylemler bahsettiğim boşluğun dene-

yimlenmesini içermeyiz. Sık sık kendimizi bir dürtü ya da duygunun pençesinde buluruz ve bu durumlarda alternatif olasılıklarla ilgili bahsettiğim hisse sahip olmayız. Ama özgür istemli eylemlerle kompulsif ya da bağımlılık sonucu olan ya da obsesif eylemler arasındaki fark zaten tam da budur.

Bizim boşluk deneyimimiz özgür iradeye sahip olduğumuz inancının temelidir. Ama bu deneyimlere neden bu kadar güvenelim ki? Ne de olsa, bir illüzyon olduğunu bildiğimiz birçok deneyime sahip oluruz. Neden özgür irade deneyiminin de örneğin, bazı filozofların rengin bir illüzyon olduğunu düşündükleri gibi, bir illüzyon olduğunu düşünmeyelim? Ancak özgür irade deneyimi, bizim yalnızca bir illüzyon olarak kolayca göz ardı edebileceğimiz bir şey değildir. Ne zaman bir şeye karar versek özgür olduğumuzu varsaymamız gerekir. Örneğin bir restorandaysam ve karşımda bir menü varsa ve garson bana ne istediğimi soruyorsa, “Ben bir deterministim, bekleyip ne olacağını göreceğim.” diyemem, çünkü bunu söyleyişim bile yalnızca özgür irademin bir kullanımı olarak düşünüldüğünde anlaşılabilir olacaktır. Bu söyleyişimi, birden karnıma ağrı girmesi gibi, başıma gelen bir şey olarak düşünemem. Özgür irade deneyiminde şöyle bir acayiplik vardır, felsefi olarak özgür iradeye olan inancımızın yanlış olduğuna ikna olsak bile, özgür olduğumuza olan inancımızdan kurtulamayız. Ne zaman bir karar versek ya da istemli olarak eylemde bulunsak, ki bunları gün boyu yaparız, kendi özgürlüğümüzü varsayarak karar vermemiz ya da eylemde bulunmamız gerekir. Başka türlü karar verişlerimiz ve eylemlerimiz bizim için anlaşılmaz olur. Kendi özgür irademizden düşünerek kurtulamayız.

Yani öyle görünüyor ki, bir tarafta gerçekleşen her olayın nedensel olarak yeterli koşullarla açıklanması gerektiğine dair derin bir inancımız, diğer tarafta da bizde beşerî özgürlüğe dair bir inanç oluşturan deneyimler vardır ki bu inancı teoride ne kadar reddetsek de pratikte asla bırakamayız.

II. BAĞDAŞIRCILIK ÖZGÜR İRADE SORUNUNA BİR ÇÖZÜM MÜDÜR?

Sanıyorum günümüzde çoğu filozof, eğer kavramları doğru bir şekilde anlarsak, özgür irade iddiasının aslında determinizm iddiasıyla bağdaşır olduğunu görebileceğimiz görüşünün bir versiyonunu kabul eder. Onlara göre determinizm ve özgür iradenin ikisi de doğrudur. Bu görüş, şaşırtıcı olmayan şekilde, bağdaşircılık olarak adlandırılır. İlk olarak William James tarafından “yumuşak determinizm” olarak adlandırılmıştır ki bu da özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu ve determinizmin doğru olup özgür iradenin yanlış olduğunu söyleyen “katı determinizm” ile karşıtlık içindedir. Bağdaşircılara göre, bir eylemin özgür olduğunu söylemek onun nedensel olarak yeterli öncel koşullara sahip olmadığını söylemek değildir; daha ziyade, onun belirli türden nedensel koşullara sahip olduğunu söylemektir. Yani örneğin, şu an kolumu kaldırmaya karar verirsem ve bunu yaparsam, o zaman bu koşullar altında sağ kolumu kendi özgür irademle kaldırmış olurum ve daha önemli konular olarak, eğer o müthiş Amerikan romanını yazmaya da Cumhuriyetçi adaya oy vermeye karar verirsem, bunlar yine benim kendi özgür irademle verdiğim ve uyguladığım kararlar olacaklardır. Elbette, bağdaşircıya sorarsanız, onların da diğer her şey gibi nedenleri vardır. Tamamen nedensel olarak belirlenmişlerdir. Ama asıl nokta şudur, onlar benim içsel inançlarım, rasyonel süreçlerim ve düşüncelerim tarafından belirlenmişlerdir. Yani özgür eylemler belirlenmemiş eylemler değildir; onlar dünyada gerçekleşen diğer her olay kadar belirlenmişlerdir. Ama bundan ziyade, onların özgür oluşları onların başka türden değil de belirli türden nedenler tarafından belirlenmelerinden kaynaklanır. Örneğin, felsefi bir örnek vermek için kolumu kaldırmaya karar verirsem bu özgür, istemli bir eylemdir. Ama adamın teki kafama silah doğrultup “Sağ kolunu kaldır!” derse ve ben kolumu kaldırırsam, özgürce hareket etmiş olmam. Tehdit, zorlama ya da mecburiyet altında hareket etmiş

olurum. Kısacası “özgür”ün karşıtı “nedenli” değildir, “zorlanmış”, “mecbur bırakılmış”, “baskı altında yapılmış” ve benzerleridir.

Öyle görünüyor ki bağdaşırcı görüş “hem karnım doysun hem pastam dursun” dememizi sağlıyor. Evet, tüm eylemler belirlenmiştir, ama bazı eylemler özgürdür, çünkü onlar belirli türden içsel psikolojik süreçler, rasyonalite biçimleri, düşünüp taşınmalar tarafından belirlenmişlerdir.

Peki bağdaşırcılık gerçekten özgür-irade sorununa bir çözüm sunar mı? Birçok filozofun sunduğunu düşündüğünü söylemiştim. Ve bu çözümler kesinlikle uzun ve ayrıcalıklı bir tarihçeye sahip. Öyle ki bunların farklı versiyonları Thomas Hobbes, David Hume, John Stuart Mill ve 20. yüzyılda A. J. Ayer ve Charles Stevenson gibi isimler tarafından savunuldu. Bağdaşırcılığın özgür-irade sorununa bir çözüm sunup sunmadığı konusundaki düşünceniz, sorunun ne olduğunu düşündüğünüze bağlıdır. Eğer sorun “kendi özgür irademle” gibi sözcüklerin nasıl kullanıldığıyla ilgiliyse, bu sözcüklerin, kendi özgür irademle hareket ettiğimi söylediğimde, onların öncel nedenlerinin nedensel olarak yeterli olup olmadığı sorusunu yanıtsız bıraktığı bir kullanımlarının olduğu açık görünür. Bu sözcüklerin bağdaşırcılıkla tutarlı bir kullanımları gerçekten de vardır ama bu bizim canımızı sıkan orijinal özgür-irade sorunu değildir. İnsanlar sokakta “Şimdi Özgürlük” yazan pankartlarla gezerken genelde akıllarındaki nedenselliğin doğası olmaz; devletin onları rahat bırakmasını vs. istiyor olurlar. Ve bu da kuşkusuz, özgürlük kavramının önemli bir kullanımıdır ama özgür irade sorununda merkezî bir rol alan kavram değil, en azından benim sorunu nasıl düşündüğüm göz önüne alınırsa. Sorun şudur: Tüm kararlarımız ve eylemlerimiz nedensel olarak yeterli koşullar tarafından, yani o karar ve eylemlerin gerçekleşeceğini belirlemede yeterli koşullar tarafından önceleniyor mu? İnsan ve hayvan rasyonel davranışlarının dizisi, kalemin masaya düşerkenki hareketinin yer çekimi kuvveti ve kalem üzerindeki diğer kuvvetler tarafından belirlendiği gibi, belirlenmiş midir? Bağdaşırcılık bu soruyu yanıtlamaz.

Bağdaşırcılık “özgür” ve “belirlenmiş” kavramlarıyla ilgili mantıksal bir noktaya dikkat çeker ve haklı bir şekilde, der ki, bu kavramların öyle bir kullanımı var ki, bu kullanıma göre bir eylemin özgür olduğunu söylemek, tek başına, eylemin, onu önceleyen yeterli nedensel koşullara sahip olup olmaması anlamında belirlenmiş olup olmadığıyla ilgili bir soruyu gündeme getirmez. Ama bu mantıksal nokta bir defa kabul edildi mi, hâlâ elimizde gerçeğe ilgili, deneysel soru kalır. *Geçmişte gerçekleşmiş olan, şu an gerçekleşen ve gelecekte gerçekleşecek olan her beşerî eylem için, bu eyleme onu önceleyen nedensel koşulların neden olduğu doğru mudur?* Tüm eylemlerimizin nedenleri, yeterli nedensel koşullar mıdır? Eylemlerimizin nedenleri olduğunu kabul edersek ve kompulsif eylemler gibi bazı eylemlere onları önceleyen yeterli koşulların neden olduğunu kabul edersek, her eylem için o eylemin nedenleri, tam olarak o eylemin gerçekleşmek zorunda olduğunu ve başka hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini belirlemede yeterli midir? Bağdaşırcılık, bu özgür irade sorununu yanıtlamaz, hatta bunun hakkında bile değildir. Teori basitçe bizim belirlenmiş olduğumuzu varsayar. Ama bu soru belirli dilsel kullanımlarla ilgili bağdaşırcı noktayı kabul ettikten sonra bile hâlâ yanıtsız kalmaktadır. Benim ifade ettiğim hâliyle özgür irade sorunun esas olarak “özgürlük”, “kendi özgür irademle”, “istemli”, vb. gibi kavramları kullanmadığına dikkatinizi çekerim. O yalnızca nedensel olarak yeterli koşullarla ilgilidir.

Bence birçok filozofun bağdaşırcılığı kabul etmesinin diğer bir sebebi, onların benim tanımladığım şekliyle özgür irade sorununa pek de ilgi duymamalarıdır. Onlar “ahlaki sorumluluk” sorunuyla ilgilenirler. Onlar, Hitler gibi birisinin davranışlarının belirlenmiş olduğunu gösterebilmek bile, eylemlerinin ahlaki sorumluluğundan kaçamayacağına ısrar etmek isterler. Onlar bu anlamda ahlaki sorumluluğun determinizmle bağdaşır olduğunu söylemek isterler ve “özgür” sözcüğünün en azından bir anlamında ahlaki sorumluluk ile özgürlük arasında bir bağ varmış gibi görüldüğü için, “özgür”ün determinizmle bağdaşır olan bir anlamı olmak zorundaymış gibi

görünür. Bunlar ilginç konular ama benim bu kitapta ilgilendiğim türden konular değiller. Benim sorunum, determinizm ve ahlaki sorumlulukla ilgili tüm bu tartışmalardan epey bağımsız şekilde ifade edilebilir bir sorun. Tekrar etmek gerekirse, soru, bugüne kadar yapılmış ya da gelecekte yapılacak olan her beşerî eylem için (karar verme de buna dâhil olmak üzere), eylemi önceleyen nedenlerin tam olarak o eylemde bulunulup başka hiçbir eylemde bulunulmayacağını belirlemede yeterli olup olmadığı.

Dolayısıyla geriye gerçeğe ilgili bir konu kalmış oluyor: Hangisi doğrudur, determinizm mi, onun reddi mi (bu seçeneğe “liberteryenizm” diyelim)? Bu sorunun iki yönü vardır: psikolojik ve nörobiyolojik. İkisini de sırayla inceleyelim.

III. PSİKOLOJİK DETERMİNİZM DOĞRU MU?

Psikolojik determinizmle ilgili soru, psikolojik durumlarımızın tüm istekli eylemlerimizi belirlemede yeterli olup olmadığıyla ilgilidir. İnançlarımız ve isteklerimiz, umutlarımız ve korkularımız, bunların yanında görev ve sorumluluklarımızla ilgili farkındalıklarımız vb. biçimindeki psikolojik durumlarımız, tüm kararlarımızı ve eylemlerimizi belirlemede nedensel olarak yeterli şeyler midir? Bu soruyu düz bir şekilde gerçeğe ilgili, deneysel bir soru olarak değerlendirdiğime dikkatinizi çekerim. Fark edilmesi gereken ilk şey, bu kavramları anlayışımızın gerçekten psikolojik dürtülere tabi olan durumlarla böyle olmayanlar arasındaki karşıtlığın farkında olmamıza dayandığıdır. Uyuşturucu bağımlısı, alkolik ve diğer türden kompulsif kişiler psikolojik özgürlüğe sahip kişiler değildirler. İçinde bulundukları psikolojik durum göz önüne alındığında, kendilerini alıkoyamadıkları ortadadır. Yani soru şudur: Tüm psikolojik nedenler bu şekilde midir? Benim Cumhuriyetçi adaya oy vermeye karar verişim, aynı uyuşturucu bağımlısının bağımlılığının bir sonucu olarak dürtüsel şekilde eroin alması gibi bir şey midir?

Şimdi deterministin iddiası için elimizden geldiğince kuvvetli bir savunma yapmaya çalışalım. Sık sık psikolojik olarak özgür şekilde davrandığımızı düşünürken aslında davranışımızın zaten belirlenmiş olduğunu gösteren birçok deney mevcuttur. Belki bunların en etkileyici olanı hipnoz vakalarıdır. Tipik bir hipnoz deneyinde (ki bu gerçekten yapılan bir deneydir bu), deneye hipnotik transtan çıktığında, “Almanya” sözcüğünü duyduğunda, pencereyi açmak için gayet rasyonel duyulan bir sebep uydurması gerektiği söylenir. Bu deneyde, denek “Almanya” sözcüğünü duyduğu anda pencereyi açmak için gayet rasyonel olan bir sebep uydurur. Şöyle bir şey söyler: “Burası çok havasız, biraz temiz hava lazım. Pencereyi açabilir miyim?” Ona göre, bu hareketi tamamen özgürdür. Ama onun farkında olmadığı nedenler tarafından belirlendiğine inanmak için güzel sebeplerimiz vardır. Yani bu durumda, aradaki boşluk bir illüzyondur. Fakat özgür bir şekilde eylemde bulunduğu dair bir illüzyon yaşamasına rağmen aslında davranışı tamamen belirlenmiştir. Şimdi sorumuz şu: Tüm davranışların böyle olduğunu düşünmek makul görünür mü? Yani, bu gerçeğe ilgili bir iddia, felsefi düşünmeyle belirlenemez. Ancak tüm eylemlerimizin uyuşturucu bağımlısı veya hipnotik bir transtan çıkan kişi modelinde gerçekleştirilmesi pek olası görünmemektedir. Şu an hipnoz etkisi altında değilim, hatta hiç olmadım. Şimdi öğlen ne yiyeceğime ya da akşamüstünü nerede geçireceğime karar versem, beni etkileyen psikolojik nedenler, bağımlılığı ya da hipnoz-sonrası deneyi etkileyen psikolojik nedenlerden epey farklı olacaktır. Bu iki örneği, yani hipnotizma ve bağımlılığı aynıymış gibi anlattım, ama aslında mühim derecede farklıdır. Hipnoz etkisi altındaki kişi âdeta boşlukta yaşar, fakat yine de güdülerinin tamamının farkında değildir. Onun için tamamen bilinçdışı olan ama asıl etkiyi yaratan bir güdüsü vardır. O psikolojik olarak özgür bir eylemde bulunsa da asıl etkiyi yaratan güdüsü bilincinin dışındadır. Tamamen özgür olmak, kendi güdülerinin farkında olmayı gerektirir ki bu örnekte özne buna sahip değildir. Bu, bağımlılığın pençesinde olduğunun tamamen

farkında olup yine de bağımlı bir birey şeklinde davranabilen bağımlının durumundan farklıdır.

Hipnoz deneyine benzer birçok deney vardır ve bu deneylerde insanlar boşluğu deneyimliyor olsalar da onların özgür olmadığına inanmak için bağımsız sebeplerimiz vardır. Birçok bilim insanı bu deneylerin tüm eylemlerimizin psikolojik olarak belirlenmiş olduğu hipotezini desteklediğini düşünmektedir. Ama ben bu deneylerin, tam tersi olan hipotezi desteklemeye meyilli olduğumu düşünüyorum. Hipnoz, aldatma, öykü uydurma, vb. ile ilgili tüm bu durumları, gerçekten de özgür istemli eyleme sahip olduğumuz standart durumla karşılaştırarak anlıyoruz. Boşluğun bir illüzyon olduğu durumlar, tam da istemli eylemlerin standart durumlarından belirli önemli şekillerde ayrılan durumlardır. Yani ben, onların kendi başlarına psikolojik determinizmi gösterdiğini düşünmüyorum. Ama tekrar edeyim, tüm eylemlerimizin psikolojik olarak belirlenmiş olup olmadığı sorusu, yalnız felsefi tartışmayla çözülemeyecek olan gerçekle ilgili deneysel bir sorudur. Benim şu an bahsediyor olduğum nokta, elimizdeki delilin bizim psikolojik özgürlüğe sahip olduğumuzu destekliyor olduğudur. Psikolojik özgürlüğün mevcut olmadığı durumları bile onun mevcut olduğu durumlarla karşılaştırarak anlarız.

IV. NÖROBİYOLOJİK DETERMİNİZM DOĞRU MU?

Bu bölümdeki tartışma için, psikolojik özgürlüğün gerçek olduğu sonucunu kabul edeceğim. Eylemlerimizin salt psikolojik nedenleri sıklıkla o eylemleri belirlemekte nedensel olarak yeterli değildir. Yine de bu, derin bir soruyu yanıtsız bırakır: Altta yatan nörobiyolojiye ne demeliyiz? Psikolojinin eylemlerimizi sabitlemede yeterli olmaması açısından, psikolojik düzeyde özgür iradeye sahip olabiliriz. Ama altta yatan nörobiyolojinin, ki bu nörobiyoloji psikolojiyi de belirler, kendisi eylemlerimizi belirlemede nedensel olarak yeterli olabilir. Bu kitap boyunca, herhangi bir anda, kişinin bilinç durumunun tamamen nedensel olarak nörobiyoloji tarafından belirlen-

diğini varsaydık. Şimdi ise bilinçli durumların tipik olarak kararları ve eylemleri belirlemede yeterli olmadığını savunuyoruz. Ama bu hâlâ şu soruyu yanıtsız bırakır: Nörobiyoloji kararları ve eylemleri belirlemede yeterli midir? Şimdi özgür-irade sorununun en ciddi biçimi olarak değerlendirdiğim soruna göz atalım.

Şimdi konunun kilit noktasına yaklaşıyoruz ve dolayısıyla ne kadar ilerlediğimizi gözden geçirmek iyi bir fikir olabilir. Bu ve önceki bölümlerde şu iddiaları gösterdim ya da en azından göstermek için çeşitli argümanlar öne sürdüm:

1. Benim tanımladığım şekliyle psikolojik liberteryenizm büyük ihtimalle doğrudur. Bu iddia der ki psikolojik durumlarımız, inançlarımız, isteklerimiz, umutlarımız, korkularımız, vb. her durumda devamındaki eylemi belirlemede yeterli değildir. Psikolojik düzeyde özgür eylemler gerçekten de vardır ama elbette her eylem psikolojik düzeyde özgür değildir. Bazen, örneğin dürtü, öfke, dayanılmaz arzu vb. durumlarda özne psikolojik olarak yeterli koşulların pençesindedir. Ama bu tartışmanın iddiası, her durumun böyle olmadığıdır. Bu, boşluğun *psikolojik olarak* gerçek olduğunu, bir illüzyon olmadığını söylemenin başka bir yolundan ibarettir.
2. Önceki bölümlerde tüm psikolojik durumlarımızın istisnasız olarak herhangi bir anda, o andaki beyin durumu tarafından tamamen belirlendiğini iddia ettim. Yani örneğin, şu anda bilinçli ya da bilinçdışı tüm psikolojik durumlarım beynimde gerçekleşen etkinlikler tarafından belirlenmiş durumdadır. Psikolojik durumdaki her değişim beyin etkinliğinde bir değişimi gerektirir. Bu nokta bizim epifenomenalizm sorununu çözmemizi sağlamıştı. Bilinçli durumlarımız beynin yüksek-düzey, sistem özellikleridir ve dolayısıyla psikolojik ve nörobiyolojik olmak üzere iki ayrı grup neden yoktur. Psikolojik yalnızca nörobiyolojik olanın daha yüksek bir düzeyde tasvir edilmiş hâlidir.

Ama psikolojik özgürlük, boşluğun varlığı, dünyada bir değişiklik yaratacaksa, o ya da bu şekilde kendini nörobiyolojimizde dışa vurmalıdır. Peki bu nasıl olabilir? Herhangi bir andaki nörobiyolojinin o andaki tüm psikolojik durumu sabitlemede, aşağıdan-yukarı nedensellik sayesinde yeterli olduğunu zaten gördük. Yani, psikolojik düzeyde nedensel olarak yeterli koşulların eksikliği, psikolojik nedensellikte, tabiri caizse, zamanda soldan sağa giden yeterli koşulların eksikliği, yalnızca bu eksiklik bir şekilde nörobiyolojik düzeyde bir yansımaya sahipse gerçek bir fark yaratabilir. *Özgürlük gerçekse, boşluğun, ta en aşağıya, nörobiyoloji düzeyine kadar inmesi gerekir.* Ama nasıl inebilir ki? Ne de olsa beyinde boşluklar yoktur.

V. BİR TEST DURUMU İNŞA ETME

Bu soruyu incelemek için, özgür bir eylem ile belirlenmiş bir eylem arasında açık, gerçeğe ilişkin bir farkın olduğu bir örnek oluşturmamız gerekir. Determinizm doğru olsaydı dünya tam olarak nasıl olurdu ve eğer liberteryenizm doğru olsaydı dünyanın nasıl olacağı konusunda determinizmle tam olarak nasıl bir tezat oluştururdu? Şimdi farkı ortaya koyacak bir örnek inşa edelim. Mitolojik olmasına rağmen ünlü bir örnek seçeceğiz. Zeus, Truva Kralı'nın oğlu Paris'ten üzerinde "en güzele" yazılı altın bir elmayı üç tanrıçadan birine, Afrodit'e, Pallas Athena'ya veya Hera'ya vermesini istemişti. Birçok ünlü resimde temsil edilen yaygın bir yanlış anlaşılmanın aksine Paris, en güzel görünen tanrıçayı değil, ona en iyi rüşveti sunanı seçiyordu. Pallas Athena, ona Avrupa ve Asya'nın hükümdarı olmayı teklif etti. Hera ona Truvalılara, Yunanlar üzerindeki askerî bir galibiyette liderlik etmesini sağlamayı teklif etti ve Afrodit ona tüm dünyanın en güzel kadını sundu. Hepimiz onun Afrodit'i seçtiğini ve bu seçiminin feci sonuçları olduğunu biliyoruz.

Şimdi örneği hazırlayalım, buna göre t_1 anında Paris'in bu seçimle karşı karşıya bırakıldığını kabul edeceğiz. Ayrıca, t_1 anında toplam beyin durumunun yapacağı seçimin eksiksiz farkındalığını ve verebileceği her karar için sahip olduğu sebepleri içerdiğini kabul

edeceğiz. Öte yandan t_2 anında, diyelim ki on saniye sonra, Paris elmayı Afrodite'ye vermeye karar versin ve kolu elmayı ona doğru uzatacak şekilde hareket etsin. İlaveten, t_1 ve t_2 anları arasındaki on saniyede Paris'in beynine dışarıdan hiçbir uyarının girmediği kabul edelim. Onun gözlerini kapattığını, hiçbir şey duymadığını ve kararlar ilgili dışarıdan gelebilecek hiçbir uyarının beynine ulaşmadığını düşünelim. Şimdi özgür iradeyle ilgili soruyu, biraz daha belirli bir şekilde sorabiliriz: Eğer t_1 anındaki toplam beyin durumu, t_2 anındaki toplam beyin durumunu belirlemede nedensel olarak yeterliyse, t_1 anındaki kararı tamamen belirlenmişti. Neden? Çünkü t_2 anında kararını verdiğinde ve asetilkolin onun motor nöronlarının akson uç plakalarına ulaştığında, kolu nedensel zorunluluk ile Afrodite'ye doğru hareket etmeye başlar. Eğer t_1 anındaki toplam beyin durumu t_2 anındaki toplam beyin durumunu sabitlemede yeterliyse, bu durumda, ilgili açılardan benzer her durumda, ne Paris'in ne de herhangi birimizin özgür iradesi olacaktır. Eğer, tabiri caizse, düzene böyle işliyorsa, özgür irade devasa bir illüzyondur. Öte yandan, eğer t_1 anındaki beyin durumu t_2 anındaki durumu sabitlemede nedensel olarak yeterli değilse ve *bilincin rolüyle ilgili çok önemli bazı varsayımlar doğruysa*, özgür irade bir gerçekliktir.

Bu olasılıkları sırasıyla inceleyelim.

Hipotez 1: Determinizm ve Mekanik Beyin

İlk hipotezimiz için beynin araba motorları, buhar motorları, elektrik jeneratörleri gibi geleneksel, eski anlamda bir makine olduğunu varsaymamız gerekir. Öyle ki bu tamamen deterministik bir sistemdir ve olası herhangi bir belirsizlik, bilgisizliğimize dayanan bir yanılsamadır bu sistemde, dolayısıyla bu hipotez bizim doğa ve biyoloji hakkında inanmaya yatkın olduğumuz düşünce tarzıyla uyumludur. Beyin diğer her organ gibi bir organ ve kalbin ya da karaciğerin ya da sol başparmağın sahip olduğundan daha fazla özgür iradeye sahip değildir. Bu, günümüzde bilişsel bilimlerdeki mevcut bir kavrayışla da uyumludur ve bu kavrayışa göre beyni

dijital bir bilgisayar programının yürütüldüğü donanım olarak düşünmeli ve zihnin, bir donanımda yürütülen bir programın özgür irade gösterebileceği kadar özgür irade gösterebileceğini düşünmeliyiz. Zihinde, rastgele ve öngörülemez öğeler bulunduran bir program tasarlayarak özgür iradeye sahip olduğu illüzyonu yaratabiliriz ama buna rağmen bütün sistem deterministik olmaya devam edecektir.

Hipotez 2: İndeterminizm ve Kuantum Beyin

Hipotez 1, bu açıdan rahatlatıcıdır – beynin diğer her makine gibi bir makine olduğu ortaya çıkmıştır. Ama Hipotez 2’de beynin doğru şekilde deterministik olmayan bir şey olması için ne türden bir mekanizma olması gerektiği hiç açık değildir. Bu doğru şekil tam olarak nedir? Bilincin kararlarımızı ve özgür eylemlerimizi belirlemede nedensel bir role sahip olduğunu düşünmemiz ama aynı zamanda bu nedensel rolün deterministik olmadığını düşünmemiz gerekir. Başka bir deyişle, yeterli koşulları sağlamaması gerekir. Herhangi bir anda bilincin yaratılması yeterli koşullarla ilgilidir, yani kabul ettiğimiz şey nörobiyolojik süreçlerin zaman içindeki soldan-sağa hareketlerinin kendilerinin nedensel olarak yeterli olmadığıyla ilgili bir meseledir. Başka bir deyişle, nörobiyolojik sürecin her aşaması kendi başına bir sonraki aşamayı nedensel olarak yeterli koşullarla belirlemede yeterli değildir. Her aşamanın önceki aşamalarla açıklanmasının, tüm sistemin bilinçli olduğu ve istekli bilinç diyebileceğimiz şekilde boşluklu bir bilinç türüne sahip olduğu gerçeğine dayandığını düşünelim. Ama böyle bir sistem nasıl görünürdü? Beynin en temel düzeyde deterministik olmadığını; yani, en üst düzeydeki boşluğun, tabiri caizse, en aşağı kadar gidip nöronların ve nöron altı süreçlerin düzeyine kadar ulaştığını kabul ederiz. Doğada, böylesine deterministik olmayan bir sistemin mümkün olduğunu sezdirebilecek herhangi bir şey var mıdır? Bunu yazdığım anda doğanın deterministik olmayan bir bileşene sahip olduğunu bildiğimiz tek parçası, kuantum mekanikle ilgili parçasıdır. Ancak

onu bir parça olarak adlandırmak biraz yanlış olur, çünkü o fiziğin asli düzeyinde, fiziksel parçacıkların en temel düzeyinde bulunur. Kuantum düzeyde sistemin t_1 anındaki durumu, t_2 anındaki durumundan yalnızca istatistiksel, deterministik olmayan bir şekilde nedensel olarak sorumludur. Kuantum düzeyde yapılan kestirimler istatistikseldir, çünkü rastgele bir öge barındırırlar.

Kuantum mekaniğinin özgür irade tartışmalarına katılması geçmişte bana tamamen alakasız gelmiştir, sebebi de şudur: Özgür irade ile rastgelelik aynı şey değildir. Kuantum mekaniği bize rastgelelik verebilir ama özgürlük veremez. Bu argüman bana ikna edici geliyordu ama şimdi bileşim safsatası yaptığını düşünüyorum (Bileşim safsatası, parçanın özelliklerinden yola çıkarak bütünüün özellikleriyle ilgili sonuçlara varıldığında yapılan safsatadır.). Eğer bilincin beyin tarafından üretilmesi, belli bir düzeyde kuantum fenomenleri olan süreçlerin bir sonucuysa ve bilinçli düşünme sürecinin kuantum düzeyindeki nedensel yeterlilik eksikliğini miras aldığını düşünürsek, bu düşüncelerden onun rastgeleliği de miras aldığı çıkmaz. Bilincin evrimsel işlevi, beyni, en azından kısmen, nedensel olarak yeterli koşulların yokluğunda bilinçli karar vermenin ilerleyebileceği şekilde organize etmek olabilir. Ki bu durum, bilinçli rasyonalitenin etkisinin tam da rastgele karar almayı önlemek olmasına rağmen doğrudur. Kısacası, makro-düzeyde bilinçli fenomenlere neden olan mikro-süreçlerin rastgeleliği, bilinçli fenomenlerin de rastgele olduğunu göstermez. Diğer türlü düşünmek bileşim safsatası yapmaktır.

Ancak bilincin kuantum mekaniksel bir açıklaması varsa, özgür iradenin en azından mümkün olduğunu söylemek, bunun gerçekte bu şekilde çalıştığını, hatta böyle çalışabileceğini söylemek değildir. Bu yalnızca, bildiğimiz kadarıyla, doğada deterministik olmayan yegâne yerleşik ögenin kuantum düzeyi olduğunu söylemektir ve eğer bilincin deterministik olmadığını, boşluğun sadece psikolojik olarak değil, aynı zamanda nörobiyolojik olarak da gerçek olduğunu varsayarsak, o zaman fizik ve nörobiyolojinin mevcut durumu göz

önüne alındığında, bilincin açıklanmasında kuantum mekaniksel bir bileşen olduğunu varsaymalıyız. Bu sonuçtan kaçınmanın bir yolunu göremiyorum.

Elbette Hipotez 2, yani kuantum düzeyindeki rastgele belirsizliğin bilinçli yönelimsel düzeyde rastgele olmayan türden bir belirsizliğe yol açtığını söylemek, hiç olası ve makul görünmemektedir. Hipotez 1 ve Hipotez 2 arasında bir seçim yapmamız beklenirse, ama doğa hakkında bildiklerimizi de göz önüne alırsak, Hipotez 1 çok daha makul görünmektedir.

Şimdi bu iki hipotezin artılarını ve eksilerini araştıralım. Hipotez 1 çok daha makul görünür ve gerçekten de beynin standart nörobiyoloji ders kitaplarında tanımlanma şekline uyar. Beyin diğer her organ gibi bir organdır nihayetinde. Hücrelerden oluşur ve hücrelerin birbirleriyle ilişki kurduğu süreçler diğer her hücresel süreç kadar deterministiktir. Elbette bu durum beynin özgün bir hücre tipine, nörona sahip olmasına ve beynin içindeki nöronlar arasında özgün ilişkiler olmasına rağmen doğrudur. Nöronlar aksiyon potansiyeli denilen ve sinapslarda gerçekleşen dikkat çekici bir süreç sayesinde iletişim kurarlar. Hipotez 1'e karşı söylenecek herhangi şey var mıdır? Hipotez 1'e karşı düşünebildiğim tek argüman, onun bizlerin özgürlük deneyimine karşı olması değildir (ne de olsa, birçok aslında illüzyon olan yanıltıcı deneyime sahip oluyoruz), daha ziyade, bizim boşluk deneyimine sahip olmamızı evrimsel bir rastlantı, anlamsız bir tür evrimsel fenotip gibi göstermesidir. Boşluğun varlığı, apandisin varlığı gibi küçük bir fenotipik özellik değildir. Bu devasa boşluk deneyimlerine sahip olmamızın biyolojik bir değeri olmayışı, evrimsel bir bakış açısından çok saçma görünürdü. Söz konusu boşluk, insanlar ve diğer hayvanlar tarafından yapılmış büyük bir biyolojik yatırım içerir. Organizmanın biyolojik ekonomisinin devasa bir kısmı, bilinçli rasyonel karar vermeye ayrılmış durumdadır. İnsanlarda bunun hem senkronik [aynı, tek bir anda] hem de diyakronik [zamana yayılmış] açıları çok büyüktür. Zaman içerisinde, kötü kararlardan ziyade daha iyi kararlar alabilmek için hem kendimizi hazırlamakta hem de

gençlerimizi eğitmekte çok büyük miktarda zaman, efor, para vb. harcarız. Ama bizim özgür olduğunu düşündüğümüz kararlarımızın ve eylemlerimizin her ayrıntısı Büyük Patlama'nın gerçekleştiği anda tarihin kitabına zaten yazılmış olsaydı, yani yaptığımız her şey bizim üzerimizdeki nedensel kuvvetler tarafından tamamen belirlenmiş olsaydı, başka bir deyişle bütün özgür rasyonel karar verme deneyimi bir illüzyon olsaydı, bu deneyimin bizim biyolojik yaşam hikâyemizin her noktasına yayılmış bir parçası olmasını nasıl açıklayabilirdik? Ve bu deneyim evrimle ilgili bildiğimiz diğer her şeyden neden bu denli farklıdır? Bu, Hipotez 1'e karşı düşünebildiğim en kuvvetli argüman gibi görünmektedir. O bizim evrimle ilgili bildiklerimize ters düşer.

Hipotez 2'ye karşı argümanlar üretmek daha kolaydır. Hatta Hipotez 2 ilk bakışta o kadar garip görünür ki, hemen makul bir hipotez olmadığı izlenimini yaratır. Beynin diğer organlar gibi olduğunu reddeder ve ona özgür, bilinçli karar vermede özel bir rol biçer. Bilincin davranışlarımızın belirlenmesinde nedensel bir role sahip olduğu gerçeğinin düalistik bir şey göstermediğini zaten gördük. Ne düalizmi ne de epifenomenalizmi kabul etmek durumunda bırakıyoruz ama buna rağmen, bu iki hatadan kaçınsak bile, elimizde bilinçle ilgili çok garip bir açıklama kalmış olur. Bu kitabın girişinde insanlığın iyi bildiği şeyler kadar, cahilliklerini de vurgulayacağımı söylemiştim. Bu bana insan cehaletinin devasa bir örneği gibi görünmektedir. Özgür irade varsa bile, onun beyinde nasıl var olduğunu bilmiyorum. Evrimin bizde özgür iradeye sahip olmamızla ilgili bu sarsılmaz inancı nasıl oluşturduğunu bilmiyoruz. Kısacası, işlerin yürümesinin nasıl mümkün olduğunu bilmiyoruz. Ama kendi özgürlüğümüze olan inancımızın kaçınılmaz olduğunu da biliyoruz. Özgürlük varsayımı altında olmadan eylemde bulunamıyoruz.

VI. SONUÇ

Özgür irade sorunu uzun bir süre bizimle olacaktır. Ondan kaçınmak için geliştirilen çeşitli denemeler, örneğin bağdaşırcılık, yalnızca onun başka bir formda tekrar karşımıza çıkmasını sağlar. Bu kitapta

bahsi geçen en temel soruları, örneğin “Zihnın doğası nedir?”, “Fiziksel dünyanın geri kalanıyla nasıl ilişki kurar?”, “Zihinsel nedensellik gibi bir şey nasıl olabilir?”, ve “Zihinlerimiz nasıl yönelimselliğe sahip olabilir?” gibi soruları çözssek bile, elimizde bizim gerçekten özgürlüğe sahip olup olmadığımız sorusu kalacaktır.

İleri Okuma için Öneriler

Özgür iradeyle ilgili makalelerin toplandığı bir koleksiyon için bkz. Watson, G., ed., *Free Will*, 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 2003

Yakın zamanda çıkmış bazı kitaplar:

Kane, R., *The Significance of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Slimansky, S., *Free Will and Illusion*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Wolf, S., *Freedom within Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Wegner, D. N., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Searle, J. R., *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

9. BÖLÜM

BİLİNÇDİŞİ VE DAVRANIŞIN AÇIKLANMASI

Bu kitaptaki temel amaçlarımdan biri, zihinsel fenomenlerin – bilincin, yönelimselliğin, zihinsel nedenselliğin ve zihinsel yaşantımının diğer her ögesinin – evrenin geri kalanıyla nasıl uyum sağladığını açıklamaktır. Örneğin, bilinç yalnızca kuvvet alanlarındaki fiziksel parçacıklardan oluşan bir evrende nasıl var olmaktadır? Zihinsel durumlar böyle bir evrende nasıl nedensel olarak işlev görür? Şimdiye kadar, araştırmamızın büyük bir kısmı bilinçli zihinsel fenomenlerle ilgili oldu. Bu bölümde *bilinçdışı* zihinsel durumların doğası ve var oluş şekline yönelik ciddi bir keşfe başlayacağız.

I. BİLİNÇDİŞİNİN DÖRT TÜRÜ

Naif bir şekilde, “Bilinçdışı zihinsel durumlar gerçekten var mıdır?” diye sorarak başlayalım. Tam anlamıyla zihinsel olup aynı anda tamamen bilinçdışı olan bir durum nasıl var olabilir? Bu türden durumlar niteliksellikten ve öznellikten yoksun olur ve birleşmiş bilinç alanının parçası olmazlardı. Öyleyse ne anlamda *zihinsel* durumlar olabilirler ki? Ve böyle şeyler gerçekten varlarsa, tamamen

bilinçdışı hâldeyken nasıl olur da zihinsel durumlar şeklinde neden-
sel olarak işlev görebilirler? Bilinçdışı hakkında konuşmaya o kadar
alıştık, bilinçli zihinsel durumlara ek olarak bilinçdışı zihinsel du-
rumlar olduğu fikri bize o kadar tanıdık geliyor ki, bilinçdışı kav-
ramının gerçekten ne kadar kafa karıştırıcı olduğunu unuttuk.
Descartes için “Bilinçdışı zihinsel durumlar var mı?” sorusunun
yanıtı barizdir. Bilinçdışı bir zihinsel durumun var olduğu fikri
kendisiyle çelişen bir fikirdir. Zihin, Descartes’a göre *res cogitans*
(düşünen şey) olarak tanımlanmıştır ve buradaki “düşünme”, Des-
cartes için yalnızca bilincin diğer bir adıdır. Yani bilinçdışı zihinsel
durum fikri, bilinçdışı bilinç fikri olacaktır, yani apaçık bir öz-çelişki.
Uzun bir süre boyunca, zihinsel olan ve bilinç arasında zorunlu bir
bağlantı olduğu şeklindeki Kartezyen fikir son derece etkili oldu.
Bilinçdışı zihinsel durumların var olduğu fikri ve onların önemi
ancak geçtiğimiz yüz kadar yılda çoğunluk tarafından kabul edilir
hâle geldi. Bu kabul edişle ilgili en büyük pay genellikle Freud’a
biçilir, ancak onun fikirlerini Nietzsche ve başta Dostoyevski olmak
üzere birkaç edebî figür kesinlikle önceden sezmiştir.

Peki, örneğin bilinçdışı bir inanç ya da istek gibi, bilinçdışı bir
zihinsel durum tam olarak nedir? Bence aralarında Freud gibi son
derece sofistike yazarların bulunduğu birçok insanın aklında, nis-
peten basitleştirilmiş olan işte şu resim vardır: Bilinçdışı bir zihinsel
durum, tıpkı bilinçli bir zihinsel durumun bilinçten arındırılmış
hâli gibidir. Bu resimle ilgili en büyük zorluk, onu anlayabilmektir.
Bunun nedenini anlamak için şunu deneyin: Kendi kendinize bilinçli
bir şekilde şunu düşünün: “George Washington, Birleşik Devletler’in
ilk başkanıydı.” Şimdi aynı şeyi yapın ama bilinçdışı şekilde. Bilinci
çıkarın. Bunu yapmanın nasıl bir şey olacağı hakkında hiçbir fikrim
yok, hatta bu talimatın ne anlama geldiğini bile anlamıyorum. Ama
bilinçdışı kavramı vazgeçilmez görünür, bu yüzden en iyisi onu
açıklamaya çalışalım.

Bu bölümdeki stratejim, önceki bölümlerdeki gibi, basit ve
sorunsuz örneklerden yola çıkarak onların üzerine daha zor ve kafa

karıştırmacı örnekler inşa etmek olacaktır. İnsanlara zihinsel durumlar atfettiğimiz, ancak bu atfetmelerin o anda ve orada bilinçli bir durum teşkil etmediği bazı sorunsuz örneklerle başlayalım. Bariz bir tür örnek olarak, ben derin bir uykudayken bile benim George Washington'ın Birleşik Devletler'in ilk başkanı olduğuna inandığımı söylemek doğrudur. Bu iddiaya denk düşen gerçek nedir? Benimle ilgili hangi gerçek bilinçli olmadığım anlarda bile bu inanca sahip olduğumu doğru yapar? Dahası, belirli bir anda tamamen başka bir şey hakkında düşünmekte olan gayet ayık bir insan için dahi, onun o anda bile George Washington'ın Birleşik Devletler'in ilk başkanı olduğuna inandığını söyleyebileceğimize dikkatinizi çekerim. Tekrar, bu iddialara denk düşen gerçek nedir? Görebileceğiniz üzere bu bilinçdışı olma atfetmelerinde kafa karıştırmacı ya da tartışmalı bir durum söz konusu değildir. Descartes'ın kendisi de bu iki iddianın doğruluğu konusunda bizimle hemfikir olurdu. İki durumda da bu iddialara denk düşen gerçek, bahsi geçen kişide bu durumu bilinçli bir biçimde üretme yetisi olan bir yapının olmasıdır. Adam ayıkken ona, örneğin, ilk başkanın kim olduğunu sorarsanız, onun doğru yanıtı verme yetisi vardır, çünkü bahsi geçen bilinçli düşünceyi üretme yetisi vardır. Bu durumda, bir yapıyı onun içkin yapısal özellikleri sayesinde değil, onun neye neden olma yetisi olduğuna göre ayırt ettiğimize dikkatinizi çekerim. Bu türden atfetmeler gerçek yaşamda karşılaştığımız her türden sorunsuz durumda çok yaygındır. Şişenin içindeki madde- nin temizleyici, ağartıcı ya da zehir olduğunu, sahip olduğu kimyasal yapıyı belirtmeksizin söyleriz. Onu, ne yaptığını göz önünde bulundurarak ayırt ederiz, yani bunu yapmasına olanak sağlayan yapıyla değil ve benim önerim bir adamın George Washington'ın Birleşik Devletler'in ilk başkanı olduğuna dair bilinçdışı inancına sahip olduğunu söylerken bizim, adamın içindeki bir yapıyı, sahip olduğu içkin nörobiyolojik özellikler sayesinde değil de yapabildiği şey sayesinde, neden olma yetisine sahip olduğu bilinçli durum sayesinde ayırt ettiğimiz şeklindedir.

Bu durumlardan yola çıkarak bilinçdışı zihinsel durumların bir türünü ayırt etmiş olduk, Freud'un "bilinç öncesi" olarak tasvir ettiği sorunsuz bir türdür bu.

Bilinçdışı zihinsel durumların diğer ikinci bir türü daha sorunludur. Sık sık bir öznenin davranışlarında nedensel olarak işlev gören, ama öznenin bu zihinsel durumun işlevinin hiç farkında olmadığı, hatta samimi şekilde onu reddedebileceği zihinsel durumlarla karşılaşabiliriz. Bu örneklerin bazıları Freud'un baskılama olarak tasvir ettiği cinsten olabilir. Ama daha genel olarak, yine Freudçu terminolojiyi kullanarak söyleyecek olursak onları dinamik bilinçdışı olarak karakterize edebiliriz. Bu örnekler bilinçdışı zihinsel durumun, bilinçdışı olduğunda dahi nedensel işlev gördüğü örneklerdir. Freudçu tarzda bir örnek Dora vakasıdır. Bu vakada Dora'da, Herr K'ya olan cinsel arzusundan dolayı bir öksürük gelişir. Freudçu örnekler genelde sorunludur ve onun klinik işlerinin büyük kısmı, bence, bilimsel olarak yetersizdir. Ama onun açıklamasının bilimsel isabetliliği konusunda gerçekten çok az kuşku olan bazı örneklerle bakalım. 8. Bölüm'de öznenin açıkça farkında olmadığı bir güdüye göre hareket ettiği ve eğer kendisine sorulursa büyük ihtimalle reddedeceği bir örnek değerlendirmiştik. Hipnoz örneğinde adamın "Almanya' sözcüğünü duyduğunda pencereyi aç" komutuna uyma isteği vardı, oysa kendisine böyle bir komut verildiğinden haberi yoktu ve bu komutu gerçekleştirmek istediğinin farkında değildi. Bu ikinci türden vakaları, Freud'u takip ederek, baskılanmış bilinçdışı zihinsel durumlar olarak adlandıracamız.

Bilinçdışı zihinsel durumların üçüncü bir türü, bilişsel bilim literatüründe sıklıkla tartışılmıştır. Bunlar, öznenin bahsi geçen zihinsel durumu bilince getiremediği, hatta prensipte dahi getiremeyeceği durumlardır, çünkü o, bilinçli yönelimsel bir durumun içeriği olabilecek türden bir şey değildir. Yani örneğin, bilişsel bilimlerde bir çocuğun bir dili evrensel gramerin birçok işlemsel kuralını uygulayarak "bilinçdışı" şekilde öğrendiği ya da çocuğun, retinasına gelen girdiyi "bilinçdışı" işlemsel operasyonlardan

geçirerek görsel algı yeteneğine sahip olduğu sıklıkla söylenir. Bu iki tür durumda da, yani hem dil ediniminde hem de algı oluşturmada, işlemsel kurallar bilinçli bir şekilde düşünülebilecek şeyler değildirler. Sonunda onlar tamamen sıfırlar ve birlerden oluşan devasa dizilere indirgenebilirlerdir ve çocuk düşünürken neler yapabiliyor olursa olsun, sıfırlar ve birlerle düşünemez ve hatta sıfırlar ve birler yalnızca bir konuşma biçimidir. Sıfırlar ve birler gözlemcinin zihninde var olan şeylerdir ve çocuğun zihninde bilinçdışı şekilde gelişen olayları tasvir etmek için bir yoldur. Öznenin yalnızca o anda bilinçdışı olmayıp bilinçli olabilecek türden bir şey bile olmayan kurallarla çalıştığı durumlara “derin bilinçdışı” diyelim.

Bu üç türe ek olarak, bilinçli olmayan dördüncü bir tür nörobiyolojik fenomen vardır. Beynimde gerçekleşen çeşit çeşit şey vardır, bunların birçoğu bütün zihinsel yaşantımızı kontrol etmede kilit işlevlere sahip şeylerdir, ancak çoğu zihinsel fenomenler bile değildirler. Yani örneğin, sinaptik boşluktan serotonin salgılanması basitçe zihinsel bir fenomen değildir. Serotonin birçok zihinsel fenomen için önemlidir, hatta Prozac gibi bazı önemli ilaçlar özellikle serotonini etkilemek için kullanılmaktadır, fakat serotoninin serotonin olarak davranışında zihinsel bir gerçeklik yoktur. Bu türden örnekleri “bilinçsiz” olarak adlandıralım. Bilinçsiz’in daha sorunlu olan başka örnekleri de vardır. Yani örneğin, tamamen bilinçdışı olduğumda, omurilik yine de benim nefes alışverişimi kontrol ediyor olacaktır. Derin bir uykuda bilinçdışıyken ölmeme- min sebebi budur. Ama omurilikte gerçekleşen, bilinçdışı hâlde olduğumda bile nefes almamı sağlayan olaylar zihinsel bir gerçeklikten yoksundur. Bilinçdışı şekilde “Nefes almaya devam et” kuralını uygulamıyorum; daha ziyade, medulla yalnızca zihinsel olmayan bir şekilde çalışıyor, aynı yemek sindirirken midemin zihinsel olmayan bir şekilde çalışması gibi.

Özetlemek gerekirse, dört türden bilinçdışı fenomeni ayırt ettik: bilinç öncesi, baskılanmış bilinçdışı, derin bilinçdışı ve bilinçsiz. İlki ve sonuncu bana sorunsuz görünür. Peki ikinci ve üçüncüye

ne demeli? Aşağıdaki bölümlerde, baskılanmış örnekleri anlamanın yolunun onları ilkinin, yani bilinç öncesinin modeliyle yorumlamak olduğunu ve üçüncüyü, yani derin bilinçdışı örneklerini anlamanın yolunun, dördüncü türün, yani bilinçsiz örneklerin modeliyle olduğunu savunacağım.

II. BAĞLANTI PRENSİBİ

Şimdi baskılanma durumlarıyla ilgileneceğim. Sorumuz şu: Baskılanmış bir zihinsel durum, tamamen bilinçdışı hâldeyken, nasıl var olup bir zihinsel durum olarak işlev görebilir? Bunun yanıtını bilinç öncesi durumunda gördük. Bir insana belirli bir zihinsel durumun bilinçdışı olduğu bir anda o zihinsel durumu atfetmek, o insana ayrıntıları tamamen bilinmez hâlde olsa da söz konusu zihinsel durumu bilinçli hâlde üretme yetisi olan bir yapı atfetmektir. Uyuyan birinin George Washington'ın ilk başkan olduğuna inandığını söylemekte bir zorluk yoktur ve bilinçli birine çeşitli inançlar atfettiğimiz anda o inançlar hakkında düşünmüyor da olsa, çeşit çeşit inanca sahip olduğunu söylemekte hiçbir zorluk yoktur. Şimdi bu yöntem, bana öyle geliyor ki ikinci türden durumlarda, yani baskılanma durumlarında da aynı şekilde işe yarar. Sam'in kardeşine baskılanmış bir düşmanlık beslediğini ya da Wolfgang'ın kendisi hipnoz altındayken ona verilmiş bir komutu yerine getirme isteğine bilinçdışı şekilde sahip olduğunu söylersem, iki durumda da zihinsel bir duruma bilinçli hâlde neden olabilecek bir nörobiyolojik yapı atfediyorum demektir.

Ama bu bizi en zor görünen sorunla baş başa bırakır. Bu bilinçdışı durumlar, bilinçdışı hâldeyken, gerçek insan davranışlarına neden olmada nasıl başarılı olabilir? “Dinamik bilinçdışı”nı nasıl açıklayabiliriz? Bana öyle görünüyor ki bir özneye bu bilinçdışı zihinsel durumları atfettiğimizde, ona bilince neden olma yetisine sahip nörobiyolojik özellikler atfediyoruz. Onlar yalnızca bilinçli durumlara neden olma yetisine sahip değildir, bunun yanında bilinçli, hatta bilinçdışı davranışlara neden olma yetisine de sahiptirler. Ama

soru, durumun yalnız bilinçdışı bir nörobiyolojik yapıyken ne şekilde zihinsel bir durum olarak işlev görebildiğiyle ilgilidir. Bu soruyu yanıtlamanın yolu, önceki zor sorularda yaptığımız gibi, basit ve daha açık durumları değerlendirerek bahsi geçen soruya ulaşmaktır.

Bir kere bileğim çatlamıştı. Bu sakatlık o gün bana epeyce acı vermişti ve kolumla yaptığım hareketlere dikkat etmediğimde acı artıyordu. Uykumda ilginç bir şey keşfettim. Gayet derin bir uykuda olsaydım, hiç acı hissetmezdim, ama buna rağmen, bedenim gece boyunca sakatlığı koruyacak şekilde hareket ederdi. Böyle bir durumu nasıl açıklamalıyız? Uykumda bilinçdışı bir acıya sahip olduğumu ve bilinçdışı acımın benim acıyı artıracak şekilde hareket etmekten kaçınmama neden olduğunu mu söylemeliyiz? Yoksa, diğer taraftan, derin bir uykudayken hiç acıya sahip olmadığımı, daha ziyade altta yatan, bilinçli acıya neden olma yetisi olan nörobiyolojinin, bendeki acı uyarısını önleyecek şekilde nedensel olarak etkili olduğunu mu söylemeliyiz? Bana iki durumda da gerçekler aynı olacaktı gibi görünüyor. Genelde bilinçdışı acılar hakkında konuşmayız; ama bunu yapabiliydik ve bu gibi durumlar bizim bilinçdışı acılar hakkında konuşmamız için güzel bir sebep olurdu. Bahsi geçen durumda nörobiyolojinin, ben derin uykudayken bilinçli şekilde acı hissetmememe rağmen, acıya bilinçli bir hâlde neden olma yetisine sahip olduğuna dikkat çekerim. Ama, ki burası tartışmanın bu kısmının en önemli noktası, bende acıya bilinçli bir hâlde neden olma yetisine sahip olan nörobiyoloji aynı zamanda acıyı hissetmediğim anlarda dahi acıdan kaçınma davranışına neden olma yetisine sahiptir. İşte bu, bana dinamik baskılanmış bilinçdışı örneklerini tasvir etmek için tam olarak doğru şey gibî görünür. Özne dinamik bilinçdışı etkinken hiçbir güdünün bilincinde değildir. Yine de hem güdünün onun bilinçli düşüncelerinin parçası olarak gerçekleşmesine neden olma yetisine hem de o güdüye sahip olmaya uygun davranışlara neden olma yetisine sahip nörobiyolojik bir yapı vardır. Bu örnek ile acı örneği arasındaki benzerliğin kırıldığı tek nokta, öznenin güdüyü kendine itiraf etmemeye dair ek birtakım sebeplerinin

olabileceğidir. Ama benim – bu soruya sunduğum yanıt – bilinçdışı güdünün var olma şeklinin, yani ontolojisinin, bilinçdışı hâldeyken, hem o güdüye bilinçli hâlde neden olma yetisine sahip hem de o güdüye sahip olmaya uygun davranışlara neden olma yetisine sahip bir nörobiyolojik yapıda olmasıdır. Ki bu da bu arada, Freudçuların bilinçdışını bilinçli hâle getirmeye bu kadar hevesli olmalarının sebebidir. O bilinçdışı kaldığı sürece bizim kontrolümüzün dışındadır. Normalde boşluktaki bilinçli rasyonel düşünce süreçlerimize yapabildiğimiz aksine onun hakkında düşünemez, ona değer biçemez, onu değerlendiremez, ya da rasyonaliteye tabi tutamayız.

Öyleyse, bu bölümde buraya kadar bilinçdışının tamamen sorunsuz örnekleri olduğunu, ki bunların bilinç öncesi durumlar olduğunu söyledim. Bunlar Descartes gibi birinin dahi kabul edebileceği örneklerdi. Ama aynı zamanda, daha tartışmalı bir şekilde, onların baskılanmışlık durumlarını, yani “dinamik bilinçdışı”nın işlev gördüğü durumlar hakkında düşünmek için de uygun modeli sağladıklarını savundum. Benim ileri sürdüğüm şudur: Bilinçli bir duruma neden olabilecek nörobiyolojik süreçlerle aynı türden süreçler, aynı zamanda o bilinçli duruma sahip olmaya uygun davranışlara da neden olabilirler. Yani ilk iki bilinçdışı türünü beyin ve onun nasıl çalıştığı hakkında zaten bildiklerimize ve bunun yanında kendi bilinçli zihinsel yaşantımız hakkında bildiklerimize uydurmuş olduk. Bilinçdışı kavramıyla ilgili metafiziksel bir gizem kalmadı, en azından bu türden durumlarda.

Şimdi üçüncü türden durumlara yani derin bilinçdışı durumlarına yönelim ve burada savunmak istediğim önerme, epey basitçe ifade edilebilir. Bu türden durumlar yoktur. Derin bilinçdışı zihinsel durum diye bir şey yoktur. Yönelimsellermiş gibi tasvir edebileceğimiz bilinçsiz nörobiyolojik süreçler ile bilinçli hâlde durumlar üretme yetisine sahip nörobiyolojik süreçler vardır; ama bilinçli bir durumun içeriği olabilecek türden bir şey dahi olmayan zihinsel durumlar, bu açıdan gerçek zihinsel durumlar değildirler. Bu vakaları sanki nörobiyoloji yönelimselmiş, zihinselmiş gibi, kurallara

uyuyormuş gibi tartışıyorduk; ama durum böyle değildir. Öne sürdüğüm tez, bilinçdışı bir zihinsel durumu yalnızca, o esnada bilinçli olmasa da bilinçli hâle gelebilen bir durum olarak anladığımızdır ve böylesi bir durumu bir özneye/eyleyiciye atfettiğimiz durumlarda, bir beyin mekanizmasını nöral biyolojik özellikleri açısından değil, bilinçli durumlara ve davranışlara neden olma kapasitesi açısından tasvir ederiz. Ben buna “Bağlantı Prensibi” adını veriyorum, çünkü o bizim bilinçdışı kavramımızın bilinç kavramına mantıksal olarak bağlantılı olduğunu söyler. Bilinçdışı bir zihinsel durumun bilinçli bir zihinsel durum olabilecek türden bir şey olması gerekir.

Bu sarsıcı görünen sonuç için nasıl bir argüman sunulabilir? Yönelimselliğe dair açıklamamızda (6. bölüm) gördük ki, tüm yönelimsel fenomenler *bakış açısına tabi bir şekle* sahipti. Ama derin bilinçdışı durumunda herhangi bakış açısına tabi bir şekil yoktur. Yönelimsel durumun belirli bir yönelimsel içeriktense bir başka yönelimsel içeriği belirleyen bir biçimi yoktur. Burada sunduğum argüman, üçüncü türden bilinçdışını, derin bilinçdışını, dördüncü türe, yani bilinçsive uydurmamız gerektiğidir, çünkü derin bilinçdışı durumlar yönelimsel fenomenlerin özsel özelliğinden yoksundurlar. Bu özsel özellik de yönelimsel durumların zihinsel nedensellikte işlev görmesini sağlayan ve dolayısıyla nedensel açıklamaların zihinsel biçimlerini gerekçelendiren bakış açısına tabi şekilleridir. Derin bilinçdışı zihinsel durumlar yoktur. Daha ziyade, yönelimselliğe sahipmiş gibi davranan nörobiyolojik özellikler vardır.

Beyindeki süreçlerin tam o anda ve orada bilinçdışı yönelimsel durumlar olarak gerçekleşen bilinçdışı yönelimsel durumlar olduklarını söylemenin nesi yanıstır? Neden bilinçdışı yönelimsellik atfetmenin bir şeyi zehir ya da ağartıcı olarak tasvir etmek gibi olduğunu söyleyen karmaşık eğilimsel analize katlanmak zorundayız? Yanıt, nörobiyolojinin nörobiyoloji olarak bakış açısına tabi bir şekle sahip olmamasıdır. Bunu bazı örnekleri değerlendirerek görebiliriz. Su içmek isteyen birini hayal edin. Şimdi o adam suya istek

duyup H_2O 'ya duymayabilir ve bunun sebebi çok basit olarak suyun H_2O olduğunu bilmemesi olabilir. Ama dışarıdan bakıldığında söz konusu davranış iki durumda tamamen aynı olacaktır: su isteme durumunda ve H_2O isteme durumunda. İki durumda da aynı türden şeyi içmek isteyecektir. Ama iki istek birbirinden farklıdır. Bu farklılık nörofizyoloji düzeyinde nasıl yakalanmalıdır? Nörofizyoloji, sinaptik güç ve aksiyon potansiyeli terimleriyle tasvir edildiğinde, bakış açısına tabi şekille ilgili olarak herhangi bir bilgiye sahip bir yapı olarak karşımıza çıkmaz. Yine de bilinçdışı bir su isteğine sahip adamın, isteklerin davranış hâlinde dışavurumu her iki durumda tamamen aynı olacak olsa da bilinçdışı bir H_2O isteğine sahip adamdan farklı bir yönelimsel durumda olduğunu söyleyebilmek istiyoruz. Benim önerdiğim yanıt, hatta benim düşünebildiğim tek akla yatkın yanıt, bizim nörobiyolojik yapıyı bilinçli düşüncelere ve bilinçli davranışlara neden olma yetisi üzerinden anlatıyor olduğumuzdur. Suyun H_2O olduğunu bilmeyen insan için, "Ben su istiyorum" isteğine denk düşen nörobiyoloji, "Ben H_2O istiyorum" isteğine denk düşen nörobiyolojiden farklıdır. Ama buna rağmen, nörobiyoloji düzeyinde, bakış açısına tabi bu farklı şekiller, yine aynı bakış açısına tabi farklı şekiller olarak değil, örneğin nöronal yapıdaki farklılıklar olarak meydana gelirler. Yani, bilinçdışı kavramını beynin bilince neden olmaya yönelik nedensel yetileri üzerinden anlatsak bu kavrama geçerli bir anlam yükleyebiliriz.

Ama bu, ilginç bir sonuca yol açar. Bilinç üzerinden anlatılmadığı takdirde bilinçdışını anlayamayacağımız anlamına gelir. Bilinçli hâle bile getirilemeyecek türden bir şey, yönelimsel bir durum olamaz, çünkü bakış açısına tabi şekle sahip olamaz. Bu yüzden derin bilinçdışı zihinsel durumlar yoktur. Bilinçli durumlara neden olma yetisine ve o zihinsel durumlara uygun davranışlara neden olma yetisine sahip nörobiyolojik yapılar vardır ve bunlar hem bilinç öncesini hem de baskılanmış bilinçdışı durumları kapsarlar ve yönelimsel olarak motive edilmiş gibi görünen davranışlara neden olma yetisine sahip olan (ama bahsi geçen motivasyonun bilinçli

yönelimsel içerik olamayacağı ve dolayısıyla psikolojik gerçekliğe sahip olmadığı) nörobiyolojik yapılar vardır.

Bilinçdışı zihinsel durumların eğilimsel [*dispositional*] bir analizini sundum. Bilinçdışı bir zihinsel durum, bilinçdışı hâlindeyken, beynin bu durumu bilinçli bir biçimde üretme ve bu duruma uygun davranış üretme kapasitesinden oluşur. Ama bu sonucun bizim yönelimsellik ile ilgili sunduğumuz önceki analiz açısından beklenmedik bir neticesi vardır. Yönelimsel durumların ağı ve o durumların işlev görmesini sağlayan arka plan kapasiteleri arasında bir ayırım yapmıştım. Ama ağıın öğeleri, bilinçdışıyken, nelerdir? Örneğin benim George Washington'ın ilk başkan olduğuna dair inancımın ben derin uykudayken durumu nedir? Az önce sunduğum eğilimsel analize göre, o bir beyin kapasitesinden oluşmaktadır. Yani yönelimsellik ağı, bilinçdışıyken, arka plan kapasitelerinin bir alt kümesi; belirli türden bilinçli düşünceler ve davranışlar üretmeye dair özel bir kapasitedir.

III. EYLEM İÇİN BİLİNÇDİŞİ SEBEPLER

Bilinçdışı konusu, bu kitapta tartıştığımız diğer çoğu konudan, doğrudan deneyimlenmeyip de başka bir amaç için varlığını kabul etmeyi zorunlu bulduğumuz bir şey olması bakımından ayrılır. Peki bu, bizim için neden bu kadar önemlidir? Bilinçdışı, tanımı gereği deneyimlenen bir şey dahi olamazken, bizim bilinçdışının bir açıklamasını sunup sunmamamızın ne anlamı vardır?

Yanıt, bilinçdışının insan davranışını açıklamada çok büyük bir yer kaplar hâle gelmiş olmasıdır. Davranışlarımızı açıklamak istediğimiz için bilinçdışının varlığını kabul ederiz. Filozofların, insanların inançları ve arzuları olduğunu söylememizin sebebinin, onların davranışlarını açıklayabilmemiz için olduğunu iddia ettiğini duydum. Açıkçası bence bu, yürüme davranışını açıklamak için insanların ayakları olduğunu söylüyoruz demek kadar akılsızca bir şeydir. Hayır, insanların ayakları vardır deriz, çünkü onların ayakları vardır ve

insanların inançları ve istekleri olduğunu da söyleriz, çünkü inançları ve istekleri vardır. Ama bilinçdışının kabulü, gerçekten de açıklamaya dair bir ihtiyacın ürünüdür. İnsanların bilinçdışı güdülere sahip olduğunu söyleriz, çünkü onların bazı türden davranışlarını açıklamamanın başka yolunu bulamadık. Bilinçdışı zihinsel durumların kabulü, ayakların ya da inançlar ve isteklerin “kabulünden” farklı olarak, gerçekten de dışarıdan gelen bir amaç için yapılır: insan davranışının açıklanması. Bilinçdışının ontolojisi hakkında özel bir soruna sahip olmamızın nedeni budur ve bilinçdışının fiziksel dünya hakkındaki ve zihinsel olanın o dünyadaki rolü hakkındaki genel kavrayışımızla tutarlı bir açıklamasını sunmaya çalışmanın göstermeye değer bir çaba olmasının nedeni budur. Fakat, eğer bilinçdışı zihinsel durumlar fikrine insan davranışını açıklamak için ihtiyaç duyuyorsak, bilinçdışı kavramını nasıl uygulayacağımızı bilmeden evvel, insan davranışı ve onun açıklaması hakkında önceden gelen bir kavrayışımız olmalıdır. İnsan eylemlerinin yapısı hakkında, en azından giriş niteliğinde bir açıklamayı 6. Bölüm’de yönelimsellikten bahsederken sundum. Bu bölüm insan eylemlerinin açıklanması için çeşitli şeyler ima etmektedir ve şimdi onları açıklamak istiyorum.

İnsan eyleminin açıklanmasındaki kilit kavram sebep kavramıdır. Zihinsel nedensellik ile ilgili tartışmamızda gördüğümüz üzere, açıklamanın içeriğinin, davranışı açıklanan öznenin zihnindeki içerikle denk düşmesi gerekir. Bu tarih ve sosyal bilimler gibi disiplinler için çarpıcı öneme sahip bir noktadır. O, gerçek açıklamaların akıl almaz karmaşıklığı sayesinde bizden gizlenmeyi başarabilir. Örneğin, Amerikan faiz oranlarındaki yükseliş, doların değerinde artışa neden oldu deriz. Yüzeyde bu çok basit görünür, tıpkı ısıdaki artış basınçtaki artışa neden oldu demek gibi. Ama aslında faiz oranlarıyla ilgili açıklama son derece karmaşıktır. Onu tamamen açıklamak için, Birleşik Devletler’deki faiz oranlarının yükseldiğine dair alginın yatırımcıların Amerikan menkul değerlerine yatırım yapmayı, böylece yükselmiş faiz oranlarından ötürü daha yüksek düzeyde gelir elde etmeyi istemelerine nasıl yol açtığını ve bu isteğin

de bu yatırımları yapabilmek için daha fazla dolar almaya yönelik bir isteğe nasıl yol açtığını açıklamamız gerekir. Yani açıklamadaki yönelimsel içerik, davranışı açıklanan öznenin zihnindeki yönelimsel içerikle eşleşmesi gerekir derken kastettiğim şey, açıklamanın gerçek yüzeyindeki basit birebir bir eşleşme değildir.

Öyleyse eylem için sebep nedir? Bu çok basit bir soru gibi görünür ama yanıtı son derece karmaşıktır ve onu ayrıntılı bir şekilde açıklamak, bizi bu kitabın kapsamının dışına taşırdı. Aslında ben de bununla ilgili bir kitap yazdım (*Rationality in Action* [Eylemdeki Rasyonellik], MIT Press, 2000), buradan ayrıntılara bakabilirsiniz. Bu konuyla ilgili olarak yalnızca şunları söyleyeyim: Kendinize davranışınızı nasıl açıkladığınızı sorarsanız, örneğin, neden geçen seçimlerde gerçekten oy verdiğiniz adaya oy verdiğinizi sorarsanız, fark edeceksiniz ki yanıtlarınız iki kategoriye ayrılır. Ya bir çeşit motivasyon sunacaksınız, örneğin “Vergiler daha düşük olsun istiyordum.”, ya da motivasyonla ilgili olduğuna inandığınız bir gerçek sunacaksınız, örneğin, “Cumhuriyetçilerin vergileri düşüreceğine inanıyordum”. Birlikte alındıklarında, bu bileşim benim “toplam sebep” diye adlandırdığım şeyi teşkil eder. Sebepler her zaman önermesel biçimdedir ve bir sebep yalnızca toplam sebebin bir parçasıysa bir sebep olabilir. Bilinçdışı hakkındaki tartışmamızla ilgili kilit nokta şudur: Bazı beşerî davranış şekilleri, yalnızca öznenin kendisinin bilincinin dışında bir eylemde bulunma sebebinin varlığını kabul edersek anlaşılır olur.

Eyleme neden olan sebeplerin özel bir alt kategorisi de beşerî davranışı yöneten kurallardır ve kuralla-yönetilmiş davranışlarda yönelimsel nedenselliğin özel bir biçimi gerçekleşir. Özne yaptığı şeyi, en azından kısmen bir kuralı takip ettiği için yapar. Ama bir kuralı takip etmek ne demektir ki?

IV. BİLİNÇDİŞİ KURAL TAKİBİ

Bilinçdışı zihinsel süreçlerin varlığının kabul edilmesinin sağladığı açıklayıcı güç, büyük oranda bu süreçlerin bilinçdışı *kural takibi*

durumları olduğu varsayımına dayanır. Buradaki fikir, bizim zihin sahibi olduğumuzu gösteren davranışlarımızın farkında olmadığımız ve farkında olamayacağımız birtakım kuralı takip etmemizden oluşan birçok bilinçdışı zihinsel süreçle açıklandığıdır. Ama bilinçdışı kural takibi kavramını anlayacaksa, en başta kural takibi kavramını anlamamız gerekir; ki bu da bizim bilinçli kural takibini anlamamızı gerektiriyor gibi görünür. Kişi bir kuralı takip etmeye dair bir eylemde bulunduğunda, yaptığı tam olarak nedir? Bu sorunun yanıtı hiç de bariz değildir. Yanıtı araştırmak için kural takibinin çeşitli özelliklerini belirtmemiz gerekecek. Yapmamız gereken ilk ayırım, ki bu ayırım, onu takip edecekler için çok önemlidir, *kural-yönetimli* davranışlar ile *kural-tasvirli* davranışlar arasındaki ayırımdır. Kural-yönetimli ya da kural-yönlendirmeli davranışlar, kuralı takip eden öznenin davranışının, bahsi geçen kural tarafından nedensel olarak etkilendiği davranışlardır. Kural, tam olarak onu takip etmenin teşkil ettiği davranışın üretiminde nedensel olarak işlev görür. Yani örneğin, eğer “Arabayı yolun sağ tarafında sür” kuralını takip edersem, bu kuralın içeriği benim davranışımı oluşturmakta nedensel olarak işlev görmelidir. Bu, davranışının tamamen kural tarafından belirlendiğini söylemek değildir. Kimse sadece o kuralı takip etmek için gidip etrafta arabasıyla dolaşmaz ama buna rağmen kuralın içeriği, nedensel olarak işlev görmelidir, yoksa kişi o kuralı takip ediyor olmaz. Bu açıdan kural-takip eden davranışlar kural-tasvirli davranışlardan ayrılırlar. Yani topun eğimli bir yüzeyde aşağı doğru yuvarlanması Newton mekaniğinin kurallarıyla açıklanabilir ama buradan o topun bahsi geçen kuralları takip ettiği çıkmaz. Topun eğimli yüzeyde aşağı doğru yuvarlanma davranışı kural tasvirlidir ama kural takibi değildir.

Öyleyse kural-takip eden davranışların ne gibi özellikleri vardır? Onları listeleyelim.

1. Az önce söylediğimiz gibi, kuralın içeriğinin, davranışı üretmekte nedensel olarak işlev görmesi gerekir.

2. Birinci özellikten ötürü, kurallar, istekli yönelimsel durumlarla ve yöneltici söz edimleriyle ortak mantıksal özelliklere sahiptirler. Bundan dolayı bir kuralı takip etmekle bir emre uymak arasında sık sık bir analogi kurulur. Daha spesifik şekilde ifade etmek gerekirse, kuralın ifa koşulları dünyadan-kurala uyum yönüne sahiptir. Davranışın, kuralın içeriğine uyacak şekilde değişmesi gerekir. Kuralın bunun yanında, daha önce ön-niyetlerin ve hareket-hâlindeki-niyetlerin bir özelliği olarak gördüğümüz nedensel öz-gönderimsellik özelliği de vardır. Kuralın takip edilmiş olması için onu takip etmeyi teşkil eden davranışa bizzat kendisinin neden olması gerekir.
3. Birinci ve ikinci özellikten, her kuralın belirli bir bakış açısına tabi şekli belirleyen yönelimsel içeriğe sahip olması gerektiği çıkar. Yani kapsamsal olarak birbiriyle eşdeğer olan, fakat hangi koşullar altında takip edildikleri açısından hiç de eşdeğer olmayan kurallar bulabilirsiniz. Örneğin, “Arabayı yolun sağ tarafında kullan” kuralı, arabamda “Arabayı öyle bir kullan ki direksiyon yolun orta çizgisine yakın olsun ve yolcu koltuğu kaldırımı yakın olsun” kuralıyla aynı sonucu verir. Amerikan arabalarının yapısı göz önüne alındığında bu kural baştakiyle aynı sonucu verecektir ama onlar aynı kural değillerdir, çünkü farklı bakış açısına tabi şekillere sahiptirler.
4. Kural takibi tipik olarak istemlidir. Kuralın davranışına rehberlik edebilmesi için onun, öznenin istemli bir şekilde takip edebileceği türden bir şey olması gerekir. Kısacası, boşluk, kural-yönetimli davranışlarda mevcuttur. İşte, örneğin, benim karbonhidratları kendilerine nispetle sindirdiğim “kuralların”, kural takip etme örnekleri olmayıp kural-tasvirli davranış örneği olmaları bundan dolayıdır. Bunun sebebi, işin benim elimde olmamasıdır. Kısacası, kural takip etmenin bir özelliği, bahsi geçen kuralın takip edilebileceği

kadar ihlal de edilebileceğidir. Ama kuralın ihlal edilemeyeceği durumlarda bahsi geçen kural takip de edilemez.

5. Kurallar, diğer her yönelimsel içerik gibi, her zaman farklı yorumlara tabidirler. Kuralın başka bir yorumunu sunmak her zaman mümkündür. Yani örneğin, insan davranışının çoğu kuralı, bazen, “diğer-her-şey-sabitken” yani *ceteris paribus* kuralıdır. Bunun sebebi kuralın yoruma tabi olmasıdır. Yani örneğin, ben gerçekten de “Arabayı yolun sağ tarafında kullan” kuralını takip ederim ama bu kuralı takip ederken yolun sağ tarafını kapayan bir engelle karşılaştığımda birden durmam; yolun sol tarafına doğru giderek engelin etrafından dolaşırım. Kuralı, kuralın içeriğinde belirtilmeyen şeyleri yapmama izin verecek şekilde *yorumlarım*.

Kural takip etmenin bu özelliği, yani her zaman farklı yorumlara tabi olması, belirli bir tür kuşkuculuğa yol açmıştır. Wittgenstein’in ünlü özel-dil argümanının [*private-language argument*] bir yorumuna göre, Wittgenstein, kendimize kuralı yorumlama özgürlüğünü tanırsak, her davranışın belirli bir kuralla tutarlı hâle getirilebileceğini savunur. Ve onun buna yanıtı, bazı yorumlara göre, bizim bir kuralı takip etmemizin sosyal bir pratik olduğu ve toplumun, neyin bahsi geçen kuralı takip etmeyi teşkil edeceği hakkında bir anlaşmaya varmayı mümkün kıldığıdır. Bundan dolayı, Wittgenstein’in “özel bir dilin” imkânsız olduğunu, çünkü bu durumda kuralların yorumları hakkında umumi bir kontrol olmayacağını gösterdiğini düşünenler vardır.

6. İnsanların kuralları bilinçli olarak takip edişleri gerçek zamanda gerçekleşir. Ben “Arabayı yolun sağ tarafında kullan” kuralını takip ederken, kural, benim gerçek psikolojik zamanımda ifa koşullarını belirlemede nedensel olarak işlev görür. Kural takip etmenin bu gündelik anlamı için, örneğin, ticari bir dijital bilgisayarın yaptığı gibi, binlerce hesap-

lamalı kuralın hepsini bir anda takip etmem imkânsızdır. Kural takip etmek belirli bir zaman alır ve gerçek zamanda gerçekleşir.

Bunlar bilinçli şekilde kural takip etmenin paradigmatik özellikleridir. Ama bilinçdışı şekilde kural-takip etmenin varlığını kabul ettiğimizde (ki böyle kabuller çok yaygındır), bu özelliklerden kaçınılabiliriz? Kelimenin tam anlamıyla kural takibinden bahsediyorsak, korumamız gereken özellikler bunlardır. Eğer kelimenin tam anlamıyla bilinçdışı bir kural takibinden bahsediyorsak, o zaman bu şekildeki bir kural takibinin şu özelliklere sahip olması gerekir: Kuralın, dünyadan-kurala uyum yönüyle ve kuraldan-dünyaya nedensellik yönüyle nedensel olarak işlev görmesi gerekir. Kuralların bakış açısına tabi şekle sahip olması, istekli bir şekilde takip edilmeleri, farklı yorumlara tabi şekilde takip edilmeleri ve gerçek zamanda takip edilmeleri gerekir. Bilinçdışı kural takibinin bazı kabulleri, örneğin söz edimlerinin icrasındaki kural takipleri, bu koşulları sağlar. Ama bilinçdışı kural takibinin varlığını kabul ettiğimiz birçok durumda, örneğin görsel algının ve dil ediminin bilişsel bilimlerdeki açıklamalarında bu koşullar sağlanmaz.

V. SONUÇ

Bu bölümün sonucu bir nebze can sıkıcıdır. Bilinçdışı kavramı modern entelektüel yaşamdaki en çapraşık ve kötü-düşünülmüş kavramlardan biridir. Yine de onsuz yapamıyoruz gibi görünür. Bu durumda yapmamız gereken, bilinçdışının, dünyanın geri kalanı ve beynin nasıl çalıştığı hakkında bildiklerimize uydurabileceğimiz, tutarlı bir kavrayışını geliştirmektir. Elde edeceğimiz sonuç ise Bağlantı Prensibi'dir. Bu alanda çalışan insanların çoğu, benim Bağlantı Prensibiyle ilgili açıklamama itiraz ederler ama onların bilinçdışıyla ilgili alternatif ve tutarlı bir kavram sunduklarını görmedim. Çıkarılacak sonuç, bilinçdışı kavramını kullanmaya meşru bir şekilde devam edebileceğimiz ama bunu yaparken eğilimsel bir

kavram kullandığımızın farkında olmamız gerektiğidir. Bir öznenin falanca bilinçdışı yönelimsel duruma sahip olduğunu söylemek ve bu durumun onun davranışa neden olmakta etkin bir şekilde işlev gördüğünü söylemek, belirli bir anda beyin hasarı, baskılanma vb. gibi bir sebepten dolayı yapamayacak olsa da, o duruma bilinçli hâlde neden olma yetisine sahip bir beyin durumuna sahip olduğunu söylemektir. Bu sonuçtan tamamen tatmin olmuş değilim ama ondan daha üstün alternatif bir sonuç düşünemiyorum.

İleri Okuma için Öneriler

Freud, S., 1912, “A Note on The Unconscious in Psychoanalysis,” in *Collected Papers*, vol. 4, J. Riviere, çev., New York: Basic Books, 1959, 22–29.

Freud, S., 1915, “The Unconscious,” in *Collected Papers*, vol. 4, J. Riviere, çev., New York: Basic Books, 1959, 98–136.

Searle, J. R., *The Rediscovery of the Mind [Zihnin Yeniden Keşfi]*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, 7. bölüm

Searle, J. R., *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

10. BÖLÜM

ALGI

Zihnın hem gündelik yaşamımızda hem de uzun evrimsel süreçteki aslı işlevlerinden biri de bizim dünyanın kalanıyla ilişki kurmamızı sağlamaktır, özellikle algılar ve eylemler aracılığıyla. En basit şekilde ifade etmemiz gerekirse, algı sayesinde dünya hakkında malumata sahip olur ve bu malumatı bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde koordine ederek kararlar verir ya da başka şekilde niyetler oluştururuz, bunlar da dünyayla baş etmemizi sağlayan eylemlerle sonuçlanır. Bu bölümde algı ile filozofların yanıltıcı şekilde “dış dünya” olarak adlandırdığı, algılarımızdan ayrı şekilde var olan dünya arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

Peki bu neden bir mesele teşkil eder? Kolumu ileri doğru uzattığımda elimi yüzümün karşısında görürüm. Bundan daha basit ne olabilir? Ben, elim ve elimi algılamamı sağlayan gerçek bilinçli algılama deneyimim arasında üçlü bir ayrım vardır. Elbette, ışığın elimden yansıyıp görsel sistemime nasıl ulaştığı ve sonunda bilinçli bir el görme deneyimiyle sonuçlanan nöronal süreçlere nasıl yol açtığıyla ilgili karmaşık nörobiyolojik bir hikâye vardır. Dahası, yönelimsellik hakkındaki tartışmamızda gördüğümüz gibi, nedensel öz-gönderimselliğin görsel deneyimin koşullarının sağlan-

masıyla ilgili biçimi hakkında felsefi ayrıntılar mevcuttur. Ancak buraya kadar pek bir zorluk görünmüyor. Ama size söylemem gerekir ki, felsefe tarihi boyunca algı sorunundan fazla dert yaratan çok az sorun olmuştur.

I. DUYU-VERİSİ TEORİSİ LEHİNE ARGÜMANLAR

Algı hakkında az önce ima ettiğim görüş, algısal gerçekçiliğin bir formu ve bazen “doğrudan gerçekçilik” ve hatta “naif gerçekçilik” olarak adlandırılır. Bu konunun tarihindeki büyük filozofların çoğu, onun yanlış olduğuna ikna olmuşlardı. Onlar (ki “onlar” diyerek Descartes, Locke, Berkeley, Hume ve Kant gibi büyük filozofları kastediyorum) bizim gördüğümüzün gerçek dünya olmadığına inanıyorlardı. Biz dünyada bağımsız şekilde var olan nesneleri ve durumları görmeyiz. Öyle ki, bizim doğrudan algıladığımız şey – yani, herhangi bir çıkarımsal sürecin aracılığı olmadan algıladığımız şey – yalnızca bizim kendi içsel deneyimlerimizdir. Geçtiğimiz yüzyılda filozoflar bunu genellikle “Biz maddesel nesneleri değil, yalnızca duyu verilerini algılarız.” diyerek ifade ettiler. Duyu verileri için daha önce kullanılan terimlerden bazıları “ideler” (Locke), “izlenimler” (Hume) ve “temsiller” (Kant) idi. Ancak “Algısal bir filin doğrudan nesnesi gerçek, tam ve felsefi anlamda nedir?” diye sorulduğunda, gelenek, neredeyse her zaman algısal fiillerin doğrudan nesnelerinin bağımsız şekilde var olan maddesel nesneleri değil de bizim içsel deneyimlerimizi, duyu verilerimizi adlandırdığı şeklinde yanıtlamaktır.

Bu sezgilerimize ters düşüyormuş gibi görünen görüş için sunulan argümanlar nelerdir? İki ünlü argüman ailesi vardır, bilim argümanı ve illüzyon argümanı. İkisini de sırayla inceleyeceğim.

Bilim Argümanı

Algının bilimsel açıklaması, çevresel sinir uçlarının dünyadaki nesneler tarafından nasıl uyarıldığını ve sinir uçlarının uyarılmasının

merkezî sinir sistemine ve en sonunda beyne nasıl sinyal gönderdiğini ve beyindeki birtakım nörobiyolojik sürecin algıya hangi surette neden olduğunu gösterir. Ama farkındalığımızın tek gerçek nesnesi beyindeki bu deneyimdir. Dış dünyaya doğrudan erişimimizin olması imkânsızdır. Doğrudan erişimimiz olabilecek yegâne şey, dış dünyanın sinir sistemimiz üzerindeki etkileridir.

Bu argüman, dünyadaki nesnelerin sinir uçlarımızı nasıl uyardığını açıklarken gerçek dünyanın gerçek algılanışından bahsettiğimizi varsayıyor gibi görünür; ama aslında argüman böylesine bir algının imkânsız olduğunu söyler. Bertrand Russell bir defasında bu paradoks gibi görünen durumu ironik bir dille şöyle ifade etmişti: “Naif gerçekçilik bizi fiziğe götürür ve fizik de, eğer doğruysa, naif gerçekçiliğin yanlış olduğunu gösterir. Öyleyse naif gerçekçiliğin doğru olduğunu kabul edersek onun yanlış olduğunu görürüz, öyleyse naif gerçekçilik yanlıştır.”

Anladığım kadarıyla Russell’ın ifade etmeye çalıştığı şey, naif gerçekçiliğin bir şekilde kendi kendini çürütüyor gibi göründüğüdür. Dış dünyayla doğrudan algısal bir temas hâlinde olduğumuz fikrini ciddiye almak suretiyle bu temel üzerinde bilim yaparsak, bilim bize dış dünyayla doğrudan algısal temas hâlinde olamayacağımızı gösterecektir.

Ben konunun tarihindeki insanları ikna etme ihtimali en yüksek olan argümanın bilim argümanı olduğunu düşünüyorum. Ama felsefe tarihinde filozoflar arasında daha etkili olan argüman illüzyon argümanıdır.

İllüzyon Argümanı

Naif gerçekçiliği ciddiye almaya çalıştığımızda bu çabamız bizi bir tür tutarsızlığa veya çelişkili duruma sürüklüymüş gibi görünür. Nasıl mı? Farz edelim ki, şu an elimde bir bıçak tutuyorum ve bıçağı görüyorum. Ama Macbeth de çok daha dramatik bir durumda, bir bıçak (tam olarak bir hançer) görme deneyimine sahipti. Ama

Macbeth halüsinasyon görüyordu. Gerçek bir hançer değil, yalnızca halüsinasyon olan bir hançer görüyordu. Yani Macbeth'in durumunda onun maddesel bir nesne gördüğünü söyleyemeyiz. Ama kesinlikle bir şey görüyordu. Onun "hançer görüntüsü" veya "hayali hançer" gördüğünü söyleyebiliriz. Ama şimdi, ki burası çok önemli bir basamak, eğer Macbeth'in durumunda onun yalnızca bir hançer görüntüsü gördüğünü söyleyeceksek, bunu her durumda söylemeliyiz, çünkü gerçeğe uygun durumlar ile halüsinasyon görülen durumların deneyimleri arasında niteliksel bir fark yoktur. Macbeth tam da bu yüzden aldanmıştır: Onun sahip olduğu deneyimle gerçekten bir hançer görme deneyimi arasında bir fark yoktur. Ama olası her senaryoda yalnızca bir görüntü gördüğümüzü ve nesnenin kendisini görmediğimizi söyleyeceksek, kesinlikle bu görüntüler için bir isim bulmalıyız. Onları "duyu verileri" olarak adlandıralım. Sonuç: Asla maddesel nesneler görmeyiz, yalnızca duyu verilerini görürüz. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Gördüğümüz duyu verileri ile görmediğimizi düşündüğümüz maddesel nesneler arasındaki ilişki nedir?

Bu argüman biçimi birçok farklı türden örnekle tekrar edildi. İşte başka bir tane daha: Bir parmağımı yüzümün önüne getirip gözlerimi odamın uzak ucundaki duvara odaklarsam, çift görme olarak adlandırılan bir fenomen gerçekleşir. Parmağımı çift görürüm. Ama şimdi, parmağımı çift gördüğüm esnada, esasında iki parmak görmüyorum. Orada yalnızca tek bir parmak var. Ama açıkça bir şeyden iki tane görüyorum. Neyden iki tane görüyorum? Haydi, bu gördüğüm şeyleri parmak görüntüleri olarak adlandıralım – ve ben gerçekten de iki adet parmak görüntüsü görüyorum. Ama şimdi – ki, yine, bu çok önemli bir basamak – bir parmağın görüntülerini görmek ile gerçek bir parmağı görmek arasında niteliksel bir fark yoktur. Bunu gözlerimi iki görüntü tek görüntüde tekrar birleştirecek şekilde yeniden odaklayarak kendime kanıtlayabilirim. Önceden iki görüntü gördüğüm yerde şimdi tek görüntü görüyorum. O zaman eğer çift görüş durumunda maddesel nesneleri değil de yalnızca görüntüleri gördüğümü söyleyeceksek, bunu her durumda söyle-

meliiyiz. Bu görüntüler için bir ad bulalım; onlara “duyu verileri” diyelim.

İşte üçüncü bir argüman: Düz bir çubuğu bir bardak suya koyarsam, ışığın kırılma özelliklerinden dolayı çubuk bükülmüş görünecektir. Ama çubuk gerçekten bükük değildir; yalnızca bükük görünür. Ama çubuğu gördüğümde doğrudan gördüğüm şey, bükülmüş bir şeydir. Peki nedir bu gördüğüm? Doğrudan çubuğun görüntüsünü görüyorum ve çubuk gerçekten de bükülmüş bir şekilde görünüyor. Ama çubuğun kendisi bükülmüş değildir; görüntü bükülmüştür sadece. Ama öyleyse benim doğrudan gördüğüm şey bükülmüş, yani benim gördüğüm çubuğun kendisi değil, görüntüsüdür. Şimdiye kadar bir sonraki basamağın ne olacağını öğrendiniz: Eğer bu durumda çubuğu değil de yalnızca görüntüyü gördüğümü söyleyeceksem, bunu her durumunda söylemeliyim, çünkü durumlar arasında niteliksel bir fark yoktur. Bu görüntülerden bahsetmek için bir terime ihtiyacımız var. Tahmin edin ne? Onlara “duyu verileri” diyeceğiz. Sonuç: Maddesel nesneleri asla görmem, yalnızca duyu verilerini görürüm.

Tüm gün bu örnekleri vermeye devam edebilirim ama bu argüman stilinin tadını çıkarabilmeniz için iki tanecik daha paylaşacağım. Farz edin ki sandalyemden kalkıp masanın etrafında yürüyorum ve bunu yaparken gözlerimi masadan ayırmıyorum. Yürüdükçe bir şey değişiyor; dahası, benim doğrudan algıladığım bir şey değişiyor. Ama masa değişmiyor. Yürüyüşüm boyunca tam olarak aynı kalıyor. Öyleyse değişen nedir? Açıkça, masanın görüntüsüdür. Masa benim başka bakış açılarım için başka görüntüler sunar. Ama şimdi, benim gördüğüm şey değiştiğine ve masanın kendisi değişmediğine göre ve benim gördüğüm şeyler görüntüler olduğuna göre, öyle görünüyor ki ben yalnızca görüntüleri görüp masayı görmüyorum. Dahası, bu deneyim ile herhangi başkası arasında niteliksel bir fark olmadığına göre, görüntüler dışında hiçbir şey görmediğim sonucunu kabul etmek durumundayım gibi duruyor. Bu görüntüleri

adlandırmak için teknik bir terime ihtiyacımız var. Onlara “duyu verileri” diyeceğiz.

İşte ünlü bir örnek daha: Cebimden bir adet bozuk para alıyorum ve onu önümde tutuyorum. Ona doğrudan baktığımda yuvarlak görünüyor. Ama onu küçük bir açıda çevirsem bile yuvarlak görünmeyi bırakıyor, eliptik görünüyor. Ama bir şeyi kesin olarak biliyoruz: Bozuk paranın kendisi eliptik değildir. Onu belirli bir açıda çevirdiğim için şekli değişmedi. Ama benim doğrudan eliptik bir şeyi algıladığımı da biliyoruz. Tam şu an görsel alanımda eliptik bir şeyin olduğu kuşkusuz; onu doğrudan görüyorum. Ama öyle görünüyor ki bu durumda benim gördüğüm şey bozuk para değil, çünkü bozuk para yuvarlaktır. Benim doğrudan gördüğüm, hiçbir çıkarımsal süreç olmadan gördüğüm şey, bozuk paranın eliptik görüntüsüdür. Ve eğer ki bu durumda yalnızca görüntüleri gördüğümü söyleyeceksem, bunu her durumda söylemeliyim, çünkü bozuk parayı eliptik değil de yusuvarlak görünecek şekilde çevirdiğimde niteliksel bir farklılık oluşmuyor. Sonuç açık: Tüm durumlarda maddesel nesneleri değil de görüntüleri gördüğümü söylememiz gerekir ve bu görüntüler de “duyu verileri” olarak adlandırılabilir.

Geçtiğimiz 350 yılın hemen hemen her ünlü filozof ile yirminci yüzyılın ortalarına kadarki dönemdeki saygıdeğer her filozof duyu-verisi teorisinin bir türünü kabul etti. Hatta Hume, naif gerçekçiliğin o kadar bariz bir şekilde yanlış olduğunu düşünüyordu ki onu çürütmek için neredeyse uğraşmadı bile. Öyle ki Hume, bir noktada naif gerçekçiliğe inanasınız varsa, onu bir gözünüze bastırarak çürütebilirsiniz demişti. Bir gözünüze bastırırsanız her şeyi çift görürsünüz ve Hume’a göre naif gerçekçinin bu durumda evrendeki nesnelerin sayısının bir anda iki katına çıktığını kabul etmesi gerekirdi. Ama tabii ki iki katına çıkmadığı için; Hume maddesel nesneleri görmediğimiz sonucunun çıktığını düşünüyordu.

İllüzyon argümanı tüm bu örneklerde bulunan mantıksal bir yapıya sahiptir. İşte böyle:

1. Naif gerçekçiler, en azından normal durumlarda, bizim maddesel nesneleri gerçekte oldukları gibi gördüğümüzü varsayarlar.
2. Ancak, naif gerçekçinin bile kabul edeceği üzere, maddesel nesneleri görmediğimiz (örneğin halüsinasyon durumları) veya onları gerçekte oldukları gibi görmediğimiz (örneğin bükülmüş çubuk ve eliptik bozuk para örneklerinde olduğu gibi) birçok durum vardır.
3. Ancak bu durumlarda bile bir şey görürüz ve gördüğümüzü gerçekte olduğu gibi görürüz. Macbeth'in hançeri örneğindeki gibi ortada maddesel bir nesne olmadığı durumlarda bile, Macbeth bir şey görüyordu. Onun görsel alanında doğrudan mevcut olan bir şey vardı. Ve ortada maddesel bir nesnenin olduğu ama onu gerçekte olduğu gibi görmediğimiz durumlarda, yani eliptik bozuk para ve bükülmüş çubuk örneklerindeki gibi durumlarda, gerçekten de eliptik ve bükülmüş bir şey görürüz. Hem eliptik varlık hem de bükülmüş varlık görsel alanımızda doğrudan mevcuttur.
4. Bu durumlarda doğrudan görüntüleri, vb. (duyu verileri) görürüz ve maddesel nesneleri görmeyiz.
5. Bu durumlar standart durumlardan niteliksel olarak farklı değildirler, öyleyse eğer bu durumlar maddesel nesneleri değil de duyu verilerini gördüğümüzü söyleyecekse, aynı şeyi her durumda söylemeliyiz.

II. DUYU-VERİSİ TEORİSİNİN SONUÇLARI

Doğrudan gerçekçilik bizim, en azından normal koşullarda, dünyadaki nesneleri ve durumları doğrudan algıladığımız görüşüdür. Doğrudan gerçekçilik bizim nesneleri veya durumları asla algılamadığımız, yalnızca kendi deneyimlerimizi, duyu verilerimizi, algıladığımız söylendiğinde reddedilmiş olur. Ama bir defa bu hamleyi yaptığımızda çok ciddi bir soruyla baş başa kalırız: Algıladığımız

duyu verileri ile görünüşe göre algılamadığımız nesneler arasındaki ilişki nedir? Felsefe tarihinde bu soruya verilmiş birçok yanıt vardır ancak ben onların temelde iki aileye ayrılabilceğini düşünüyorum. Ailelerden biri, başta en çekici geleni, bizim nesnelerin kendilerini değil de nesnelerin *temsillerini* algıladığımızı söylemektir. Bizim algıladığımız duyu verisi, temsil ettiği nesnenin bir tür resmidir, dolayısıyla duyu verisinin niteliklerinden çıkarsama yaparak nesnenin varlığı ve özellikleri hakkında bilgi edinebiliriz. Gerçek dünyadaki gerçek nesne en azından bazı yönlerden duyu verisine benzer. Bazı filozoflar, belki de en önemlisi Locke olmak üzere, duyu verilerinin gerçek dünyada onlara denk gelen benzer özelliklere sahip olan öğeleri ile buna sahip olmayanları arasında bir ayrım yapmıştır. Locke, gerçek dünyanın hakikaten duyu verilerine benzeyen özelliklerini “birincil nitelikler” olarak adlandırmıştır ve bu özellikler şekil, boyut, sayı, hareket ve katılıktan oluşur (Locke’un listesi “katılık, uzam, figür, hareket veya durmak ve sayı” idi.). Ancak gerçek nesnede karşılık gelen hiçbir benzer özelliği olmayan başka duyu verileri de vardır. Locke, yanlış bir şekilde, nesnelerin bu özelliklerini “ikincil nitelikler” olarak adlandırdı. Bu adlandırma yanıltıcıdır, çünkü doğru şekilde ifade etmek gerekirse nesnelerin böylesine nitelikleri yoktur. Daha ziyade, Locke’un söylediği gibi, ikincil nitelikler yalnızca birincil niteliklerin bizde belirli deneyimlere neden olmalarını sağlayan güçlerden ibarettir. Bu ikincil nitelikler renk, koku, tat ve sestir. Bizim hem birincil hem de ikincil niteliklerle ilgili deneyimlerimiz, nesnenin kendi özelliklerinden kaynaklıdır; ancak nesnenin kendisi bizim ikincil niteliklerle ilgili deneyimlerimize denk gelen özelliklere sahip değildir.

Bu öğreti temsile dayalı algı teorisi olarak adlandırıldı ve özellikle Locke tarafından ayrıntılı bir biçimde geliştirildi. Temsile dayalı algı teorisine göre biz, bilinçli yaşamlarımızı bir sinema salonunun içindeymiş gibi geçiririz. Sinema ekranında gerçek dünyanın resimlerini görebiliriz ama sinema salonunun içinin ötesine geçip de gerçek dünyanın kendisini asla göremeyiz, çünkü sinema salonu

tamamen zihnimizin içindedir. Görüp görebileceğimiz yalnızca daha fazla resim, daha fazla temsildir. Temsil teorisi hem Berkeley hem de Hume tarafından, bence çok etkili bir biçimde saldırıya maruz kalmıştır. Saldırının birçok farklı biçimi vardır ama yanıtlanamaz gibi görünen temel argüman şudur: Eğer bizim duyu verilerimizin nesnelere benzediği ve dolayısıyla bir sahnenin filme alınmış hâlinin, sahnenin kendisini temsil ettiği şekilde temsil ettiğini söylersek, karşılaşacağımız sorun “benzerlik” kavramının açık bir anlamını sunamamış ve dolayısıyla “temsil”in açık bir anlamını sunamamış olmamızdır. Nesnenin kendisinin tamamen görülemez olduğunu söyleyerek başladığımız göz önüne alınırsa, gördüğümüz duyu verisinin görmediğimiz nesneye benzediğini nasıl söyleyebiliriz? Bu, garajımda birbirinin aynısı gibi görünen iki arabamın olduğunu ama birinin tamamen görünmez olduğunu söylememe benzer. Algısal özelliklere sahip bir şey ile algısal özelliklerden yoksun bir şey arasında algısal bir benzerlik ilişkisi olduğunu söylemek tamamen saçmadır.

Berkeley bu noktayı fark ettiğinde, umabileceğimiz üzere, naif gerçekçiliğe dönmemiş ya da algının naif gerçekçi teorisinden duyu-verisi teorisine geçerken bir hata yapmış olmalıyız dememiştir. Berkeley daha ziyade, var olan yegâne şeylerin zihinler ve ideler olduğunu söylemektedir. Gerçek dünya tamamen bizim duyu verilerimizden oluşur. Bizim gerçek ve mümkün deneyimlerimizin ötesinde maddesel nesneler yoktur. Hume, daha karmaşık bir yolla da olsa, benzer bir sonucu benimsemiştir. Bu görüşün farklı adları vardır ama belki en yaygın adı fenomenalizmdir. Maddesel nesneler, duyu verilerinin toplamlarından oluşurlar; dolayısıyla zihinsel fenomenlerin üstünde ve ötesinde ya da onlara ek olarak maddesel nesneler bulunmaz.

Fenomenalizm mantıksal bir tez olarak düşünülmüştür ve dolayısıyla en açık şekilde dille ilgili mantıksal bir tez olarak ifade edilebilir. Nesnelerin duyu verilerinden oluştuğunu söylemek yerine, ki bunu söylemek bizim nesnelerin moleküllerden oluştuğu görüşüne

katılmadığımızı ima ederdi, asıl söylememiz gereken şey, nesneler hakkındaki ifadelerin ve hatta genel anlamda deneysel ifadelerin, anlam kaybı olmadan duyu verileriyle ilgili ifadelere çevrilebileceğidir. Zihin felsefesinde davranışçılığa yönelten doğrulamacı içgüdü'nün aynısı, algı felsefesinde, düşünürleri fenomenalizme yöneltmiştir. Nasıl ki diğer zihinler için sahip olduğumuz tek delil davranışsa, öyle görünüyor ki maddesel nesneler için sahip olduğumuz tek delil de duyu verileridir. Öyleyse zihinlerin gerçekten bilimsel bir açıklaması davranışsalı olmalıdır ve benzer şekilde maddesel dünyanın gerçekten bilimsel bir açıklaması da fenomenalist olmalıdır.

III. DUYU-VERİSİ TEORİSİNİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Ben algıya ilişkin böylesi bir düşünme tarzının umutsuz bir vaka olduğunu düşünüyorum. Daha önce söylediğim gibi onun geçtiği-miz dört yüzyıl için felsefe tarihindeki en feci teori olduğuna inanıyorum. Neden mi? Çünkü bu teori insanların ve diğer hayvanların gerçek dünyayla nasıl ilişki kurduğunun doğru bir açıklamasını sunmayı imkânsız kılar. Neredeyse kaçınılmaz şekilde Descartes ve Locke'tan Berkeley ve Hume'a götürür ve oradan da Kant'a. Gelenek, Hegel ve mutlak idealizme sürüklendikçe durum iyice kötüleşir. Bu teoriye bir defa daha saldırma fikri bile benim canımı akıl almaz biçimde sıkar, ama onu noktası virgülüne dek yanıtlamazsam size bu kitapla ilgili verdiğim sözü tutmamış olurum. O yüzden, işte başlıyorum.

Duyu verisi-teorisi lehine argümanlar, istisnasız biçimde hatalıdır. Onları sırasıyla inceleyelim.

Bilim Argümanı

Bilim naif gerçekçiliği çürütmez. Gerçek dünyayı nasıl gördüğümüzün nedensel bir açıklamasını sunabildiğimize dayanmak suretiyle gerçek dünyayı görmediğimizi söylemek, ünlü bir safsataya düşmektir.

Bu safsatanın adı genetik safsatasıdır. Bir inancın doğumunun [çn. *genesis*], inancın nasıl edinildiğinin nedensel bir açıklamasını sunmanın, inancın yanlış olduğunu gösterdiğini varsayma safsatasıdır.

Genetik safsatası genellikle inançlarla ilgilidir ama safsatanın biçimini genelleyebiliriz. Buradaki fikir, bir inancın veya başka bir yönelimsel içeriğin nedenlerinin onun doğruluğunu kanıtlamak için yetersiz olduğunu gösterebilirseniz, inancı ya da yönelimsel içeriği bir şekilde çürütmüş olduğunuzdur.

Benim entelektüel yaşamımın ilk zamanlarında, genetik safsatasının en yaygın biçimleri Freudculuk ve Marksizm'di. Marksizm'in doğruluğundan kuşku mu duyuyorsun? Bu yalnızca burjuva sınıfına mensup olduğun geçmişinin seni yanlış yönlendirdiğini gösterir. Freud'un öğretilerinin doğruluğundan kuşku mu duyuyorsun? Bu yalnızca kendi bastırmalarının bir kurbanı olduğunu kanıtlar. Bugünlerde genetik safsatasını postmodernistler hariç pek kimseden duymayız. Safsatanın postmodernizmde neden bu kadar yaygın olduğunu çok merak ederdim, ta ki postmodernistlerin kullanabileceği başka hiçbir argüman biçimi olmadığıyla ilgili bir görüşe denk gelene kadar.

Her neyse, algı teorisindeki genetik safsatasının biçimi şu şekildedir: Yüzünüzün karşısında elinizi görüyor gibi durduğunuz zamanlarda, aslında gerçekleşen şeyin, elinizden yansıyan ışığın sizin bir görsel deneyim yaşamanıza neden olması ve sizin bu deneyimi elinizin görsel deneyimi olarak yorumluyor oluşunuz olduğunu gösterebiliriz. Neden bir el gördüğünüzü düşündüğünüzü açıklayabildiğimizden, yüzünüzün önünde gerçekten bir el görmediğinizi, sadece nörobiyolojik süreçlerin etkisi olan bir görsel deneyim yaşadığınızı size gösterebiliriz.

Bu şekilde ifade edildiğinde, bunun bir safsata olduğunun açık olduğunu umuyorum. Yüzümün karşısında elimi nasıl gördüğümün nedensel bir açıklaması, yüzümün karşısında gerçekten de elimi görmediğimi göstermez.

İllüzyon Argümanı

İllüzyon argümanını yanıtlamak daha ince bir iştir. Bu argümanı çürütmek için felsefe hocam J. L. Austin'in hem fikirlerini hem de tekniklerini ödünç alacağım.

Ortaya koyduğum tüm argümanlarda, dilsel stratejinin, algı fiillerinin dolaysız nesnesi olacak ama maddesel bir nesneyi adlandırmayacak bir ad edinmek olduğuna dikkatinizi çekerim. Dolayısıyla, Macbeth'in hançeri konusunda, bizim gerçek hançeri değil de yalnızca hayali bir hançeri gördüğümüz söylendi. Ama buradaki zorluk şu ki, "görme" anlamında elimde gerçekten de bir bıçak görüyorum; halüsinasyon durumundaysa hiçbir şey görmüyorum. "Hayali hançer" gibi ifadeler bir hançer türünü adlandıramaz. Basit sözcüklerle ifade etmek gerekirse, Macbeth halüsinasyon hâlindeyken hiçbir şey görmedi. En azından hançer falan gibi bir şey görmedi. Kuşkusuz kendi ellerini gördü. Yani Macbeth'in gerçek deneyimden fenomenolojik olarak ayırt edilemez bir halüsinasyon gördüğü gerçeğinden hareketle, onun hem doğru hem illüzyon deneyimlerde ortak olarak bulunan özel bir tür nesne ya da varlık gördüğü sonucuna ulaşamayız.

Benzer itirazlar çift-görüş durumları için de geliştirilebilir. Soruyu asla eleştirel olmayan bir biçimde ele almamalıyız. Soru şuydu: Parmağımı çift gördüğümde neyden iki tane görüyorum? Buna verilecek yanıt şudur: Parmağınızı çift gördüğünüzde hiçbir şeyden iki tane görmüyorsunuz. Tek bir parmağı görüyorsunuz ve onu çift görüyorsunuz.

Hem çift-parmak hem de bükülmüş-çubuk örneğinde, algı fiillerine dolaysız nesne sağlamak için görüntü kavramını kullandık. Buradaki fikir, nesnenin kendisini değil, yalnızca görüntüsünü gördüğümüzdü. Ancak bunun hakkında düşünürseniz, bir nesnenin görüntüsünü görüp nesneyi görmemem fikrinde çelişkili bir şey vardır. Bir nesnenin görüntüsünü görmek basitçe onun nasıl göründüğünü görmektir. Ve bir şeyi görmeden o şeyin nasıl göründüğünü görmenin bir yolu yoktur. Örnekler hakkında düşünmek bunu

tamamen açık hâle getirecektir. Size “Sally’nin partide nasıl göründüğünü gördün mü?” diye sorduğumu düşünün. Sizin, “Evet onun nasıl göründüğünü gördüm ama maalesef onu göremedim. Onun yalnızca görüntüsünü görebiliyordum.” diye yanıtlayanız hiç mantıklı olmayacaktır.

Bu düşünceleri masa örneğine uygulayalım. Kalkıp masanın etrafında yürüyorum. Masanın görüntüsü değişiyor, çünkü onu farklı bakış açılarından görüyorum ama masa değişmiyor; öyleyse, masayı değil de onun görüntüsünü görüyorum gibi duruyor. Bunun bir hata olduğunun açık olduğunu umuyorum. Masa elbette farklı bakış açılarından farklı görünüyor. Ama benim görsel deneyimimdeki, konumumu ve dolayısıyla bakış açımı değiştiriyor olduğum gerçeğinden kaynaklanan değişiklikler, benim masayı görmede başarısız olduğumu kanıtlamaz, sadece, tabiri caizse, benimle masa arasındaki daha doğrusu benimle masanın görünüşü arasında bir şeyin olup bittiğini gösterir. Tam tersine, tüm bu tartışma benim başından beri gerçekten de masayı gördüğümü varsayar, çünkü ben gerçekten masayı görüyor olmasaydım, masanın bana başka bakış açıları için başka görüntüler sunmaya devam etme şansı yoktur.

Özetlediğim argüman yapısındaki önemli yanlış basamak, üçüncü basamaktı: Bir şeyi algıladığınız her durumda, onu olduğu gibi algıyorsunuz. Bu doğru değildir. Halüsinasyon durumlarında hiçbir şey algılamazsınız ve diğer durumlarda – bükülmüş çubuk, eliptik bozuk para vb. – gerçekten de nesneyi algıyorsunuz ama onu az ya da çok yanıltıcı koşullar altında algıyorsunuz. Çubuğun (az çok) bükülmüş görüldüğü gerçeğinden hareketle sizin gerçekten de bükülmüş bir varlığı gördüğünüz sonucu çıkarılamaz. Hayır, siz gerçekten de bir çubuk, bağımsız olarak var olan maddesel bir nesne görüyorsunuz ama gördüğünüz şey, söz konusu koşullar altında bükülmüş görünen bir nesnedir.

Bu argümanların bu denli etkili oldukları gerçeği felsefe tarihi açısından şaşırtıcı bir gerçektir. Ben onların bir anlık dikkatli incelemeye bile dayanamadıklarını düşünüyorum ve bu dersleri eliptik

bozuk parayla ilgili argümandaki hatayı ortaya çıkarmada nasıl uygulayabileceğimizi basit bir egzersiz olarak okuyucuya bırakıyorum.

IV. DOĞRUDAN GERÇEKÇİLİK İÇİN AŞKINSAL BİR ARGÜMAN

Ama birisi çıkıp naif gerçekçiliğe karşı geliştirilmiş argümanları çürütmenin naif gerçekçiliğin doğruluğunu göstermek için yeterli olmadığını söyleyebilir. Bu haklı bir itirazdır. Bizim en azından bazı durumlarda gerçekten de dünyadaki maddesel nesneleri ve durumları algıladığımızı gösterecek bir argümana ihtiyacımız vardır. Peki böylesi bir argüman ne olabilir?

Burada karşılaştığımız sorun, geleneksel kuşkuculuğun bir varyasyonudur. Kuşkucunun argümanı her zaman aynıdır: Sahip olduğunuz tüm delillere sahip olabilirsiniz, hatta tüm mümkün delillere sahip olabilirsiniz ve yine de hata yapıyor olabilirsiniz. O yüzden hadi, örneğin, gerçekten de karşınızdaki masayı gördüğünüzü ve halüsinasyon görmediğinizi, rüyada olmadığını, kötü bir şeytan tarafından yanıltılmadığınızı vb. kanıtlayın. Kuşkucuyu benim masa hakkında şu an sahip olduğum görsel deneyimle ilgili doğrudan yanıtlama ve ikna etme şansım yoktur. Kuşkucunun söylediği şey, benim tam da bu deneyime sahip olup yine de hatalı olabileceğimdir. Ve eğer bu sefer hatalıysam, neden her seferinde olmayayım?

Ben bu argümanı doğrudan yanıtlamaya çalışmanın felsefi olarak akıllıca olduğunu düşünmüyorum. Kuşkucuya benim şu an gerçekten de bir masa görüp halüsinasyon veya rüya görmediğimi kanıtlayabileceğimi düşünmüyorum. Ama bunun yerine, kuşkucunun hâlihazırda içinde bulunduğu belirli bir diskurun, doğrudan gerçekçiliğin bir versiyonunun doğru olduğunu varsaydığını gösterebilirim (Ben kendi versiyonumu “naif” olarak düşünüyorum ama onun naif ya da sofistike oluşunun bir önemi yok.). Bahsi geçen gerçekçiliğin, en azından bazı durumlarda herkes tarafından

gözlemlenebilen fenomenlere algısal erişimimiz olduğu görüşünü içermesi gerekir. Bu fenomenler yaygın olarak “maddesel nesneler” olarak düşünülür, ama dediğim gibi bu adlandırma çok önemli değildir. Önemli olan farklı insanların en azından bazı durumlarda herkes tarafından gözlemlenebilen aynı fenomenleri algıladığıdır – sandalyeler, masalar, ağaçlar, dağlar, bulutlar vb. Sunmak üzere olduğum argüman, Kant’ın terime yüklediği birçok anlamdan biriyle “aşkınsal” bir argümandır. Bu anlamda aşkınsal olan bir argümanda, belirli bir p önermesinin doğru olduğunu kabul ederiz ve p’nin doğru olabilmesi için gerekli olan bir koşulun, başka bir q önermesinin doğru olması olduğunu gösteririz. Bizim konumuzda biz, farklı konuşmacılar/duyucular tarafından alenen paylaşılan; anlaşılabilir bir diskur olduğunu kabul ederiz. İnsanların birbirleriyle dünyadaki umumi nesneler ve durumlar hakkında gerçekten iletişim kurabildikleri umumi bir dilin varlığını kabul ederiz. Sonra da böyle bir iletişimin mümkün olması için gerekli olan bir koşulun da, doğrudan gerçekçiliğin bir biçimi olduğunu gösteririz. Argümanın asıl noktası duyu-verisi hipotezinin, açıkça belirtmeden, maddesel nesnelerin *umumi* olarak erişilebilir dünyasını duyu verilerinin *özel* dünyasına indirgediğini görmektir. Kendi duyu verilerimi yalnızca ben deneyimleyebilirim. Sizin duyu verilerinizi yalnızca siz deneyimleyebilirsiniz. Ama öyleyse, nasıl oluyor da aynı nesneler hakkında umumi bir dille konuşabiliyoruz? Kısacası, birbirimizle umumi nesneler hakkında iletişim kurmada nasıl başarılı olabiliyoruz? Eğer maddesel nesneler duyu verilerine indirgenebilirlerse ve benim erişimim olan yegâne duyu verileri benim kendi duyu verilerimden ibaretse, o zaman sizinle umumi maddesel bir nesne hakkında asla iletişim kuramazdım.

İşte argümanın basamakları:

1. En azından bazen, diğer insanlarla başarılı bir şekilde iletişim kurabildiğimizi kabul ederiz.
2. Bahsi geçen iletişimin biçimi, umumi bir dildeki umumi olarak erişilebilir anlamlardır. Özellikle, ben “Bu masa

tahtadan yapılmıştır.” gibi şeyler dediğimde, sizin de sözcükleri benim anladığım şekilde anladığınızı kabul ederim. Yoksa iletişim kurmada başarılı olamıyoruz demektir.

3. Ama umumi bir dille iletişim kurmada başarılı olabilmek için, gönderimde bulunacağımız ortak, umumi olarak erişilebilir nesneleri kabul etmemiz gerekir. Yani örneğin ben “bu masa” dediğimde sizin de bu ifadeyi benim amaçladığım şekilde anladığınızı varsaymam gerekir. İkimizin de aynı masadan bahsettiğini varsaymam ve sizin de benim “bu masa” deyişimi anladığınızda, sizin de bu bağlamda “bu masa” deyişinizde gönderimde bulunduğunuz nesneyle aynı nesneden bahsettiğimi kabul ettiğinizi varsaymam gerekir.
4. Bu da sizin ve benim tam olarak aynı nesneye algısal erişimimiz olduğunu ima eder. Bu da sizin ve benim aynı umumi nesneyi gördüğümüzü veya algıladığımızı varsaymam gerektiğini söylemenin başka bir yolundan ibarettir. Umumi bir dil, umumi bir dünyayı varsayar. Ama bu umumi dünyanın umumi erişilebilirliği, tam olarak burada savunmaya çalıştığım doğrudan gerçekçiliktir. Duyu-verisi hipotezinin sorunu, genel anlamda fenomenalizmde olduğu gibi, duyu verilerinin özel oluşunu göz ardı etmesidir. Bir defa bizim umumi olarak erişilebilir nesneleri değil de yalnızca duyu verilerini gördüğümüzü iddia ettiniz mi, bu durumda çabucak solipsizm sonucuna varırız gibi görünür. Eğer ben anlamlı bir şekilde yalnızca prensipte bana epistemik olarak erişilebilir nesneler hakkında konuşabiliyorsam ve epistemik olarak erişilebilir olan yegâne nesneler duyu verilerinden ibaretse, benim umumi bir dille iletişim kurmayı başarmamın hiçbir yolu yoktur, çünkü gönderimde bulunduğum aynı nesneyi başka konuşmacılar ile paylaşma şansım yoktur. Umumi bir dilin umumi bir dünyayı varsaydığını söylerken bunu ifade ediyordum. Ama umumi bir dünyanın varsayılması tam da savunduğum türden bir naif gerçekçiliktir. Naif

gerçekçiliğin doğruluğunu kanıtlamayız; daha ziyade, onun reddinin umumi bir dilde anlaşılabilir olduğunu kanıtlarız.

İleri Okuma için Öneriler

Gerçekçi algı teorilerine karşı klasikleşmiş saldırı şu eserdir, Berkeley'in *Principles of Human Knowledge* [*İnsan Bilgisinin İlkeleri*], Dancy, J., ed., Oxford: Oxford University Press, 1998.

Aynı zamanda,

Berkeley, G., *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [*Hylas ve Philonous arasında Üç Konuşma*], Turbayne, C., ed., Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1985.

Duyu-verisi teorilerinin modern bir ifadesi için,

Ayer, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan, 1953.

Duyu-verisi teorilerinin bir eleştirisi için,

Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, Warnock, G. J., ed., Oxford: Clarendon Press, 1962.

Algının yönelimselliğinin bir açıklaması için,

Searle, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 2. bölüm.

11. BÖLÜM

BENLİK

Descartes'ın ünlü sözü “Düşünüyorum, öyleyse varım”daki “ben” neye gönderimde bulunur? Descartes'a göre kesinlikle bedenime değil, daha ziyade zihnime gönderimde bulunur, yani özsel olarak beni oluşturan zihinsel töze. Kartezyen düalizmin zihninin doğasıyla ilgili felsefi olarak kabul edilebilir bir açıklama olmayacağını düşündürtecek sebepleri gördük. Ama düalizmi reddeden bizler için ciddi bir soru hâlen kalmış durumda: Benlik tam olarak nedir? Benimle ilgili hangi gerçek beni ben yapar? Birçok çağdaş filozof, ki bunlara yakın zamana kadar ben de dâhildim, Hume'un bu konuda az çok son sözü söylediğini düşünüyordu. Deneyimlerimden oluşan diziye ve bu deneyimlerin gerçekleştiği bedene ek olarak benlik diye bir şey yoktur. Hume der ki, dikkatimi içime çevirdiğimde ve beni oluşturan özsel bir varlığı keşfetmeye çalıştığımda, tek keşfettiğim tikel deneyimlerdir; bu deneyimlere ek olarak benlik diye bir şey yoktur.

Benlikle ilgili az çok bağımsız birçok soru vardır ve ben de şimdi bu bölüm için üç tanesini ayırt edeceğim.

I. BENLİKLE İLGİLİ ÜÇ SORUN

1. *Kişisel Özdeşliğin Kriterleri Nelerdir?*

Felsefede iz bırakan bir diğer geleneksel soru da şu olmuştur: Bir kişiyle ilgili hangi gerçek o kişiyi hayatı süresince geçirdiği farklı değişimler boyunca aynı kişi yapar? Örneğin kendi durumumda, geçtiğimiz on yıllarda çokça değişim geçirdim. Bedenim kısmen farklı görünüyor, yeni bir şey öğrenip eskilerini unuttum, yeteneklerim ve zevklerim çeşitli şekillerde değişti, ama tüm bunlara rağmen bu değişimler boyunca tam olarak aynı kişi olarak kaldığıma kuşku yok. On yıllar önce benim adıma sahip olan ve benim evimde yaşayan kişiyle özdeşim. Ancak anlattığım olaylar ve değişimler dizisiyle ilgili hangi gerçek, onların hepsinin tam olarak aynı kişinin hayatındaki olaylar olmasını sağlar?

2. *Psikolojik Özellik Atfetmelerimizin Öznesi Tam Olarak Nedir?*

Algı, hareket, düşünme ve benzeri psikolojik olaylar dizilerine ve bu psikolojik olayların meydana geldiği bedene ek olarak, bedene ve psikolojik olaylar dizisine ek bir şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir mi?

Soruyu çok belirli bir şekilde ifade etmedim ve onu daha sonra, daha belirli hâle getirmeye çalışacağım. Şu an için önemli nokta şu genel soruyu sormaktır: Benim gerçek düşüncelerim ve hislerimin dizisine ve onların gerçekleştiği bedene ek olarak bir şey, bir varlık, tüm bu olayların öznesi olan bir “ben” kabul etmek durumunda mıyız? Benim kitap boyunca varsaydığım şekilde, hepimizin, benim en azından kısmen fiziksel bir bedenden oluştuğuma ve sahip olduğum bu beden bir dizi zihinsel fenomen içerdiği fikrine – bilinçli durumlar ve bilinçli durumlar üretme gücü olan beyin süreçleri – katıldığımızı düşünelim. Soru şudur: Varlığını kabul etmemiz gereken başka bir şey daha var mıdır? Ve eğer varsa, o şey nedir? Benim anladığım kadarıyla çağdaş filozofların çoğu, başka hiçbir şeyin

varlığını kabul etmemiz gerekmediği konusunda Hume’u takip eder; ama istemeye istemeye de olsa böyle bir sonuca varmak mecburiyetinde kaldım ve bunun nedenini bu bölümde açıklayacağım.

3. Beni Olduğum Kişi Yapan Tam Olarak Nedir?

Bu soru, çağdaş yaşamda sıklıkla benim özel kişiliğimi şekillendiren ve beni olduğum türden bir kişi yapan sosyal, psikolojik, kültürel ve biyolojik kuvvetlerle ilgili olarak düşünülmüyor. Popüler konuşmada “kimlik” kavramının “kimlik siyaseti” veya “kültürel kimlik” gibi ifadelerle gönderimde bulunan bir kullanımı vardır ve bu kullanım, kişinin kişiliğini şekillendiren kültürel ve biyolojik kaynaklarla ilgilidir. Ben bunun birinci ve ikinci soruda ifade edilenden farklı bir kişisel özdeşlikle ilgili olduğunu düşünüyorum. Benliğin zaman boyunca varlığı ve özdeşliğiyle ilgili metafiziksel sorundan çok, karakter ve kişilik ile ilgili bir kullanımdır bu. [çn. Yazar bu açıklamayı yapıyor çünkü İngilizcede “kimlik” ve “özdeşlik” sözcüklerinin ikisi için de “identity” kullanılabiliyor.]

Bu bölüm yukarıdaki birinci ve ikinci soruları çevreleyen sorular ailesiyle ilgili olacaktır. Bu soruların bize kişilik meselesine girmeden bile yeterince zorluk çıkardığını göreceğiz.

II. NEDEN KİŞİSEL ÖZDEŞLİKLE İLGİLİ ÖZEL BİR SORUN VARDIR?

Özdeşlikle ilgili sorular felsefenin kendisi kadar eski olsa da kişilerin özdeşliğiyle ilgili özel bir sorun varmış gibi durmaktadır. Konunun tarihindeki en ünlü özdeşlik bilmecesi büyük ihtimalle “Theseus’un Gemisi” örneğidir. Buna göre, tahtadan yapılmış bir gemi bir zaman süresince aşama aşama tamamen baştan inşa edilmektedir. Ancak bu esnada işlev görmeye devam etmektedir, onu Akdeniz’de kullanan bir mürettebata sahiptir ama onu oluşturan tahtalar, orijinal yapıdan hiçbir parça kalmayana kadar birer birer değiştirilir. Şimdi, bu hâlâ aynı gemi midir? Yani bence birçokumuz buna benzer bir gemi

olduğunu, işlevselliğin uzaysal ve zamansal devamlılığının onun bir gemi olarak özdeşliğini garantilemek için yeterli olduğunu düşünürdük, çünkü ne de olsa gemi olmak işlevle ilgili bir kavramdır. Ama şimdi düşünün ki birisi çıkarılan tahtaların hepsini topluyor ve bunlardan, orijinal olarak yola çıkan geminin tüm parçalarını ve yalnızca orijinal geminin parçalarını barındıran bir gemi inşa ediyor ve böylece ikinci gemideki her bir tahta gemi orijinal hâliyle yola çıktığındaki tahtalardan biriyle özdeş oluyor. Bu durumda orijinal olan gemi hangisidir? İşlevin devamlılığına sahip olan mı, yoksa parçaların devamlılığına sahip olan mı? Bu tartışmalardaki hata, felsefede sıklıkla olduğu gibi, size söylediğim tüm bu gerçeklerin ötesinde konuyla ilgili ek bir gerçek daha olduğunu düşünmektir. Bana öyle görünüyor ki bu konuda daha başka bir gerçek yoktur. Hangisinin orijinal gemi olduğunu söylemek tamamen bize kalmış durumdadır. Bu önemli bir konu olabilir, örneğin, kim hangi geminin sahibidir? Vergi ödemekle yükümlü olan hangisidir? Hangi geminin limana giriş hakkı vardır? Ancak size az önce söylediğim tüm bu olguların ötesinde, hangi geminin orijinal gemiyle aynı gemi olduğuyla ilgili ek bir soru yoktur.

Kişisel özdeşlikle ilgili bazı sorular Theseus'un Gemisi örneğine benzerdir ama durum kişisel özdeşlik olduğunda, bu geleneksel örneklerde olmayan özel bir sorun varmış gibi hissederiz.

Her birimizin kendimize özel bir şekilde sunulduğunu ve bu birinci-kişisel deneyimlerin, üçüncü-kişisel fenomenleri az çok önemsiz kılacak şekilde özdeşliğimiz için esas olduğunu düşünmeye meyilliyizdir. Örneğin hepimiz, bir sabah uyanıp kendimizi başka bir bedende bulmanın ne anlama geleceğini bilebileceğimizi düşünürüz. Franz Kafka'nın hikâyesindeki Gregor Samsa gibi, bizim fiziksel dışsal görünüşümüz tamamen değişmiş olacaktır ama kimseyi ikna edemesek bile, başka bir bedende bulunsak dahi kendimizin aynı kişi olduğumuzu bir şekilde bileceğimizi düşünürüz. Örneği somutlaştırmak adına, düşünelim ki beyin nakilleri mümkün hâle geliyor ve benim beynim Jones'un bedenine, Jones'un beyni de

benim bedenime naklediliyor. Bana öyle görünüyor ki, benim, kendi bakış açımdan daha evvelki benle tam olarak aynı kişi olduğumu ama beynimin (ve dolayısıyla benim) şimdi başka bir bedende bulunduğumu düşüneneğime kuşku yoktur. Başka insanları buna ikna etmekte zorluk yaşayabilirim ama öyle hissediyoruz ki, kuşkusuz, en azından birinci-kişî bakış açısından, kendimi bir zamanlar başka bir bedende bulunan ve şimdi Jones'un bedeninde bulunan tek bir kişi olarak düşünürdüm.

Daha kafa karıştırıcı bir durum da şudur: Tüm zihinsel kapasitelerimin beynimin her iki tarafında aynı derece gerçekleştirildiğini hayal edin. Şimdi, beynimin iki yarısının farklı bedenlere nakledilmek üzere ikiye bölündüğünü hayal edin. Bu durumda orijinal bedenin atıldığını ve beynimin iki yarısının iki farklı bedende olduğunu hayal edeceğiz. Sonuçta ortaya çıkan karakterlerden, eğer onları bu şekilde tarif etmem uygunsa, hangisi benimdir? Bu durum bana, size az önce söylediklerimin ötesinde konuyla ilgili bir gerçek olmaması açısından Theseus'un Gemisi'ne benziyor gibi görünüyor. Yani bana öyle geliyor ki, benim 1 numara ya da 2 numara olduğumu söylemek için eşit miktarda sebebe sahibiz veya bence bu durumda daha yüksek olasılıkla söyleyeceğimiz şey, önceden bir kişinin olduğu yerde şimdi iki kişinin olduğu olacaktır. Bu durum bir amibin ikiye bölündüğü bölünme durumları gibidir. Ama bu durumda bile, birinci-kişî bakış açısından, insan konuyla ilgili nesnel bir gerçeğin olması gerektiğini düşünür. Ben şimdi bu bölünmenin yavrusuysam, "Ben hâlâ benim, her zaman olduğum özgün bireyin aynısı. Başka kimsenin ne dediği umurumda değil." diye düşünme olasılığım yüksektir. Sorun şu ki, ikizim de aynı inanca ve aynı gerekçeye sahip olacaktır ve ikimiz birden haklı olamayız.

Bizim kavramlarımızın tipik bir özelliği, onların gerçek dünyaya uygulanmalarının belirli türden düzenlilikleri varsaymasıdır. Bu gemi, ev, ağaç, araba ya da köpek kavramları için doğru olduğu kadar kişisel özdeşlik gibi havalı kavramlar için de geçerlidir. Normalde kişisel özdeşlik kavramını uygulayabiliyoruz, çünkü ~~birinci kişî kriterleriyle~~

üçüncü-kışı kriterleri birbirleriyle birlikte gelme eğilimine sahiptirler. Bu kriterler birbirlerinden radikal biçimlerde ayrılmazlar. Ama onların radikal biçimde birbirlerinden ayrıldıkları bilim-kurgu dünyaları hayal etmek kolaydır. Birleşimin ve bölünmenin yaygınlaştığını düşünün, yani birkaç kişinin sokakta yürürken birden tek bir bedende birleşmelerinin epey yaygın olduğunu düşünün. Ya da bölünme durumunu düşünürsek, tek bir kişinin, orijinal bedeninin bölünmesi sonucu beş özdeş kişiye dallanabileceğini hayal edin. Böyle durumlar yaygınlaştıysa, kişisel özdeşlik anlayışımızla ilgili çok ciddi sorunlarla karşılaşırız. Bana öyle görünüyor ki, hâlihazırda sahip olduğumuz kişisel özdeşlik kavrayışı uygulanamaz hâle gelirdi.

II. KİŞİSEL ÖZDEŞLİĞİN KRİTERLERİ

İnsanların gündelik konuşmada bugün hangi kişinin geçmişteki hangi kişiyle özdeş olduğuna karar verirken kullandığı kriterlere gerçekten bakacak olursak, bizim kişisel özdeşlik kavrayışımızı oluşturan en az dört kriterin olduğunu fark ederiz. Bunların ikisi üçüncü-kışı bakış açısından, biri birinci-kışı bakış açısından ve biri de bu ikisinin karışımıdır. Şimdi onları gözden geçirelim.

1. Bedenin Uzay-Zamansal Devamlılığı

Benim bedenim, 70 yıl önce doğan bir bebekle uzayda ve zamanda devamlılığa sahip bir bedendir. Toplumun beni aynı kişi olarak kabul etmesindeki en önemli faktör işte bu uzay-zamansal devamlılıktır. Bedenimin uzay-zamandaki devamlılığının bedenimi oluşturan mikro parçaların uzay-zamanda devamlı olması gerektiğini ima etmediğine dikkat çekirim. Moleküler seviyede, bedenimin parçaları devamlı değiştirilmektedir. Bugün bedenimi oluşturan moleküller yaşamaya başladığım zamanki moleküllerden tamamen farklıdır ama buna rağmen, evet, bu hâlâ aynı bedendir. Bunun en önemli sebebi de bebeğin orijinal bedeniyle uzay-zamanda devamlı olmasıdır.

2. Yapının Göreli Zamansal Devamlılığı

Yapım on yıllar içerisinde değişse de – büyüyor ve yaşılanıyorum – buna rağmen, fark edilebilir şekilde bir insanım. Eğer Gregor Samsa gibi, bir gün uyanıp büyük bir böceğin bedenine metamorfoz geçirmiş olsaydım veya bir anda bir file veya zürafaya dönüşseydim, diğer insanların bu kişinin hâlâ John Rogers Searle olduğunu söylemeye istekli olacağı meçhuldür. Yani uzay zamandaki kaba sürekliliğin devamına ek olarak, öyle görünüyor ki bu uzay-zamansal nesnenin geçirdiği değişimler arasında belirli türden yapısal düzenlilikleri de dikkate almamız gerekir.

Kişisel özdeşlikle ilgili özel bir sorun olmasının sebebi, bu iki koşulun benim birinci-kişisel bakış açım için yeterli görünmemesidir. Diğer insanlar belirli bir nesnenin ben olduğunu kabul etmese bile, buna rağmen benim, yani içeriden birinin birinci-kişisi bakış açısına sahip biri olarak kim olduğumu bileceğime yönelik güvenim vardır. Bu durum ben bir filin ya da zürafanın bedeninde bulunsaydım, hatta başparmağımın boyutuna küçülseydim de geçerli olurdu; tüm bunlara rağmen kendimi ayırt edebileceğime güveniyorum. Ama bu kriterler ne olabilir ki?

Önümüzdeki kriter birinci-kişisel bir kriter.

3. Hafıza

Benim içsel bakış açımdan öyle görünüyor ki, herhangi bir anda geçmişteki bilinçli deneyimleri hatırlama kapasitemle birbirine bağlanmış devamlı bir dizi bilinçli duruma sahibim. Başta Locke olmak üzere bu birçok filozofa, kişisel özdeşliğin özsel ögesi gibi gelmiştir. Bedensel özdeşliğe ek olarak buna ihtiyacımız olmasının sebebi, benim başka bir bedende uyandığım ama kendi bakış açımdan uyanan kişinin hâlâ ben olduğumdan emin olduğum durumlar hayal etmenin kolay görünmesidir. Deneyimlerime hâlâ bahsi geçen dizinin parçaları olarak sahip olurum. Geçmiş, bilinçli durumların anı deneyimlerini içerir. Locke bunun kişisel özdeşliğin özsel yönü

olduğunu söylemiştir. O bunu “bilinç” olarak adlandırmıştır ama standart yoruma göre ifade etmeye çalıştığı şey hafızadır. Reid ve Hume, hatırlama ilişkilerinin geçişli olmadığını göstererek onu çürütebileceklerini düşünmüşlerdir. Yani yaşlı general, genç bir teğmenken başından geçen olayları hatırlayabilir ve genç teğmen çocukluğunda yaşanan olayları hatırlayabilir ama yaşlı general çocukluğunu unutmuş olabilir. Bu söylediklerinde kesinlikle haklılardı ama insanın bir şeyleri unuttuğu gerçeği, birinci-kişî bakış açımından hafıza ile birbirine bağlanan bilinçli durumlar dizisinin benim belirli bir birey olarak varlık hissim için özsel olduğu iddiasına karşı ciddi bir delil oluşturmuyor gibi görünür.

4. Kişiliğin Devamlılığı

Bu, belki diğer üçünden daha az önemlidir ama yine de kişiliğim ve huylarım nispeten belirli bir devamlılığa sahiptir. Eğer yarın sabah uyandığımda tam olarak prenses Diana’nın ölümünden kısa süre önce hissettiği gibi hissetseydim ve davrandığı gibi davransaydım, bu durumda benim “gerçekten de aynı kişi” olup olmadığımın kuşkulananabilirdik. Ya da gerçek hayattan bir örnek vermek gerekirse, Phineas Gage’in ünlü klinik örneğine bakabiliriz. Gage’in beyni, bir demiryolu inşaatında çalışırken çelik bir çubuğun kafatasının içinden tamamen geçmesiyle zarar görmüştü. Gage, mucizevi bir biçimde kurtulmuştu ama kişiliği tamamen değişmişti. Önceden güler yüzlü ve hoş bir insanken olaydan sonra kaba, kuşkulu, saldırgan ve nahoş birisi hâline geldi. Bir anlamda Gage’in “farklı bir kişi”ye dönüştüğünü düşünebiliriz. Ancak dikkatinizi çekerim ki bu durumları anlatırken daha evvelki özel adları kullanmaya devam ederiz. Pratik açıdan, tartıştığımız kişinin hâlen Phineas Gage olduğuna kuşku yoktur. Onun başka bir kişi olduğunu söylerken aklımızdaki anlam, onun gelir vergisi borcunun kime ait olduğunu veya evinin sahibinin kim olduğunu anlamaya çalışırkenki gibi pratik açılardan bulacağımız türden bir anlam değildir. Yine de arkadaşları ve ailesi onun “aynı kişi olmadığını” düşünebilirler.

Önceden de söylediğim gibi, kavramlarımızın tipik bir özelliği şudur, bir kavramın işlev görmesi için çeşitli kriterlere sahip olmamız gerekir ve gizli arka plan inancımız da tüm bu kriterlerin her zaman birlikte görüldüğüdür. Ve gündelik yaşamda alışkın olduğumuz durumlarda bunlar gerçekten de daima birlikte görülüyor. Ama buna rağmen bazı bilmeceleer ortaya çıkabiliyor.

IV. ÖZDEŞLİK VE HAFIZA

Hafızanın kişisel özdeşlikle ilgili birinci-kişisel kavrayışımız için özsel bir rol oynadığını söyledim. İşte şu şekilde: Şu anda, yaşamımdaki önceki bilinçli deneyimlerimin bilinçli anılarına sahibim ve çok büyük bir sayıdaki başka anıyı zihnime geri çağırma gücüne de sahibim. Benim zaman içerisinde tam olarak aynı kişi olduğuma dair hissim, kendi birinci-kişisel bakış açımdan bakıldığında, büyük oranda yaşamımdaki önceki bilinçli olayların bilinçli anılarını üretme yetimle ilgilidir.

Bence Locke, bilincin kişisel özdeşlik kavrayışımızda özsel bir işlev gördüğünü söylerken bunu kastediyordu ama Locke'un bunu kastedip etmediğinden bağımsız şekilde, hafızanın devamı bizim kişisel özdeşlik kavrayışımız için en azından önemli bir parçadır. Leibnitz de benzer bir noktaya parmak basmıştı: Çin'in İmparatoru olduğunuzu hayal edin, ama bunu yaparken geçmişle ilgili her türden her anınızı tamamen kaybedeceksiniz. Leibnitz'e göre, bunu hayal etmek ile sizin yok olduğunuz ve yeni bir Çin İmparatorunun varlığa geldiği bir durumu hayal etmek arasında bir fark yoktur.

Locke'un sunduğu açıklamaya yöneltilen klasik bir itiraz vardır. Birçok kişi onun nihai bir itiraz olduğunu düşünür ve ben de şimdi onu sizlerle paylaşıp yanıtlamak istiyorum. İtiraz şu şekildedir: Bu açıklama daireseldir. Bir öznenin gerçekten de yaşamındaki önceki olayları hatırladığını, onun bu olayları yaşayan kişiyle özdeş olduğunu varsayarsak söyleyebiliriz yalnızca. Ama bu durumda kişisel özdeşliği hafıza ile açıklayamayız, çünkü bahsi geçen hafıza, açıklamaya

çalıştığımız özdeşliği zaten varsayar. Bunu daha biçimsel olacak şekilde ifade edebiliriz:

T_2 anındaki P_2 kişisi, T_1 anındaki P_1 kişisiyle özdeştir, ancak ve ancak T_2 'deki P_2 kişisi, P_1 kişinin T_1 'de başından geçenleri hatırlıyorsa ve bahsi geçen olaylar bilinçli deneyimler ile onları hatırlama deneyiminin kendisi de bilinçli bir deneyimse.

Bunun döngüsel olduğu şu şekilde gerekçelendirilebilir: T_2 'deki P_2 'nin T_1 'de P_1 'in başından geçen bir olayı, yalnızca hatırladığını düşünmek yerine gerçekten hatırlaması için P_2 'nin P_1 'le özdeş olması gerekir. Ama eğer bu doğruysa, hafızayı özdeşlik iddiasını gerekçelendirmekte veya özdeşliğin kriteri olarak kullanamayız, çünkü özdeşliği hafızanın geçerliliği için bir gerek koşul olarak ihtiyaç duyarız.

Bu noktaları örneklerle açıklayabiliriz. Şimdi, samimi şekilde, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazdığımı hatırladığımı söylediğimi farz edin. Bu hiçbir şekilde benim Immanuel Kant'la özdeş olduğumu göstermez veya desteklemez, çünkü *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmış olmayacağımı, çünkü Immanuel Kant'la özdeş olmadığımı ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazanın o olduğunu biliriz. Ama tam olarak aynı şekilde, şimdi *Söz Edimleri*'ni yazdığımı hatırladığımı söylersem, bu benim *Söz Edimleri*'nin yazarı John Searle ile aynı kişi olduğumu hiçbir şekilde göstermez, çünkü benim *Söz Edimleri*'ni yazdığımı doğru bir şekilde hatırladığımı bilebilmemiz için benim John Searle olduğum bilgisine hâlihazırda sahip olmamız gerekir. İki durum tam olarak paraleldir. Bu argüman, hafızanın kişisel özdeşliğin özsel bir parçası olduğu teorisine yönelik nihai bir kanıt oluşturur mu? Bence yanıt teorisinin hangi soruyu yanıtlamaya çalıştığını düşündüğümüze göre değişecektir. Eğer-teoriyi, "Kişisel özdeşliğin, kriterler sağlandığı durumda T_2 'deki P_2 kişinin daha önceki T_1 anındaki P_1 kişisiyle aynı kişi olacağına ilişkin kriterler nelerdir?" sorusunu yanıtlıyor olarak düşünürsek kriter başarısız olacaktır. Çünkü Kant'a ait olduğunu kabul ettiğimiz anılardan kaç tanesine sahip olursam olayım, hâlen Kant olamayacağım. Ancak başka bir soru daha vardır ve bence teori bu soruyu yanıtlar. Bu soru bir birinci-kişî soru-

sudur: Benimle ilgili, benim kişisel deneyimlerimle ilgili olan ve benim kendimi zamanda devam eden bir varlık olarak anlamamı sağlayan, bedenimin devamlılığına ek o şey nedir? Ve bu soruda, hafıza deneyimlerinin devamlılığı benim kendimi devam eden bir benlik olarak anlamamda özsel bir parça olarak yer alır diye düşünüyorum. Ben olmayan birisi, benim kendilik hissimle tıpsel-özdeş olacak şekilde, ona kendilik hissini veren, tıpsel-özdeş olan kişisel deneyimlere sahip olabilir. Buna rağmen biz özdeş olmayız ama ikimiz de kendimizi devam eden bir benlik olarak anlarız.

V. HUME'CU OLMAYAN BENLİĞİN VARLIĞI İÇİN BİR ARGÜMAN

Tüm bu tartışmalar, tikel psikolojik durumlara ve huylara ek olarak bir benlik kavramına ihtiyaç duyup duymadığımız sorusunu yanıtsız bırakır. Birçok filozofun, Hume'un Locke'a ve Descartes'a yönelttiği, bizim gerçek deneyimlerimize ek olarak bir benlik ya da kişisel özdeşlik olmadığı konusundaki eleştirilerine katıldığını düşünüyorum. Hume'un benlikle ilgili kuşkuculuğu, onun zorunlu bağlantı ve nedensellik ile ilgili kuşkuculuğuna benzerdir. Hume, çeşitli algılarını birleştiren birleştirici bir izlenim var mı diye etrafa bakınır ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde, böylesine birleştirici bir izlenim bulamaz. Bize der ki, dikkatimi içerime çevirdiğimde, tek bulduğum belirli deneyimlerdir. Şu ya da bu isteği, misal su içme isteğini veya hafif bir baş ağrısını veya ayakkabılarımın ayağımın üzerindeki baskısını hissediyorum, ama bu tikel deneyimlere ek olarak benlik diye bir şey deneyimlemiyorum. Bunun sonucu olarak, kendime atfettiğim herhangi bir kişisel özdeşlik bu tikel deneyimler dizisinin bir sonucu olmalıdır. Benim benliğimi oluşturan belirli deneyimlerin üstünde ve ötesinde bir şeyin varlığını düşünmek, der Hume, yalnızca bir illüzyondur. Tıpkı zorunlu bağlantıda olduğu gibi, Hume benlik deneyimini bulmada bizim acınası bir hatamız varmış gibi konuşur, tıpkı zorunlu bir bağlantının deneyimini bulmakta başarısız oluşumuz gibi. Ama önceki durumda da olduğu gibi, Hume mantıksal bir şey söyler, belirli

bir türden deneyimin yokluğuyla ilgili psikolojik bir şey değil. Mesele şu ki, Hume'un meseleyi tasvir ediş biçimini kabul etseydik hiçbir şey benlik deneyimi sayılamazdı, çünkü her deneyim, bir yaşam boyu süren bir deneyim olsa bile, yalnızca başka bir deneyim olurdu. Benim tüm bilinçli yaşamımda benimle olan, görsel alanımda devamlı bir sarı nokta hayal edin, her zaman mevcut olsun. Bu bir benlik olur muydu? Hayır, yalnızca sarı bir nokta olurdu. Hiçbir şey bir şeyin benlik deneyimi olması için gereken koşulu, yani tüm deneyimlerimizi birbirine bağlayan bir deneyim olma koşulunu sağlayamazdı. Ben Hume'un argümanlarının hedef aldığı düzeyde epey ikna edici olduğunu düşünüyorum ve birçok, belki çoğu filozofun Hume'un argümanının gücü konusunda benimle hemfikir olduğuna inanıyorum.

Ama istemeyerek de olsa Hume'un bir şeyi unuttuğu sonucuna vardım ve bu, bizi ikinci soru kümesine getiriyor: Bedenlerimize ve deneyimlerimiz dizisine ek olarak bir şeyin daha varlığını kabul etmemiz gerekir mi? Ben, evet, mutlaka deneyimlerimiz dizisine ek olarak bir benliğin varlığını kabul etmemiz gerektiği sonucuna vardım ve şimdi size bu kabul için bir argüman sunacağım.

Benim bir bedenden ve bir dizi deneyimden oluştuğum orijinal varsayımına dönelim. Bu dizi kahvenin tadı, kırmızı renginin görünüşü, penceremden San Francisco körfezinin görüntüsü gibi şeyleri içerecektir. Dışarıda bıraktığımız bir şey kaldı mı? Bence evet. Dikkat etmemiz gereken ilk şeyden daha önce de bahsetmiştim. Biz yalnızca düzensiz deneyimlere sahip olmayız; daha ziyade, herhangi bir andaki tüm deneyimlerimizi tek, birleşmiş bir bilinçli alanın parçası olarak deneyimleriz. Dahası, bu bilinçli alanın zaman içindeki devamlılığı, bilinçli alanın sahibi tarafından kendi bilincinin devamlılığı olarak deneyimlenir. Yani, beş dakika, hatta beş yıl önceki bilincimi şimdiki bilincimden bağımsız olarak deneyimlemem; daha ziyade, uyku süreleri tarafından bölünen devamlı bir bilinç deneyimlerim (kişinin uyurken dahi zamanın akışına yönelik bir hissiyata sahip olması felsefi tartışmalarda yeteri kadar ilgi görmemiş büyüleyici bir olgudur, en azından şu anlamda: Kişi uyandığında,

uyurken daha çok ya da daha az zamanın geçtiğine yönelik bir hisse sahip olur. Görünüşe göre bu durum bayılan ya da genel anestezi alan kişiler için geçerli değildir).

Beni en azından biçimsel bir benlik anlayışını kabul etmemiz gerektiğine ikna eden argümanlar (ki az sonra “biçimsel” ile neyi kastettiğimi anlatacağım) rasyonalite, özgür seçim, karar verme ve hareket için sebepler kavramlarıyla ilgilidir. 7. Bölüm’de fark ettik ki rasyonel beşerî karar vermelerin ve hareketlerin yöneldimsel açıklamaları, nedensel açıklamaların standart biçiminden farklı bir mantıksal yapıya sahiptir. Karşıtlık, örneğin, şöyle şeyler söylemek arasındadır:

1. Oy pusulasına bir X çizdim, çünkü Bush’a oy vermek istiyordum.

ve

2. Karnıma ağırlar girdi, çünkü Bush’a oy vermek istiyordum.

Şimdi, argüman için farz edelim ki bunların ikisi de doğru ve yeterli açıklama sağlar. Buna rağmen mantıksal yapıları epey farklıdır. Standart yoruma göre, 2 numara nedensel olarak yeterli koşulları ifade eder. Bu bağlamda, benim Bush’a oy vermek isteğim bende bir karın ağrısının oluşması için yeterlidir. Ama standart bir yorumda, 1 numara nedensel olarak yeterli koşulları ifade etmez. Evet, oy pusulasına X çizmemin sebebi buydu, ama buna rağmen çizmeye-bilirdim de. Her şeye rağmen Bush’a oy vermemeye veya odadan çıkmaya veya herhangi başka bir şeyi yapmaya karar verebilirdim. Ama bu durumda karşımızda bir bilmece var gibi görünür. Davranışlarımızın sebepler ile açıklanması, nedensel olarak yeterli koşulları sağlamıyorsa nasıl yeterli bir açıklama olabilir ki? Böylesine koşullar olmadan, benim aynı durumda yapabileceğim diğer onca şeyi yapmayıp da hakikaten yaptığım şeyi neden yaptığımı açıklayamaz. Öyle görünüyor ki açıklama nedensel olarak yeterli koşulları ifade etmiyorsa, açıklamaya çalıştığı fenomeni yeterli olarak açıklayamayacaktır. Ancak nihai yanıt, açıklamanın kendi bakış açımdan ta-

mamen yeterli olmasıdır. Açıkladığım şey kendi davranışımıdır ve yaptığım şeyi neden yaptığımı, yaptığım şeyi yapmak için sebeplerimi sunarak ve bu sebeplerin nedensel olarak yeterli koşulları ifade ettiği görüşüne bağlı kalmaksızın açıklayabilirim. Hatta onların nedensel olarak yeterli koşulları ifade etmediğinin gayet farkında olabilirim.

Ama böyleyse, 1 yapısındaki ifadeleri nasıl yorumlayacağız? Hatta, benim özgür istemli davranışlarımı, hareketlerimin sebeplerini sunarak açıklayan herhangi bir ifadeyi nasıl yorumlayacağız? Bence yanıt Hume tarafından “algılar demeti” olarak tasvir edilene ek olarak, kararları veren ve hareketleri gerçekleştiren varlığın çeşitli biçimsel kısıtlamaları olduğunu kabul etmektir. Özgürce hareket edebilen ve bu hareketlerin sorumluluğunu alma gücüne sahip rasyonel bir benlik ya da öznenin varlığını kabul etmeliyiz. Deneyimler dizisine ve bu deneyimlerin gerçekleştiği bedene ek olarak, bizi bir şeyin daha var olduğunu kabul etmeye yönelten şey, özgür hareketin, açıklamanın, sorumluluğun ve sebebin birleşimidir. Daha titiz bir şekilde ifade edecek olursak, özgür, rasyonel hareketleri açıklayabilmek için tek bir X’in varlığını kabul etmemiz ve bu X’in bilinçli (bilinçliliğin ima ettiği her şeyle birlikte), zamanda içinde devamlılığa sahip, rasyonalite kısıtları altında hareket etmek için sebepler üretilip onlar üzerine düşünen, özgürlük varsayımı altında hareketlere karar veren, başlayan ve devam ettiren ve (ki bu zaten söylediklerimde kapalı bir şekilde bulunuyor) en azından hareketlerinin bazılarında sorumlu olan bir varlık olması gerekir.

Hume böyle kabullere karşı nihai bir itiraza sahip olduğunu düşünüyordu. Bu benliğin, bu X’in deneyimine sahip değilim. Dikkatimi içeriye çevirip şu an sahip olduğum tüm deneyimleri incelersem hiçbirini “benliğim” olarak adlandırmazdım. Sırtımdaki gömleği, kahvenin ağızımda bıraktığı tadı, dün gecedan kalma hafif bir baş ağrısını ve penceremin önündeki ağaçların görüntüsünü deneyimliyorum ama bunların hiçbirisi bir benlik sayılmaz. Öyleyse nedir bu benlik? Bence Hume kesinlikle haklıdır; bu varlığı deneyimleyemeyiz ama bu durum böylesi bir varlığın ya da biçimsel

prensibin varlığını kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmez ve şimdi bizi buna mecbur bırakan başka sebepleri ve bahsi geçen benliğin ne türden bir varlık olabileceğini inceleyeceğim.

Bu konular hakkında düşünmenin bir yolu da onları mühendislik sorunları olarak ele almaktır. Bilinçli bir robot tasarlıyor olsaydınız ve beşerî rasyonel kapasitelerin tamamını kopyalayabilen bir robot, yani bir hareket için sebepler üzerine düşünebilen, kararlar verebilen ve kendinin özgür olduğu varsayımı altında hareket edebilen bir robot istiyor olsaydınız, bu robota ne eklemeniz gerekirdi?

Böylesine bir robotun ilk ve en bariz gereksinimi onun bilinçli olması olurdu. Dahası, onun bilinçliliğin yapısının bilişsel olması gerekirdi, yani algısal girdileri alıp, bu algıdan türetilen malumatı bilinçli olarak işleyip, elde ettiği malumat temelinde düşünerek hareket eden bir robot olması gerekirdi.

Sahip olması gereken ikinci özellik, bazen “eylemlilik/eyleycilik” [*agency*] olarak adlandırılan hareketleri başlatma gücüne sahip olması gerekirdi. Bu, bilinçli algılara ek bir güçtür: İnsanların ve birçok hayvanın sahip olduğu özgün bir güç. Her türden olmasa da bazı türden bilinçlerin bir özelliğidir. Bence üçüncü adım çok daha önemlidir. Yarattığımız bilinçli rasyonel öznenin İngilizcede sebepler *dâhilinde hareket etmesi* [*acting on*] olarak adlandırdığımız bir şey yapması gerekir. Bu önemlidir, çünkü bir sebep için hareket etmek, bir şeyin kişinin başına nedensel şekilde gelmesi fikrinden başka bir şeyi ifade eder. Bush’a oy vermek istediğim için karnıma ağrılar girdi ifadesi ile özgür bir davranışta bulunup Bush’a oy vermek istediğim için hareket ettim ifadesi arasındaki farkla ilgili örnekte anlatmaya çalıştığım buydu. Bir şey “için hareket etme” fikri, daha önce tasvir ettiğim özgür irade boşluğunu varsayar. Yani buraya kadar robotumuza bilinçli algılar ve diğer yönelimsel durumlarla birlikte bilinç ve yönelimsel durumlar üzerinde düşünme gücü ve rasyonel eylemlilik, yani özgürlük varsayımı altında harekete geçme gücü koyduk. Ancak eğer bu kadarını yaptıysak zaten bir benliğe sahibiz demektir. Anlattığım şekliyle benlik salt biçimsel bir kav-

ramdır; belirli bir türden sebebi veya belirli bir türden algıyı içermez. Daha ziyade, yönelimselliğini, sebeplerin hareketi belirlemede yeterli olmadığı durumda, istemli yönelimsel hareketler yapacak şekilde, rasyonalite kısıtlamaları altında organize etme gücünü içerir.

Böylesine bir benlik kavramı neden “biçimsel”dir fakat “maddi” değildir? Bu soruyu yanıtlamak için benlik ve bir diğer bir biçimsel kavram arasında bir analogi kurmak isterim. Benim görsel algılarımı anlamak için, onların *bir bakış açısından* gerçekleştiğini anlamam gerekir ama bu bakış açısı gördüğüm ya da başka bir şekilde algıladığım bir şey değildir. Bakış açısı yalnızca deneyimlerimin karakterini anlaşılır kılmak için gereksinim duyduğum biçimsel bir gereksinimdir. Bakış açısının kendisi hiçbir maddi özelliğe sahip değildir, şu biçimsel kısıtlama hariç: Deneyimlerimin gerçekleştiği belli bir noktanın olması gerekir. Şimdi, benzer şekilde, varlığını iddia ettiğim benlik de salt biçimsel bir kavram ama daha karmaşıktır. Öyle bir varlık olmalıdır ki, tam olarak aynı varlığın bilince, algıya, rasyonaliteye, harekete geçme gücüne ve özgürlük varsayımı altında istemli hareketleri gerçekleştirebilecek şekilde algıları ve sebepleri organize etme gücüne sahip olsun. Bunların hepsine sahipseniz, benliğe sahipsiniz demektir.

Şimdi birçok özelliği daha açıklayabiliriz, ki aralarından ikisi, insan benliği kavrayışımız için merkezî öneme sahiptir. Birincisi sorumluluktur. Hareketler gerçekleştirdiğimde sorumluluk alırım ve böylece hak etme, suç, ödül, adalet, takdir ve ayıplanma, başka türlü sahip olamayacakları şekilde anlamlı olurlar. İkincisi, rasyonel canlıların zaman ile kurduğu özgür ilişkileri açıklayabiliriz. Zamanı organize edebilirim, gelecek için plan yapabilirim, çünkü planları yapan benliğin aynısı gelecekte de var olup o planları gerçekleştirecektir.

VI. SONUÇ

Bu bölümde çoğunlukla iki konuyla ilgilendim, birincisi kişisel özdeşliğin kriterleri, başka bir deyişle, bir kişiyle ilgili hangi gerçeğin

o kişiyi zaman içinde ve değişimler boyunca aynı kişi yaptığı. Ve ikincisi, her ne kadar Hume deneyimlerimizin nesnesi olacak bir benliğin olmadığı konusunda haklı olsa da, yine de ben, deneyimlerimizin karakterini anlamlandırabilmemiz için bu deneyimlere ek olarak bir benliğin varlığını kabul etmemize yönelik biçimsel ya da mantıksal bir gereksinimin olduğunu savunan bir argüman sunmaya çalıştım. Bu noktaya dek argümandan memnunum. Öte yandan bence yeterince ileri gitmediği için ve onu nasıl tamamlayacağımı gerçekten bilmediğim için hiç memnun değilim. Bununla ilgili iki endişem var. Birincisi, Hume’la ilgili altta yatan sorun, onun deneyimi atomistik olarak kavrayışydı. O, deneyimlerin bize her zaman “izlenimler” ve “ideler” olarak adlandırdığı ayrık birimler hâlinde geldiğini düşünüyordu. Ama bunun yanlış olduğunu biliyoruz. Vurgulamaya çalıştığım gibi, bizim toplam, birleşmiş bir bilinçli alana sahip olduğumuzu ve bu bilinçli alandaki deneyimlerimizin hem belirli bir noktada hem de zaman içinde epey düzenli ve karmaşık yapılar oluşturacak şekilde organize olduklarını biliyoruz. Gestalt psikologları bize kendi algısal deneyimlerimizin atomistik olmaktan ziyade bu bütüncül karakteri lehinde çokça delil sundular. Sahip olduğum ikinci bir endişe de deneyimlerimizin “benlik anlayışı” olarak adlandırılabilir önemli bir özelliği olduğu gerçeğinin nasıl açıklanabileceğini bilmemem. Bunu ifade etmenin bir yolu, ben olarak var olmanın kesinlikle belli bir şekilde hissettirmesi. Ve sizin gibi olmanın belirli bir şekilde hissettirdiğini görmenin bir yolu, tamamen başka birisi olmanın nasıl hissettireceğini hayal etmeye çalışmak. Adolf Hitler ya da Napolyon ya da George Washington olmanın nasıl hissettireceğini hayal edin. Bu hayal etme egzersizini yaparken dikkat etmeniz gereken önemli bir nokta, hile yapıp kendinizi Adolf Hitler vb.’nin durumunda hayal etmeyip, bundan ziyade kendinizi Adolf Hitler’in rolünü oynarken değil, Adolf Hitler olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmektir. Sanırım bunu yaparsanız göreceksiniz ki, normalde kendinizi başka bir benlik değil de tam da olduğunuz benlik olarak hissederken sahip olduğunuz deneyimden epeyce farklı bir deneyim hayal ediyor

olacaksınız. Ama elbette bu tür bir benlik anlayışı, kişisel özdeşlik sorununu çözmez. Ben olmanın nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir gerçek olduğunu kabul etsek bile, bu durum, bu deneyime sahip herhangi birinin benimle özdeş olacağı anlamına gelmez, çünkü herhangi bir kişinin benim “ben olmanın ne olduğu anlayışı” olarak adlandırdığım şeyle aynı tip-özdeş bir deneyime sahip olması gayet mümkündür. Benim kesinlikle bir benlik anlayışım var, ama bu benlik anlayışı, kişisel özdeşlik sorununu çözmez ve özgür rasyonel hareketin imkânı adına Hume’un açıklamasını desteklemek için gerekli olduğunu söylediğim salt biçimsel gerekliliği de henüz ayırtıtlı hâle getiremez. Yani, bu bölüm, benlik hakkındaki tartışma için bir başlangıç teşkil etse de bir başlangıçtan fazlası değildir.

İleri Okuma için Öneriler

Hume’un benlik hakkındaki kuşkuculuğunun klasik ifadesi için: *Treatise of Human Nature [İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme]*, Selby-Bigge, L. A., ed., Oxford: Clarendon Press, 1951, Kitap I, Kısım IV, bölüm VI, kişisel özdeşlik üzerine, 251–263, aynı zamanda, ekler 623–939.

Locke’un kavrayışı burada bulunabilir: *Essay Concerning Human Understanding [İnsan Anlığı Üzerine Deneme]*, London: Routledge, 1894, özellikle bölüm 27, “Of Identity and Diversity.” [Özdeşlik ve Farklılık Üzerine]

Bu bölümde bahsi geçen konularla ilgili diğer eserler:

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Searle, J. R., *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, özellikle bölüm 3.

Bir derleme:

Perry, J., ed., *Personal Identity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.

SONSÖZ

FELSEFE VE BİLİMSEL DÜNYA GÖRÜŞÜ

Şimdi kendime birinci bölümde biçtiğim görevi tamamladım. Zihnin, zihinsel fenomenleri doğal dünyanın bir parçası olarak konumlandıran bir açıklamasını sunmaya çalıştım. Bizim zihin açıklamamız tüm yönleriyle – bilinç, yönelimsellik, özgür irade, zihinsel nedensellik, algı, niyetli hareket, vb. – şu anlamda doğalcıdır: Birincisi, zihinsel fenomenleri yalnızca doğanın bir parçası olarak değerlendirir. Buna göre bilinç ve yönelimselliği, fotosentez ve sindirim kadar doğal dünyanın parçaları olarak düşünmeliyiz. İkincisi, zihinsel fenomenlerin nedensel bir açıklamasını sunmak için kullandığımız açıklayıcı araçlar, doğayı genel anlamda açıklamak için gereksinim duyduğumuz araçlardır. Zihinsel fenomenleri açıklamaya çalıştığımız düzey, örneğin, atomaltı fiziğinin düzeyinde olmaktan ziyade biyolojiktir. Bunun sebebi, bilincin ve diğer zihinsel fenomenlerin biyolojik fenomenler olmalarıdır; çünkü biyolojik süreçler tarafından yaratılırlar ve belirli türden biyolojik organizmalara özgüdürler. Elbette bu, bizim bireysel zihinlerimizin kültürlerimiz tarafından şekillendirdiğini reddetmek değildir. Ama kültür biyolojiye karşıt duran bir şey de değildir; daha ziyade, kültür, biyolojinin farklı topluluklarda aldığı biçimdir. Bir kültür diğerinden

farklılık gösterebilir, ancak bu farklılıkların bir sınırı vardır. Her biri insan türünün altta yatan biyolojik ortaklıklarının bir ifadesi olmak durumundadır. Uzun dönemde doğa ve kültür arasında çatışma olamaz, çünkü eğer olsaydı, doğa her zaman kazanır, kültür her zaman kaybederdi.

İnsanlar kimi zaman “bilimsel dünya görüşü” hakkında konuşur, sanki o, şeylerin nasıl olduğu hakkında birçok görüşten biriymiş, sanki birçok dünya görüşü olabilirmiş ve “bilim” bize onlardan yalnızca birini vermiş gibi. Bu bir yönden doğrudur; ama başka bir yönden yanıltıcı ve hatta yanlış bir şey ima eder. Aynı gerçekliğe farklı gayelerden bakmak mümkündür. Ekonomik bir bakış açısı, estetik bir bakış açısı, siyasi bir bakış açısı vb. vardır ve bu anlamda bilimsel araştırmanın bakış açısı diğerleri arasında yalnızca bir bakış açısıdır. Ama bu kavrayışı bilimin belirli bir türden ontolojiyi adlandırdığı şeklinde yorumlamak da mümkündür, sanki örneğin sağduyuya dayalı gerçeklikten başka bir bilimsel gerçeklik varmış gibi. Ben bunun ciddi biçimde hatalı olduğunu düşünüyorum. Kitabımda kapalı bir şekilde bulunan ve şimdi açık hâle getirmek istediğim görüş, bilimin ontolojik bir alanı adlandırmadığıdır; daha ziyade, bilim, sistematik araştırmayla yaklaşılabilecek her türden şey hakkında bir şeyler öğrenmek için bir dizi yöntemi adlandırmaktadır. Örneğin hidrojen atomlarının bir elektrona sahip olduğu gerçeği “bilimsel yöntem” adı verilen bir şey tarafından keşfedilmiştir, ama bu gerçek, bir defa keşfedildikten sonra, bilimin malı değildir; tamamen kamu malıdır. O her gerçek gibi bir gerçektir. Yani eğer gerçeklik ve doğrulukla ilgiliyse, gerçekten de “bilimsel gerçeklik” veya “bilimsel doğruluk” gibi bir şey yoktur. Yalnızca bildiğimiz gerçekler vardır. Felsefede ne kadar fazla kafa karışıklığının bu noktaları algılayamamaktan kaynaklandığını size anlatamam. Yani örneğin, sık sık bilim tarafından varlığı kabul edilen varlıkların gerçekliği hakkında tartışmalar olur. Ama bu varlıklar ya vardır ya da yoktur. Benim bu konu hakkındaki görüşüm şudur: Hidrojen atomlarının bir elektrona sahip olduğu gerçeği, benim bir buruna

sahip olmam gerçeği gibi bir gerçektir. Aradaki tek fark şudur: Çeşitli tesadüfi evrimsel sebeplerden dolayı, tek bir buruna sahip olduğumu keşfetmek için herhangi bir profesyonel yardıma ihtiyaç duymam, ama bizim yapımız ve hidrojen atomlarının yapısı göz önüne alındığında, bir hidrojen atomunda kaç elektron olduğunu bulmak epeyce miktar profesyonel uzmanlık gerektirir.

Bilimsel dünya diye bir şey yoktur. Daha ziyade, yalnızca dünya vardır ve yapmaya çalıştığımız şey onu tarif etmeye ve bizim onun içindeki konumumuzu anlamaya çalışmaktır. Bildiğimiz kadarıyla, onun en temel ilkeleri atom fiziği tarafından verilmektedir ve onun bizim en çok önemsedığımız küçük köşesi de evrimsel biyoloji tarafından anlatılmaktadır. Benim içinde bulunduğum türden her araştırmanın dayandığı iki temel ilke şunlardır: Birincisi, gerçekliğin en temel varlıklarının atom fiziği tarafından tasvir edilenler olduğu fikri ve ikincisi, bizim, biyolojik hayvanlar olarak, belki beş milyar yıl kadar süren uzun evrimsel süreçlerin neticesinde var olduğumuz. Şimdi, bir defa bu noktaları kabul ettiniz mi, ki bunlar yalnızca bilimle ilgili değil dünyanın nasıl çalıştığıyla ilgili noktalardır, bu durumda insan zihniyle ilgili bazı sorular nispeten basit felsefi yanıtlara uygun hâle gelir, ancak bu durum, onların basit nörobiyolojik yanıtlara uygun olduğu anlamına gelmez.

Birçok farklı, hatta iki farklı dünyada yaşamayız, misal zihinsel dünya ve fiziksel dünya yahut bilimsel dünya ve sağduyunun dünyası gibi. Daha ziyade, yalnızca tek bir dünya vardır; işte o, hepimizin içinde yaşadığı dünyadır ve onun bir parçası olarak nasıl var olduğumuzun bir açıklamasını sunmamız gerekmektedir.

NOTLAR

BU KİTABI NEDEN YAZDIM

1. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind [Zihnin Yeniden Keşfi]* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

1. ZİHİN FELSEFESİNDEKİ BİR DÜZİNE SORUN

1. Benim yorumumun Descartes'in tek makul yorumu olduğunu söylemek istemiyorum. İddiam bundan ziyade burada sunulan yorumun konunun tarihindeki en etkili yorum olduğudur.
2. G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

2. MATERYALİZME YÖNELİŞ

1. K. Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin: Springer, 1977).
2. J. C. Eccles, *How the Self Controls Its Brain* (Berlin: Springer-Verlag, 1994), 5.
3. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, 69.
4. H. Stapp, *The Mindful Universe*, yakında çıkacak.

5. İdealizmin klasikleşmiş ifadesi burada bulunabilir: George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. J. Dancy (Oxford: Oxford University Press, 1998).
6. H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'", H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell, ed., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958).
7. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
8. Ünlü mantıksal davranışçılardan bazıları G. Ryle, bkz. *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), ve C. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology", N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).
9. Bu alıntının orijinal kaynağını bulamıyorum. Sanırım Ogden ve Richards'ın, Watson'ı "genel anestezi altında gibi davranıyor" olarak tasvir edişinin bir uyarlaması. C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1926, London: Harcourt Brace and Company, 1949), 23.
10. Özdeşlik teorisinin üç klasik ifadesi için bkz. U. T. Place, "Is consciousness a brain process?" *British Journal of Psychology*, vol. 47, no. 1 (1956): 44–50; J. J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes," D. Rosenthal, ed., *The Nature of Mind* (New York: Oxford University Press, 1991), 169–176; H. Feigl, "The 'mental' and the 'physical,'" Feigl, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*.
11. Bu ve takip eden itirazların tartışması için bkz. Smart, "Sensations and Brain Processes," in Rosenthal, *The Nature of Mind*.
12. Bu itirazı sunan, diğerlerinin yanında, J. T. Stevenson, "Sensations and Brain Processes: A reply to J. J. C. Smart" C. V. Borst, ed., *The Mind-Brain Identity Theory* (New York: St. Martin's Press, 1970), 87–92.
13. G. Maxwell, "Unity of Consciousness and Mind-Brain Identity" J. C. Eccles, ed., *Mind and Brain: The Many Faceted Problems* (Washington: Paragon House, 1974), 233–237.
14. Bu itirazın tartışıldığı yerler Smart'ın orijinal makalesi ve J. J. C. Smart, "Further Remarks on Sensations and Brain Processes," Borst, *The Mind-Brain Identity Theory*, 93–94.

15. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* [Zihnin Yeniden Keşfi] (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
16. N. Block, "Troubles with Functionalism," C. Wade Savage, ed., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 261–325.
17. H. Putnam, D. Lewis, ve D. Armstrong işlevselselciliğin ilk destekçileri arasındaydı. Bkz. H. Putnam, "The Nature of Mental States," Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, 223–231; D. Lewis, "Psychophysical and Theoretical Identifications," Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, and D. Lewis, "Mad Pain and Martian Pain," Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, 207–222; D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge, 1993).
18. P. Johnson-Laird, *The Computer and the Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), ve *Mental Models, Toward a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).
19. Eleyiciliği ilk ifade edenler R. Rorty ve P. Feyerabend'di. Yakın zamandan bir savunucusu ise Paul Churchland. Bkz. P. Feyerabend, "Mental Events and the Brain," *Journal of Philosophy* (1963): 295–296; R. Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories," D. Rosenthal, ed., *Materialism, and the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971), 174–199; P.M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," Rosenthal, *The Nature of Mind*.
20. D. Davidson, "Mental Events," yeniden basım D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 207–227.
21. P. M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," Rosenthal, *The Nature of Mind*, 603.

3. MATERYALİZME KARŞI ARGÜMANLAR

1. T. Nagel "What Is It Like to Be a Bat?" ["Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?"] *Philosophical Review*, vol. 83 (1974): 435–450, yeniden basım David Chalmers, ed., *The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002).

2. F. Jackson, "What Mary Didn't Know," *Journal of Philosophy*, vol: 83 (1982): 291–295, yeniden basım T. O'Connor and D. Robb, eds., *Philosophy of Mind* (New York: Routledge 2003); F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly*, vol. 32 (1986): 127–136, yeniden basım Chalmers, *The Philosophy of the Mind*.
3. N. Block, "Troubles with Functionalism," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9 (Minneapolis: Minnesota University Press, 1978), 261–325, yeniden basım N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 268–305.
4. S.A. Kripke, *Naming and Necessity [Adlandırma ve Zorunluluk]* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), ilgili kısmının yeniden basımı Chalmers, *The Philosophy of Mind*, 329–332.
5. J. R. Searle, "Minds, Brains and Programs," *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980): 417–424, birçok yayında yeniden basıldı, aralarından biri O'Connor and Robb, *Philosophy of Mind*, 332–352.
6. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, rev.ed. (New York: Harper & Row, 1979).
7. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind [Zihnin Yeniden Keşfi]* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
8. T. Nagel, "Armstrong on the Mind," Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, 205.
9. Davranışın ayırt edilebilecek anlamları ayırt etmedeki yetersizliği burada gösterilmiştir, *Word and Object* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962). Quine argümanını anlamın davranışçı açıklamalarına karşı bir *reductio ad absurdum* olarak görmemiştir. Quine'in görüşlerinin bir eleştirisi için bkz., J. R. Searle, "Indeterminacy, Empiricism, and the First Person," *Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 3 (March, 1987): 123–147; yeniden basım J. R. Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
10. C. McGinn, "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions," Block, *Readings in the Philosophy of Psychology*, 156–158.
11. D. Dennett, "Back from the Drawing Board," D. Dahlbom, *Dennett and His Critics* (Cambridge, MA: Routledge, 1993), 211.

4. BİLİNÇ, BİRİNCİ KISIM

1. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience* (New York: Oxford University Press, 1996), 115–121.
2. T. Huxley, “On the Hypothesis that Animals Are Automata and Its History,” D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem: An Opiniated Introduction* (Boulder: Westview Press, 1999), 148.
3. J. Kim, *Mind in a Physical World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 44.
4. Bu listenin daha eski bir versiyonu için bkz. H. Feigl, “The ‘Mental’ and the ‘Physical,’” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, ed. H. Feigl, M. Scriven, ve G. Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958).
5. J. Kim, *The Philosophy of Mind* (Boulder: Westview Press, 1998), 59.

5. BİLİNÇ, İKİNCİ KISIM

1. Örneğin, şu kitaptaki acı ve sıcaklıkla ilgili bölüme bakınız (5. bölüm), C. R. Noback and R. J. Demarest, *The Nervous System: Introduction and Review* (New York: McGraw-Hill, 1977).
2. M. S. Gazzaniga, *The Social Brain: Discovering the Networks of the Mind* (New York: Basic Books, 1985).
3. W. Penfield, *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 76.
4. D. Dennett, *Consciousness Explained [Bilinç Açıklanıyor]* (Boston: Little, Brown, 1991). O tam olarak bilincin bağlantısalcı [*connecti-onist*] mimaride yürütülen sanal bir von Neumann makinesi olduğunu söylüyor.
5. T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
6. C. McGinn, “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Mind*, vol. 98 (1989): 349–356.
7. J. Kim, “Epiphenomenal and Supervenient Causation,” *Midwest Studies in Philosophy* vol. 9 (1984): 257–270.

8. D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
9. C. Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach* (Englewood, CO: Roberts and Co., 2004).

6. YÖNELİMSELLİK

1. D. Dennett, "The Intentional Stance," *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Montgomery, VT: Bradford Books, 1978).
2. J. R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
3. H. Putnam, "Meaning of 'Meaning,'" K. Gunderson, ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 131–193, seçilmiş kısmının yeniden basımı D. Chalmers, ed., *The Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002).
4. Chalmers, *Philosophy of Mind*, 587.
5. T. Burge, "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4 (1979), seçilmiş kısmının yeniden basımı Chalmers, *Philosophy of Mind*.

7. ZİHİNSEL NEDENSELLİK

1. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*] ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1951).
2. W. Penfield, *The Mystery of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 76.
3. J. Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).
4. J. Kim, "Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4 (1979): 47.

8. ÖZGÜR İRADE

1. D. N. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

9. BİLİNÇDİŞİ VE DAVRANIŞIN AÇIKLANMASI

1. S. Freud, "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria," *Collected Papers*, vol. 3 (New York: Basic Books, 1959), 13–146, esp. 49ff.
2. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* [*Zihnin Yeniden Keşfi*] (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
3. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [*Felsefi Araştırmalar*] (New York: Macmillan, 1958); karşılaştırmak için bkz. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

10. ALGI

1. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen and Unwin, 1940), 15.
2. İllüzyon argümanının birçok farklı versiyonunun ifadesini karşılaştırmak için bkz. A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1953).
3. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*], ed., L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1951), 210–211.
4. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*], ed. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clarendon Press, 1924), 67.
5. M. Bauerlein, *Literary Criticism: An Autopsy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).
6. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

DİZİN

A

açıklamadaki boşluk 46

Ağ 167, 183

algı 31, 36, 39, 46, 68, 77, 140, 141,
159, 183, 206, 226, 240, 241, 247,
249, 250, 251, 256, 275

duyu-verisi teorisi 241, 245, 246,
248, 249

temsil teorisi 248

ve fenomenalizm 248, 249, 255

algoritma 71, 72

argüman:

analoji 28, 42

bilim 241, 242, 249

illüzyon 242

Arka plan 179

arterit ve tarterit 175

aykırı monizm 79

B

bağdaşırcılık 208, 209, 220

Bağlantı Prensibi 230, 238

bakış açısına tabi şekil 162, 182

benlik 17, 24, 34, 46, 142, 257, 267,
268, 269, 270, 271, 272, 273, 274
ve Descartes 24, 33, 34, 44, 46,
257, 267

ve kişisel özdeşlik 33, 44, 46, 259,
260, 261, 262, 263, 265, 267, 274

bileşim safsatası 218

bilgi argümanı 99

bilincin nöronal eşlenikleri 148

bilinç 15, 23, 25, 35, 38, 39, 46, 49,
50, 51, 52, 54, 56, 87, 89, 100,
104, 105, 106, 111, 116, 118, 120,
122, 123, 124, 126, 127, 128, 129,
130, 132, 134, 136, 137, 138, 139,
144, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 158, 159, 183,
213, 217, 222, 223, 225, 226, 227,
229, 230, 231, 264, 268, 271, 275

aktif ve pasif 140

biyolojik bir özellik olarak 116

gestalt yapısı 142

bilinç (devamı)

ve benlik hissi 142

ve birlik 136, 150

ve hafıza 20, 265

- ve haz-hazsızlık 139
 ve indirgenemezlik 16, 121, 122, 127, 129, 199
 ve merkezi çevresel ayrımı 241
 ve niteliksellik 15, 118, 134, 222
 ve öznellik 222
 ve ruh hâli 138
 ve yerleşiklik 140
 ve yönelimsellik 56, 100, 105, 106, 118, 121, 137, 183
 Bilinçdişi 7, 39, 138, 222, 223, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 238
 baskılanmış olarak 225, 226, 228, 231
 bilinç öncesi olarak 225, 226, 227, 229, 231
 bilinçsiz olarak 226
 derin 226, 227, 229, 230, 231
 dinamik olarak 225, 227, 228, 229
 eğilimsel analizi 230, 232, 238
 kural-tasvirli olarak 235, 236
 kural-yönetimli olarak 235, 236
 ve bakış açısına tabi şekil 162, 230
 ve kural takibi 235, 235, 238
 bilinçli durumlar ve 258
 biyolojik doğalcılık 114
- C-Ç
 Church-Turing Tezi 73
 Çince Odası Argümanı 93, 106
 çoklu gerçekleştirebilirlik 71, 75
- D
 davranışçılık 19, 56, 57, 58, 61, 87
 mantıksal 19, 56, 57, 58, 61, 87
- metodolojik 114
 determinizm 208, 211
 nörobiyolojik 213
 psikolojik 211, 213
 sert ve yumuşak 208
 ve boşluğun deneyimlenmesi 206, 207
 ve rastgelelik 33
 dışsalcılık 21, 172, 173, 178
 diğer zihinler sorunu 27, 42, 74
 dizinsellik 173
 duyu verileri 243, 244, 245, 246, 247, 254
 ve birincil ve ikincil nitelikler 247
 düalizm 14, 19, 22, 23, 36, 49, 54, 57, 64, 106, 107, 129, 131
 çürütülmesi 130, 131
 Kartezyen 23, 30, 58, 257
 özellik 14
 töz 14
- E
 eleyici materyalizm 79, 87
 epifenomenalizm 19, 38, 52, 197, 214
- F
 fizikselcilik 60
- G
 gerçekçilik 241, 242, 246
 doğrudan ya da naif 241, 246, 263, 255
 için aşkınsal argüman 253, 254
 gerçekler, gözlemciye-bağımlı 17, 18, 94, 157
 gizemciler 143, 148
 görünüş/gerçeklik ayrımı 123
 Güçlü Yapay Zekâ 70, 81, 158

H

halk psikolojisi 79, 82

hayvanlar:

sorunu 34

ve Descartes 34, 35, 44, 45, 46

hipotez-tümdengelim yöntemi 192

İ

içkin yönelimsellik 18

içlemsellik 168, 171, 183

işselcilik 178

idealizm 51, 55

İkiz Dünya 173, 174, 179

indirgeme 83, 105, 110, 111, 112,

115, 120, 122, 123, 124

eleyici 122

nedensel 111, 129, 120, 124, 127

ontolojik 111, 119, 120

işlem:

ve sentaks-semantik ayrımı 103

zihnin hesaplamalı teorisi 56, 78,
143işlevselcilik 19, 67, 68, 71, 87, 88,
89, 97

bilgisayar 70, 158

kara kutu 69

K

kaplamsallık 169

Kartezyen düalizm 23, 30, 58, 257

ve kişisel özdeşlik 44

ve özgür irade 32

ve uyku 44, 45, 46

katı belirleyiciler 91, 100

kipsel bağlılık 146

teşkil edici 146

korunum yasası 50

kuantum mekaniği 51

kuşkuculuk 30, 47, 148

ve dış dünya sorunu 30, 42

L

Leibnitz Yasası 62, 64

liberteryenizm 211, 214, 215

M

makinedeki hayalet 24

malumat 18, 99, 157, 183, 188, 271

materyalizm 19, 55, 56, 64, 79, 81,
87, 106, 107, 126, 131, 145

çürütülmesi 130

eleyici 79, 81, 87, 143

karşı argümanlar 87, 220, 280

metodolojik 19, 56, 57, 58, 61, 87

monizm 55, 79, 80, 81

aykırı 79, 80, 81

idealizm olarak 55

materyalizm olarak 55, 79, 80,
81

N

nedensellik 15, 16, 26, 46, 60, 96,
110, 123, 146, 166, 185, 186, 187,
189, 190, 191, 195, 196, 199, 215,
221, 238, 275

sorunu 15, 16, 185

ve deneyim 195

ve insan davranışının açıklanması
200, 233nesnel 14, 57, 90, 99, 101, 109, 117,
120, 126, 135, 261

nite 88, 134

nitelik düalizmi 52, 54, 63

nomolojik sarkıntılar 53

nörobiloloji:

ve birleşmiş-alan yaklaşımı 148, 150, 152
 ve yapı taşı yaklaşımı 148, 149, 151

nöronal şovenizm 65

O-Ö

ontoloji:

birinci-kişisel 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 260, 263, 265
 üçüncü-kişisel 120, 121, 122, 123, 260

örnek-örnek özdeşlik teorisi 60, 63, 65, 87

özdeşlik teorisi 59, 60, 62, 63, 65, 67, 77, 79, 87, 91, 97, 279

özdeşlik kriterleri ve ilişkileri 101

özdeşlik savı 61

ve karşı itirazlar 62

ve konuya-tarafsız söz dağarcığı 64

ve nöronal şovenizm 65

özgür irade 17, 32, 46, 141, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 218, 271, 275

sorunu 17, 32, 33, 43, 203, 204, 208, 209, 210, 220

ve Descartes 24, 32, 43

ve Kartezyen düalizm 23, 30, 58, 257

ve kuantum mekaniği 51, 218

ve rastgelelik 218

özel 17

özellik, ontolojik 15, 118, 134
 epistemik 135

P

pan-psişizm 146

R

Ramsey cümlesi 68

S

sentaks/semantik ayrımı 94

solipsizm 28, 29, 30, 255

aşırı 29

epistemik 29, 255

spektrum, tersine 88, 90, 130

T

tasvirin düzeyleri 71

tip-tip özdeşlik teorisi 65

töz düalizmi 14, 22, 49, 50

tözler 22, 23

Turing makinesi 71, 72, 74, 76, 77

evrensel 73, 77

Turing testi 71, 74, 77

tümevarım sorunu 188, 191

U

uyku sorunu 34, 35

Y

yinelemeli ayrışım 71, 76

yönelimsellik 16, 18, 36, 37, 46, 87, 96, 97, 100, 105, 106, 118, 121, 137, 155, 157, 158, 159, 161, 167, 168, 181, 183, 230, 232, 240, 275

-miş gibi 37

mümkün oluşu 37, 157, 158, 181
 nedensel öz-gönderimsel olarak 176

orijinal ya da içkin 18, 37, 119, 157, 170, 171, 184

sorunu 16, 36, 37, 155, 158, 160

temsil olarak 183
 ve ağ 166, 167, 168, 232
 ve Arka plan 166, 167, 168, 183, 232
 ve bakış açısına tabi şekil 162, 182, 230
 ve gözlemciden-bağımsız özellikler 157
 ve gözlemciye-bağımlı özellikler 157
 ve gözlemciye-görelî özellikler 17
 ve içerik 134, 160, 172, 175, 180, 181, 182, 201, 230, 231, 234, 237
 ve insan davranışının açıklanması 200, 233
 ve ifa koşulları 181
 ve uyum yönü 163, 167, 183
 ve yorumlayıcılık 158

Z

Zayıf Yapay Zekâ 70
 zihin-beden sorunu 15, 51, 110, 114, 115, 116, 125
 çözümü 110, 112, 114, 115
 zihinsel durumlar, bilinçdışı 138, 168, 222, 223, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235
 zihinsel nedensellik sorunu 15, 16, 185
 zihinsel ve fiziksel özellikler 16, 25, 54, 116, 117, 129, 158, 198
 Zombiler 95, 103, 104
 ve zıknatılar 104

KİŞİ DİZİNİ

A

- Anscombe, E., 194
Aristoteles 23, 79
Austin, J. L., 251, 256, 284
Ayer, A. J., 209, 256, 284

B

- Berkeley, G., 1, 9, 55, 186, 241, 248,
249, 256, 274, 279
Block, N., 47, 84, 85, 90, 107, 132,
279, 280, 281
Bradley, F., 55
Burge, T., 174, 175, 176, 177, 179,
184, 283

C

- Chalmers, D., 9, 47, 54, 107, 108,
131, 147, 279, 280, 281, 282, 283
Chomsky, N., 59
Church, A., 71, 73
Churchland, P., 47, 83, 85, 280

D

- Davidson, D., 79, 80, 81, 85, 203, 280

- Dennett, D., 104, 132, 159, 281,
282, 283

- Descartes, R., 22, 23, 24, 25, 26, 27,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 58, 60, 71,
96, 118, 154, 185, 223, 224, 229,
241, 249, 257, 267, 278

- Ding, H., 9

E

- Eccles, J. C., 41, 49, 50, 278, 279
Eddington, 54

F

- Freud, S., 223, 225, 239, 250, 284

G

- Gazzaniga, M., 137, 282

H

- Hegel, G. 55, 249
Hobbes, T. 209
Hudin, J., 9

Hume, D., 44, 61, 145, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 209, 241, 245, 248, 249, 257,
259, 264, 267, 268, 270, 273, 274,
283, 284

J

Jackson, F., 90, 98, 99, 107, 281
James, W., 208

K

Kant, I., 136, 241, 249, 254, 266
Kim, J., 47, 125, 145, 197, 203,
282, 283
Kripke, S., 91, 92, 100, 101, 107,
125, 281, 284

L

Leibnitz, G., 62, 64, 169, 265
Locke, J., 241, 247, 249, 263, 265,
267, 274, 284

M

Maxwell, G., 63, 85, 279, 282
McGinn, C., 107, 132, 143, 281, 282
Mill, J. S., 209
Moural, J., 9

N

Nagel, T., 85, 89, 95, 98, 99, 107, 132,
143, 144, 145, 147, 280, 281, 282

P

Penfield, W., 140, 153, 194, 282, 283
Popper, K., 49, 278

Putnam, H., 85, 173, 174, 175, 176,
179, 184, 280, 283

R

Ramsey, F., 68
Reid, T., 264
Reines, M. F., 9
Richards, I. A., 60, 279
Royce, J., 55
Russell, B., 29, 242, 284
Ryle, G., 24, 85, 278, 279

S

Samuels, J., 9
Searle, D., 9
Searle, J. R., 86, 108, 132, 154, 184,
203, 221, 239, 256, 274
Seeman, A., 9
Skinner, B. F., 57
Sperry, R., 137
Stevenson, C., 209, 279

T

Taylor, N., 9
Turing, A., 71, 72, 73, 74, 76, 77,
86, 93, 94

V

Vega, M., 9

W

Watson, J. B., 57, 221, 279

Y

Ying, J. F. W., 9

Zihin John R. Searle

Kısa Bir Giriş

Çeviri: Deniz Saraç

Analitik felsefenin en önemli isimlerinden olan John Searle'ün, zihin felsefesindeki tartışmaları sistematik biçimde ele aldığı *Zihin*, 20. yüzyıldan günümüze uzanan dönemde zihin hakkındaki kavrayışımız üzerinde etkili olmuş tüm önemli pozisyonları, argümanları ve düşünce deneylerini aktarmakla kalmıyor; ayrıca bu fikirlerin kökenlerinin Descartes ve Hume gibi Batı Felsefesindeki başat figürlere nasıl dayandığını da gösteriyor. Searle'ün amacı, okura zihin felsefesi hakkında kendi başına düşünebilmesini olanaklı kılacak düşünsel araçları sağlamak. Dolayısıyla kitap, günümüzde merkezî öneme sahip olduğu kabul edilen zihin kavramı ve etrafındaki entelektüel iklim hakkında bilgi edinmek isteyen her okur için eşsiz bir kaynak konumunda.

Liste sat
KDV'der

ISBN 9



9 786257 312479



albaraka

albarakakultur.com