



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ferhat ONUR

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ PROBLEMİ:
BİR PANPSİİZM SAVUNUSU

Felsefe Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Ferhat ONUR

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ PROBLEMİ:
BİR PANPSİŞİZM SAVUNUSU

Danışman

Prof. Dr. Çetin BALANUYE

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2019

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ferhat ONUR'un bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Çetin BALANUYE (İmza)

Üye : Prof. Dr. Yusuf M. ÖRNEK (İmza)

Üye : Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (İmza)

Üye : Doç. Dr. Gönül DEMEZ (İmza)

Tez Başlığı: "Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu"

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 04/02/2019

Mezuniyet Tarihi : 21/02/2019

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(imza)

Ferhat ONUR





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Ferhat Onur
Öğrenci Numarası	201445232001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (x) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Çetin BALANUYE
Tez Başlığı	Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu
TurnItIn Ödev Numarası	1051097380

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 263 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 13/02/2019 tarihinde tarafımdan TurnItIn adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 7

alıntılar dahil % 9'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

13/02/2019
(imzası)
Danışmanın Unvanı-Adı-
Soyadı

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
TEŞEKKÜR.....	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİNÇ VE BİLİNÇ PROBLEMİ

1.1. Bilinç Kavramının Analizi.....	5
1.1.1. Kavramın Etimolojisi ve Ortaya Çıkışı	5
1.1.2. Kavramın Genel-Geçer Anlamları	6
1.1.2.1. Uyanıklık Anlamında Bilinç	6
1.1.2.2. Farkındalık Anlamında Bilinç	7
1.1.2.3. Dikkat Anlamında Bilinç	11
1.1.2.4. Zihin Anlamında Bilinç.....	13
1.1.3. Kavramın Birbirleriyle Bağlantılı Olduğu Diğer Kavramlarla İlişkisi.....	13
1.1.3.1. Bilinç ve Bilinçdışı.....	13
1.1.3.2. Bilinç ve Ben.....	15
1.1.3.3. Bilinç ve Deneyim.....	17
1.1.4. Bilinç Çalışmalarının Kısa Tarihi	19
1.2. Bilincin Tanımlanabilirliği, Özellikleri ve Biçimleri	23
1.2.1. Bilincin Tanımlanmasında Karşılaşılan Güçlükler	23
1.2.2. Bilincin Özellikleri	25
1.2.2.1. Öznellik (<i>Subjectivity</i>).....	25
1.2.2.2. Niteliksellik (<i>Qualia</i>)	27
1.2.2.3. Yönelimsellik (<i>Intentionality</i>).....	28
1.2.2.4. Birlik (<i>Unity</i>).....	29
1.2.3. Bilincin Biçimleri	31
1.3. Bilinç Problemi.....	34
1.3.1. Bilinç Problemleri.....	34
1.3.1.1. Bilincin Dağılımı Problemi	35
1.3.1.2. Bilincin İşlevi Problemi	37

1.3.1.3. Bilincin Konumu Problemi	40
1.3.1.4. “Zor Problem” Olarak Bilinç Problemi.....	43
1.3.1.5. Bilinç Problemi ve Zihin-Beden Problemi.....	47
1.3.2. Bilinç Problemine Yaklaşımların Sınıflandırılması.....	49
1.3.2.1. Problemin Çözülüp Çözülemeyeceğine Dair Yaklaşımlar.....	49
1.3.2.1.1. Gizemcilik (<i>Mysterianism</i>).....	49
1.3.2.1.2. Bilinemezcilik (<i>Agnosticism</i>)	52
1.3.2.1.3. Yapıcı Doğalcılık (<i>Constructive Naturalism</i>).....	54
1.3.2.2. Probleme Dair Temel Felsefi Yaklaşımlar	55
1.3.2.2.1. Materyalizm.....	56
1.3.2.2.2. Düalizm	58
1.3.2.2.3. İdealizm	59
1.4. Sonuç	60

İKİNCİ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİNE GELENEKSEL YAKLAŞIMLAR

2.1. Materyalist Yaklaşımlar	63
2.1.1. Eleyici Materyalizm.....	63
2.1.1.1. Bilinç Kavramı Hakkındaki Eleyicilik.....	65
2.1.1.2. Qualia Hakkındaki Eleyicilik	67
2.1.1.3. Bilinç Bir Yanılsama mıdır? (Bilinç Problemi Hakkındaki Eleyicilik)	69
2.1.2. Davranışçılıktan Kompütasyonalizme	73
2.1.2.1. Davranışçılık	73
2.1.2.2. İşlevselcilik.....	75
2.1.2.3. Kompütasyonalizm.....	79
2.1.3. Temsilci Yaklaşım	84
2.1.4. Zihin-Beyin Özdeşliği Teorisi	88
2.2. Düalist Yaklaşımlar	95
2.2.1. Tözcü Düalizm.....	96
2.2.2. Özellik Düalizmi ve Türleri	99
2.2.2.1. İndirgemeci Olmayan Fizikalizm.....	99
2.2.2.2. Kuralsız Monizm.....	100
2.2.2.3. Belirimcilik.....	102
2.2.2.4. Biyolojik Natüralizm.....	103
2.2.2.5. Epifenomenalizm	105

2.2.3. Düalist Argümanların Değerlendirilmesi.....	105
2.2.3.1. Bilgi Argümanı.....	105
2.2.3.2. Zombi Argümanı.....	109
2.2.4. Düalist Yaklaşımlar İçin Genel Bir Sorun: Zihinsel Nedensellik Problemi.....	113
2.2.4.1. Bilinç Davranışa Neden Olur Mu?.....	113
2.2.4.2. Zihinsel Nedensellik Problemi.....	115
2.3. Sonuç.....	123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİNE ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM: PANPSİZİZM

3.1. Panpsişizm Nedir?	126
3.1.1. Panpsişizmin Tanımlanması	126
3.1.2. Panpsişizm ve Benzeri Yaklaşımlar	129
3.1.3. Geçmişten Günümüze Panpsişizm.....	137
3.2. Panpsişist Argümanlar.....	148
3.2.1. Köken Argümanı.....	148
3.2.2. Analoji Argümanı	157
3.2.3. İçkin Doğa Argümanı	167
3.3. Panpsişizme Yapılan İtirazların Değerlendirilmesi.....	180
3.3.1. Genel İtirazlar	180
3.3.2. Kombinasyon Problemi	185

SONUÇ	207
--------------------	------------

KAYNAKÇA.....	216
----------------------	------------

ÖZGEÇMİŞ	247
-----------------------	------------

KISALTMALAR LİSTESİ

akt.	Aktaran
bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Hz	Hertz
kg	Kilogram
OED	Oxford English Dictionary
vb.	Ve benzerleri
vd.	Ve devamı, Ve diğerleri
vs.	Ve saire
yy.	Yüzyıl

ÖZET

Çağdaş zihin felsefesinde tartışıldığı şekliyle bilinç problemi, *zor problem* olarak da bilinen beynin bilinci neden ve nasıl ortaya çıkardığı problemidir. Bilinç neden vardır ve beyinle nasıl bir ilişki içerisindedir? Başta materyalist ve düalist türleri olmak üzere bu sorulara vevap vermeye çalışan çeşitli metafizik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bunların indirgemeci olanları bilinci beyne indirgemekte (qualia problemi), indirgemeci olmayanları ise bilinçle beyin arasında nedensel bir bağ kurmakta (zihinsel nedensellik problemi) başarısız olduklarından fenomenal deneyimin varlığını açıklayamamaktadırlar. Panpsişizm hem indirgemecidir hem de değildir. Çünkü panpsişizmde insan bilincinin beyne indirgenebilmesi bilincin gerçekliğin temel bir unsuru olarak düşünülmesi koşuluna bağlanır; yani biyolojik düzeyde insani deneyimin ortaya çıkabilmesi için kimyasal ve fiziksel düzeylerde de deneyimsellik, dolayısıyla belli bir tür ve derecede bilinç var olmalıdır. Ne var ki, mikro düzeydeki deneyimlerin makro düzeydeki deneyimleri üretmekte nasıl bir rol oynayacağını açıklamak panpsişizm için problem olabilmektedir (kombinasyon problemi). Buna göre, bu çalışmada fizikalist ve monist bir yaklaşım olarak anlaşıldığında (çift-yön fizikalist pandeneyimcilik) panpsişizmin bilinç problemi karşısında diğerlerine kıyasla daha tercih edilir bir pozisyon olduğunu göstermeye çalıştık. İnsan bilincinin varlığının ancak maddenin kendinde deneyimsel olduğu kabul edildiğinde anlaşılır kılınabileceğini iddia ederek, zihinselliğin ve fizikselliğin yalnızca epistemolojik bir ikilik oluşturduğunu ileri sürdük. Bu görüşte bilinç ve beyin arasında nedensel bir ilişki olmadığından zihinsel nedensellik problemi ortadan kalkarken qualia probleminin kombinasyon problemine dönüştürmesiyle üstesinden gelinemez bir problem teorik bakımdan çözülebilir bir forma kavuşturulmaktadır. Bu temelde panpsişizmin benimsenmesi için iyi gerekçelere sahip olduğumuzu, tüm metafizik yaklaşımların artıları ve eksileri dikkate alındığında en iyi açıklamanın panpsişizm tarafından getirildiğini savunduk. Son olarak panpsişizmin kabulünün bilimsel ve etik açıdan bazı olumlu sonuçları olabileceğini örneklendirdik.

Anahtar Kelimeler: Bilinç Problemi, Zor Problem, Panpsişizm, Pandeneyimcilik, Kombinasyon Problemi

SUMMARY

PROBLEM OF CONSCIOUSNESS IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND: A DEFENCE OF PANPSYCHISM

Problem of consciousness as it is discussed in the contemporary philosophy of mind, also known as *the hard problem*, is the problem of why and how brain produces consciousness. Why there is consciousness at all and how it relates to brain? Various metaphysical approaches have advanced to answer these questions, most notably materialistic and dualistic ones. Among these approaches which are reductionists failed to reduce consciousness to brain (the problem of qualia) and others which are non-reductionists failed to establish a causal relation between consciousness and brain (the problem of mental causation). Panpsychism is both reductionist and non-reductionist. Because in panpsychism reducibility of human consciousness to brain is bound up with the condition of thinking consciousness as a fundamental element of reality; namely, to emerge human experience at the biological level, experientiality, hence consciousness in certain form and degree must be present at the chemical and physical levels. But explaining what role do micro experiences play to produce macro experiences can be a problem (the combination problem) for panpsychism. So, in this study we tried to show that when it is understood as a physicalistic and monistic approach (dual-aspect physicalist panexperientialism) panpsychism is more preferable position to face the problem of consciousness in comparison with others. We claimed that the existence of human consciousness can be made intelligible only if matter is accepted as experiential in and of itself and put forward the idea that mentality and physicality constitute a dualism only in an epistemological sense. In this view, for there is no causal relation between brain and consciousness the problem of mental causation goes away and with transforming the qualia problem to the combination problem, an insurmountable problem is restored to a theoretically tractable form. On this basis we argued that there are good reasons to embrace panpsychism and when we considered the pros and cons of all metaphysical approaches it is panpsychism which brings the best explanation. Finally we exemplified some of the scientifically and ethically favorable consequences of accepting panpsychism.

Keywords: Problem of Consciousness, The Hard Problem, Panpsychism, Panexperientialism, The Combination Problem

TEŞEKKÜR

Başlamak bitirmenin yarısıdır derler. Zorlu bir işe girişmenin verdiği stres ve üzerinize yüklediği sorumluluk bazen o işe başlamaya engel olabiliyor ve bu durumlarda size destek olacak kişilere ihtiyaç duyabiliyorsunuz. Sevgili eşim Sema'ya o ilk adımı atmamdaki güven verici sözlerinden ve doktora süreci boyunca desteğini eksik etmemesinden ötürü teşekkür ediyorum. Ayrıca saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Çetin Balanuye hocama şükran ve minnetlerimi sunuyorum. Onun yardım eli olmaksızın doktorayı devam ettirmem dahi mümkün olmazdı.



ÖNSÖZ

Bilinç, insan hayatının en değerli unsurudur. Bilinçli varlıklar olmamış olsaydık hissedeceğimiz bir şey de olmaz, bir makineden farkımız kalmazdı. Üzerinde yeterince düşündüğümüzde hisseden varlıklar oluşumuz ve hissettiklerimiz üzerine düşünebilmemiz karşısında şaşkınlığa düşmememiz olanaksızdır. Bu nasıl mümkün olabilir? Beyinlerle ilgili, onların bilinçli deneyimler üretmesini gerektiren şey nedir? Tezimizin konusu olan problem işte budur. Beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak üzere probleme felsefi bakımdan çeşitli şekillerde yaklaşılmıştır. Onlardan biri, bilincin gerçekliğin temelinde yer aldığını iddia eden panpsişizmdir. Son yıllarda popülerliği artan bu eski fakat ilk bakışta sıra dışı görünen yaklaşımın savunulmasının zor olduğunun farkındayız. Buna karşın hücreler, moleküller ve atomlar gibi mikro antitelerin bilinçli sayılabileceği düşüncesi doğrudan reddedilmeden bir imkân olarak bırakıldığında panpsişizmin konu hakkında söyleyecek çok şeyi olduğunun etkili bir şekilde ortaya konabileceğini düşünüyoruz. Panpsişizm gücünü bir bakıma diğer yaklaşımların zayıflığından almaktadır. Bundan dolayı geleneksel bir felsefi yöntem olarak öncelikle diğerlerini kabul edilemez kılan zayıflıklarını gösterdikten sonra panpsişizmi tercih etmemizi gerektirecek ilave sebepleri sıralayarak savunumuzu tamamladık. Buna göre, duygusal bir varsayım olarak “birer makine değiliz” sloganıyla yola çıkmadık, zira bir makine olmakta yanlış bir şey yoktur. Fakat araştırmamız bizi, özgür irade diye bir şeyin olmadığını kabul etmeye zorladığı gibi bir makine *olamayacağımız* sonucuna da götürdü. Nihayetinde çalışmamızın okuyucuyu bir panpsişist yapacağı, özellikle de bilinç problemi karşısındaki en iyi pozisyon olduğunu düşündüğümüz, mekanizmi ve özgür iradeyi aynı anda reddeden türden bir panpsişist yapacağı beklentisi içerisinde olmasak da en azından panpsişizmin benimsenmesi için sağlam gerekçeler olduğunun anlaşılmış olmasını umut ediyoruz.

Zihin felsefesi tartışmaları genellikle oldukça teknik sayılabilecek bir terminolojiyle, alana özgü bir vokabülerle yürütülmektedir. Bilinç problemi de bundan müstesna değildir. Tez çalışmamız fikir aşamasındayken yaptığımız araştırmalarda gözlemlediğimiz ülkemizdeki bu alana yönelik felsefi çalışma ve ilgi eksikliğinin bir sebebinin de söz konusu terminoloji ve vokabülere ilişkin yabancılık olduğunu düşündüğümüzden çalışmamızı adeta bir ders kitabı hazırlıyormuşçasına ele aldık ve yer yer ansiklopedik bir tarzda açıklamalarda bulunduk. Dolayısıyla tez metni bu alanda çalışan felsefecilerle birlikte felsefeyi farklı alanlarda icra eden diğer araştırmacılar ve genel felsefe okuyucusu da göz önünde tutularak kaleme alındı. Buna göre, çalışmamızın vaat ettiğini gerçekleştirebilmiş olmasının, yani panpsişizmi hak

ettiği gibi savunabilmiş olmasının yanında, gerek sonraki felsefi çalışmalara destek sağlayarak gerekse ilgili okuyucuya bilinç felsefesine aşinalık kazanmasında rehber olarak katkı sağlamış olmasını da şayet gerçekleştirebilmişsek, başarı kabul ediyoruz.

Özel olarak bilinç problemi tartışmaları genel olarak da zihin felsefesi, analitik filozoflarca yapılagelen, dolayısıyla analitik felsefe ekolünün yarattığı konu alanları oluştururlar. Buna göre, çalışmamız belli bir felsefi geleneğe ait görülecekse, bu analitik felsefe olmalıdır. Analitik felsefenin karakteristik özellikleri olan problem odaklı yaklaşım, kavramsal çözümleme ve adım adım argümantasyon gibi metodik anlayışların yanında sistematiklik ve açıklık gibi felsefi prensiplerin çalışmamıza yön verdiğini söylemek mümkündür. Tezimizde üzerine eğildiğimiz şey, bilimin konu ile ilgili söylediklerini de göz önünde bulundurarak probleme getirilen metafizik çözüm önerilerinin ve bunların başarısının karşılaştırılmalı bir analizidir. Problemin felsefi değerinin ne olduğu, tarihsel ve varoluşsal açıdan önemi, etiğe ve pratiğe olan yansımaları gibi daha çok kıta felsefesinden aşına olduğumuz ilgiler çalışmamızın odağında yer almamaktadır. Zihin kavramından söz edeceğiz fakat Hegel'i anmayacağız, deneyim kavramından bahsedeceğiz fakat Husserl'a değinmeyeceğiz, çünkü kavramların düşünce tarihi içindeki yerleri ve rollerinden ziyade problem bağlamında kullanış tarzlarıyla, problemle alakalı oldukları oranda veya tartışmaya sağladıkları katkı ölçüsünde ilgilenmekteyiz.

Bilimsel ve felsefi açıdan çokça tartışılan ve görüş bildirilen bir konu olması sebebiyle bilinç hakkında oldukça fazla sayıda teori üretilmiştir ve muhtemelen bu satırları yazarken de üretilmeye devam etmektedir. Elbette bu teorilerin hepsine çalışmada yer vermemiz ve yer verdiklerimize de aynı ihtimamı göstermemiz mümkün olmadı. Buna karşın genel bir sınıflandırma yapmak yoluyla inceleme fırsatı bulamadığımız görüşlerin yerleşeceği çerçeveyi oluşturmuş olduk. Sınıflandırmada ve kategorize etmede yaptığımız tercih ve bazı yorumlar eleştirilebilirse de müdafaa edilemez değildir. Nitekim benzeri tercih ve yorumlar felsefi literatürde bulunabilir. Nihayetinde panpsişizm doğrusa geriye hangi tür panpsişizmin doğru olduğu sorusu kalmaktadır. Bu noktada tüm panpisişist yaklaşımlara gerek ana metin içinde gerekse dipnotlarla değinmeye çalıştık. Dipnotları, bazen bilgilendirme, bazen de metinde söylenenlere derinlik katmak amacıyla kullandık. Son olarak, metin içi alıntılarda italikler tümüyle yazarlara aittir. Bunun dışında köşeli parantez ile verilen kelimeler veya ifadeler cümlelerin anlam bütünlüğünü sağlamak adına bizim tarafımızdan eklenmiştir. Ayrıca bazı alana özgü terimlerin ve birebir çevirisi yeterli görülmeyen kelimelerin ve ifadelerin geçtiği yerlerde o terim, kelime veya ifadelerin orijinal dilindeki karşılığı parantez içinde verilmiştir.

GİRİŞ

Bilimin gelecekte cevaplamayı umduğu sorulardan zorluk sırasına göre (basitten zora doğru) bir liste hazırlayacak olsaydık muhtemelen *bilinç* hakkındaki soru(lar) listenin sonunda yer alırdı. Bilinç nedir? Neden vardır? Nasıl oluşur? Bu sorular içimizden en akıllılarını dahi afallatmakta, anlağımıza meydan okumaktadır. Bir taraftan o bizim için son derece tanıdık; o, duyumsadığımız, hissettiğimiz, deneyimlediğimizdir. Öbür taraftan kavramsal kategorizasyonunu nasıl yapacağımızı, bilimsel bir anlayışa nasıl kavuşturacağımızı tam olarak bilemediğimiz şekilde bize yabancısıdır. Diğer tüm doğal fenomenler hakkındaki problemlerin çözümü konusunda bilimsel bir karamsarlık söz konusu değilken bilincin öznel doğasından (duyumlar, hisler, deneyimler birilerinin duyumları, hisleri, deneyimleridir) kaynaklı nevi şahsına münhasır özelliği bilinç probleminin belki de hiçbir zaman çözemeyeceğimiz türden bir problem olması ihtimalini karamsarlığa sebep olabilecek bir unsur olarak ortaya çıkarmaktadır. Beyin tarama tekniklerinin iyiden iyiye gelişmesiyle birlikte beynin daha yakından inceleme şansının elde edildiği 1970'lerden itibaren bilincin bilimsel açıdan ele alındığı yaklaşık elli yıllık bir süreçte önemli bir ilerleme kaydedilememesi de söz konusu karamsarlığı körüklemektedir. Kaldı ki, bilinçten önce, beynin enformasyonu nasıl sakladığı (hafıza) ve iste(n)diği zaman çağırabildiği, düşünme ediminin nasıl gerçekleştiği veya bedenin kontrolünün nasıl sağlandığı gibi anlaşılması ona kıyasla daha kolay görülen problemleri bile çözmekten çok uzağız. Bundan dolayı kimileri için bilinç bilimin nihai sınırı olarak görülebilmektedir. Belki de bu konuda düşünsel bir devrim yapacak bir Einstein'a ihtiyacımız vardır. Böyle bir olasılığı dışlamamakla birlikte kendisiyle baş edilmeye çalışılan şeyin gerektirdiği devrimin eğer mümkünse şimdiye kadar görülmedik bir boyutta olacağına da şüphe yoktur.

Bilinç, bilim için bir problem haline gelmesinden çok önce filozoflar tarafından *zihin-beden problemi* adı altında örtülü bir biçimde yüzyıllar boyu tartışılmıştı. Örtülü diyoruz, çünkü filozofların zihinle kastettikleri bilinçle tam olarak aynı şey değildir ve bilincin beyinden neden ve nasıl çıktığı problemi (zor problem) olan bilinç problemiyle zihnin bedenle nasıl etkileştiği problemi olan zihin-beden probleminin içerimleri farklıdır. Bir anlığına bilinç ile zihni birbirine eşitlesek bile ancak bilincin varlığına bir açıklama getirdikten sonra bedenle olan ilişkisini irdeleyebiliriz. Dolayısıyla bilinç problemi zihin-beden probleminden daha temeldir. Felsefe tarihinde böyle anlaşılmasının birinci sebebi bilinç kavramının geç ortaya çıkmasıysa (17. yy.) ikinci ve daha önemli sebebi, zihnin/bilincin, bedenden/beyinden ayrı, ondan farklı bir mahiyette olduğunun daha baştan kabul edilmesidir. Yine de felsefi açıdan bu

iki problem, biri için geliştirilen herhangi bir metafizik yaklaşımın diğerine de uygulanabilir olması anlamında birbiriyle örtüşürler. Aslında gerçekliğin doğasına ilişkin birer görüş olmalarına karşın gerçeklik hakkındaki düşüncelerimizin *zihinsel* ve *fiziksel* terimleriyle şekillenmesinden veya onlarla ifade edilebilir olmasından ötürü söz konusu problemlere doğrudan uygulanabilen bu yaklaşımlar temelde üçe ayrılırlar: Materyalizm, idealizm ve düalizm. Zihnin maddeye indirgenebileceğini (zihinsel fenomenlerin nihayetinde fiziksel fenomenler olduğunu) söyleyen yaklaşım, maddenin zihne indirgenebileceğini (fiziksel fenomenlerin nihayetinde zihinsel fenomenler olduğunu) söyleyen yaklaşım ve ne zihnin maddeye ne de maddenin zihne indirgenebileceğini (zihinsel fenomenlerin ve fiziksel fenomenlerin birbirinden ontolojik bakımından farklı olduğunu) söyleyen yaklaşım. Ayrıca bu yaklaşımlar kendi içlerinde de zihin-beden, bilinç-beyin ilişkisini yorumlama biçimlerine göre çeşitli türlere ayrılmaktadırlar. Şayet zihnin/bilincin ontolojik olarak temel olduğu iddiasının idealizmin teziyle bağdaştığı kabul edilecek olursa idealist yaklaşımlar altına alınabilecek *panpsişizm* bu türlerden çalışmamızda savunmaya gayret edeceğimiz birisini oluşturmaktadır. Panpsişizm, bilinç problemine uygulandığında, insan bilincinin hücrel (nöral) bilinçlerin varlığı dolayısıyla var olduğunu, onların da varlığını kendilerinden daha alt seviyede bulunan bilinçlerin (örneğin moleküler veya atomik bilinçlerin) varlığına borçlu olduklarını, fakat en nihayetinde, yani fiziğin en temeline inildiğinde madde/enerjinin nasıl bir formda olursa olsun bilinç içermesi gerektiğini, böylece bilincin epistemolojik ve metafizik olarak indirgenebileceğini ancak ontolojik olarak indirgenemeyeceğini ileri süren bir yaklaşımdır. Panpsişizm ülkemizde pek bilinen bir yaklaşım değildir. Bunu, oldukça soylu bir geçmişi olan bu görüşün, bugüne kadar akademik bir ilgiye mazhar olamayışından anlayabiliriz. Aslına bakılırsa bu ilgisizlik panpsişizmle sınırlı kalmamakta aynı zamanda bilinç problemini de kapsamaktadır. Zira yaptığımız çalışma bu konuda yazılmış ilk doktora tezi niteliği taşımaktadır¹. Buna göre, çalışmamızın birinci amacı, panpsişist yaklaşımı materyalizme, düalizme ve bunların çeşitlemelerine karşı savunmak ise, bir diğer amacı da ülkemizde bu konu üzerine doktora seviyesindeki çalışma eksikliğini bir nebze olsun gidermek ve ileri çalışmalara ışık tutmaktır. Hem çağdaş zihin felsefesinin kalbinde yatan bir mesele olmasından hem de bu mesele hakkındaki felsefi tavrımızın pratik hayatımıza doğrudan yansıyacak kadar önemli olmasından ötürü bilinç probleminin bize üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir çalışma alanı sunduğunu düşünüyoruz.²

¹ Ulusal Tez Merkezi verileri dikkate alınmıştır.

² Bilinç ve bilinç problemi hakkında şu ana dek yayınlanmış akademik olmayan fakat bilimselliği gözetken görebildiğimiz kadarıyla iki çalışma mevcut: Tevfik Alıcı'nın *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* ve Saffet Murat Tura'nın *Zor Problem: Bilinç* adlı kitapları. Yetersiz olsa da bu çalışmalar en azından meseleye duyulan ilginin yavaş yavaş başlamış olduğunu görmemiz açısından sevindiricidir.

Metafizik teorilerin epistemik kesinlikten uzak oluşlarını ve dünya genelinde kabul gören fikirlerin matematiksel ve deneysel altyapıya sahip bilim kanadından sağlandığını göz önüne aldığımızda bilinç problemi karşısında geliştirilen metafizik yaklaşımların değerini belirleyecek tek sorunun “Doğru olma ihtimali en yüksek olan hangisidir?” olacağını söyleyebiliriz. Bir metafizik yaklaşımın veya görüşün başka birine kıyasla doğru olma ihtimalini artıran bazı faktörlerden, teorik erdemlerden söz edilebilir. Örneğin, ileri sürülen görüşün, incelenen konu hakkında elde edilmiş bulgularla, bilimin o konuyla dolaylı olarak ilgili olan bilgi birikimiyle ve reddi kabul edilemez sonuçlar doğuran olgularla uyumlu olması (genel tutarlılığı), problemin konusu olan fenomeni açıklamak üzere koyutladığı şeylerde ve meseleyi daha da karmaşık hale getirecek varsayımlarında olabildiğince tutumlu olması (basitliği), konuyla ilgili sürpriz veya gizemli görünen olguları doğallaştırması, daha fazla olguya açıklama getirmesi ve problemleri çoğaltmaması (açıklayıcı gücü) ve elbette analitik açıdan sıkı bir şekilde örülmüş olup çelişkiler veya tuhaflıklar barındırmaması (içsel tutarlılığı) beklenir. Bu tip teorik erdemler baz alınarak hangi yaklaşımın söz konusu fenomene dair en iyi açıklamayı verdiği araştırılabilir. Buna göre, bu çalışmada bilinç probleminin çözümüne yönelik en iyi açıklamayı getirenin, dolayısıyla doğru olma ihtimali en yüksek olan metafizik yaklaşımın panpsişizm olduğunu iddia edeceğiz. Bunu yaparken ilkin panpsişizmi panpsişizm dışı görüşlere karşı, sonrasında ise belli bir panpsişist görüşü (oluşumsal belirimci pandeneyimcilik) diğer panpsişist görüşlere karşı savunacağız. Bu doğrultuda üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde problemle ilgili kavram haritasını ortaya çıkaracak şekilde, bilincin hangi anlamlarda kullanılageldiğini, özelliklerini, yarattığı problemin hangi biçimlerde görünür olduğunu ve bilincin anlaşıldığı mevcut felsefi/metafizik yaklaşımları detaylıca açıklayacağız. Böylece hem diğer iki bölümde gerçekleştireceğimiz felsefi tartışmalar için hazırlığımızı yapmış hem de kendi pozisyonumuzu üzerine bina edeceğimiz zemini oluşturmuş olacağız. İkinci bölümde en çok benimsenen anlayışlar olarak materyalist ve düalist teorileri konu edineceğiz. Materyalizm bilincin tümüyle davranışsal, işlevsel veya temsili yollarla açıklanabileceğini, bir realite olarak alındığında bilincin beyin süreçlerinden başka bir şey olmadığını iddia ederken, düalizm bilincin beyin üzerinde etkisi olabilecek şekilde ondan ayrı olduğunu söyler. Fakat bizce iki yaklaşım da içinden çıkılması güç sorunlarla yüz yüze gelmektedir. Materyalizm için en büyük sorun, öznel deneyimlerin, fenomenal hislerin varlığına bir açıklama getirememesi (qualia problemi), düalizm için en büyük sorunsal bilincin beyni/bedeni etkileyebildiğini ikna edici bir biçimde ortaya koyamayışıdır (zihinsel nedensellik problemi). Üçüncü bölümde benimsediğimiz panpsişist anlayışın materyalizm gibi monist ve fizikalist olmakla fakat

ondan ve düalizmden farklı olarak maddeye/enerjiye deneyimsel bir yön tayin etmekle her iki yaklaşımın kusurlarını aşabilen bir anlayış olabileceğini göstermeye çalışacağız. *Çift yön (dual aspect) fizikalist pandeneyimcilik* adını vereceğimiz bu anlayışta düalizmin aksine fiziksel ve zihinsel fenomenler iki ayrı ontolojik gerçekliğe işaret etmezler. Zihinsel fenomenler gerçekte fiziksel fenomenlerdir. Beyin aktivitesi bizatihi bilinci oluşturur; yani bilinç beyne indirgenebilir (metafizik indirgeme). Ancak materyalizmin aksine fiziksel gerçeklik kendinde deneyimseldir veya bilinçlidir. Başka bir deyişle, madde, algının nesnesi olarak fiziksel, deneyimin öznesi olarak zihinseldir; yani iki farklı yönüyle bilinen tek bir gerçeklik söz konusudur ve bu gerçeklik en temelde deneyimseldir (ontolojik indirgenemezlik). Panpsişizmin veya pandeneyimciliğin bu kabulü materyalizmin ve düalizmin aksine bilincin/deneyimin bilinçli/deneyimsel olmayandan çıkamayacağı düşüncesine dayanır. Geliştirdiğimiz anlayış zihinsel nedensellik probleminden bilincin beyni etkileyebilen bir fenomen olmadığını ileri sürerek kurtulurken, qualia problemini, diğer panpsişist görüşlerde olduğu gibi, kimilerine göre aynı derecede zorlu başka bir problem olan *kombinasyon problemine* dönüştürür. Panpsişizm, bilinci fiziğin nihai seviyesine dek indirerek insan bilincinin varlığını, ne kadar belirsiz de olsa, bilinçli hallerin evrenin kuruluşundan beri var olmasına, eş deyişle, varlığa içkin oluşuna bağlayarak neden ortaya çıktığı sorusunu cevaplarken, bir başka soruyla, insan bilincinin daha alt seviyedeki bilinçlerin birleşimiyle (örneğin hücre bilinçlerinden) nasıl oluştuğu sorusuyla muhatap olur. Göreceğimiz gibi, bu problem panpsişizm için sanıldığı kadar tehditkâr değildir. Buna göre, öncelikle panpsişizmin kombinasyon problemine cevap veremese dahi materyalizm, düalizm ve diğer görüşlere kıyasla daha tercih edilir bir pozisyon olduğunu (bilinci metafizik açıdan onlardan daha iyi açıkladığını), daha sonra da söz konusu probleme panpsişist bir ontoloji içerisinde makul bir karşılık verilebileceğini göstererek savunacağız. Böylece panpsişizmi sadece formel haliyle savunmakla kalmayıp kombinasyon problemine getirdiğimiz çözüm önerisiyle pozitif bir teori de ortaya koyarak ona özgün bir içerik kazandırmış olacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİNÇ VE BİLİNÇ PROBLEMİ

1.1. Bilinç Kavramının Analizi

1.1.1. Kavramın Etimolojisi ve Ortaya Çıkışı

İngilizcede bilinç sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan *consciousness* sözcüğünün atası, Türkçemizde “vicdan” anlamına gelen *conscience* sözcüğüdür. “Doğru ve yanlış bilinci” diyebileceğimiz bu sözcüğün kendisinden türediği Latince *conscio* fiili (con-birlikte, scio-biliyorum), bilginin paylaşılmasını, birlikte bilmeyi anlatır³. Kişi, bilgiyi bir başkasıyla paylaşabildiği gibi kendisiyle de paylaşabilir. Bu paylaşma, kişinin kendi düşüncelerinin ve eylemlerinin öz denetime açık olmasından, başka bir deyişle, bildiğini bilmesinden veya yaptığı üzerine düşünebilmesinden (refleksiyon) başka bir şekilde gerçekleşmez. Dolayısıyla *consciousness* sözcüğü, benin (*self*) varlığını imlediğinden, yani bilen ve bilineni ayırdığından ikici (düalist) bir sözcüktür.

Türkçemizde ise *bilinç* sözcüğünün “bil” kökünden türetilen bir isim olduğu ve temelde bilmeyi ihtiva eden bir anlamla kullanıldığı açıktır (Eyüboğlu, 1988: 44). Buna göre, bir şeyin bilincinde olduğumuzu söylediğimizde o şey hakkında bilgi sahibi olduğumuzu ya da bir şeyi bilinçli olarak yaptığımızı söylediğimizde o şeyi bilerek yaptığımızı ifade etmiş oluruz. Bilinç sözcüğünün eş anlamlısı olan daha eski *şuur* sözcüğü de bilmek fiiliyle ilişkilidir fakat bilinç sözcüğünden semantik bakımdan daha güçlü bir sözcüktür⁴. Diğer dillerde de Türkçedeki bilinç sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan kelimelerde yine bu bilme ediminin kelimelerin anlamını belirleyici olduğunu görüyoruz (Zeman, 2004: 57-8). Bununla birlikte, buradaki bilme ile kastedilenin bilişsel bir beceriden çok bir *farkında olma haline* ilişkin olduğunu belirtmek gerekir.

Consciousness sözcüğünün etimolojik olarak Latince kökenli olduğu göz önüne alındığında Batı felsefesinin temeli olan Antik Yunan düşüncesinde bu sözcüğü tam olarak karşılayan bir sözcüğün olmaması doğal karşılanabilir. Ne var ki, böyle bir sözcük olmadığı gibi, bilinç sözcüğüyle anlatmaya çalıştığımız şeyin belli bir yönüne vurgu yapan her Yunan teriminin bilinç sözcüğünden ayrı bir de anlamı vardır (Carpenter, 2007: 29)⁵. Dolayısıyla kavramın yokluğunda modern bilinç tartışmalarını yerleştirecek bir bağlamı Antik Yunan

³ OED, *conscious* maddesi. Detaylı bir analiz için bk. Lewis, 1967: 181-213.

⁴ Şuur sözcüğü şa’r (kıl, tüy) kökünden türemedir. Bir konuyu kılı kırk yararcasına, enine boyuna bilmek, kıl gibi ince nesneleri görüp tanımak gibi anlamlara gelmektedir (Eyüboğlu, 1988: 309).

⁵ Antik Yunan dilinde bilinç sözcüğüne içerik bakımından en yakın olarak görülebilecek kelime, “psikoloji” sözcüğünün de atası olan ve özünde “canlılık ilkesi” anlamına gelen *psukhedir*. bk. Peters, 2004: 321.

düşüncesinde bulmak hayli zorlaşmaktadır. Sadece Antik Yunan dünyasında da değil, 17. yüzyıla kadar *consciousness* sözcüğü henüz kendi başına ele alınıp inceleme konusu yapılacak bir kavram olarak görülüyordu. *Oxford İngilizce Sözlüğü* sözcüğün felsefi anlamda ilk kullanılışını teolog ve filozof Ralph Cudworth'un (1617-88) *True Intellectual System of the Universe* (1678) adlı eserine atfetmektedir⁶. Cudworth sonrası 18. yüzyılda bilinç üzerine yoğunlaşan birkaç çalışma ortaya çıkmışsa da⁷ kavrama ve fenomenin kendisine gereken ilgiyi gösteren psikoloji biliminin kurucularından biri olan William James (1842-1910) olmuştur denilebilir. Elbette bu, Thomas Hobbes (1588-1679), René Descartes (1596-1650) ve Baruch Spinoza (1632-1677) gibi filozofların bilinç hakkında hiç düşünmedikleri anlamına gelmiyor⁸. Ne var ki, onlar bilinci ayrı bir olgu olarak düşünmekten ziyade “zihin” genel kategorisi altında ele almışlardır. Günümüzde de bu yaklaşım varlığını sürdürmekte, bilinç ve zihin arasında çoğu zaman gereken ayrımlar yapılmamaktadır. Gereken ayrımlar yapılmadığında da zaten anlam bakımından üzerinde fikir birliğine varılması oldukça güç olan bir kavram daha da belirsiz hale gelebilmektedir.

1.1.2. Kavramın Genel-Geçer Anlamları⁹

1.1.2.1. Uyanıklık Anlamında Bilinç

Bilinç kavramı günlük dilde çeşitli anlamlar ifade edecek ve farklı zihinsel halleri belirtecek şekilde kullanılabilir. Bu anlamlardan en yaygın olarak kullanılanlardan biri *uyanıklık* anlamıdır. Giulio Tononi'nin (2008: 216) sözleri bu anlamı örnekler: “Herkes bilincin ne olduğunu biliyor: O, her gece rüyasız bir uykuya daldığımızda kaybolan ve uyandığımızda veya rüya gördüğümüzde yeniden ortaya çıkan şeydir¹⁰.” Rüyasız uyku dışında diğer uyanık olmama halleri olarak da baygınlık, koma ve çoğu anestezi durumunu sıralayabiliriz. Bu tür olumsuz hallerden çıkan kişiler için genellikle “bilinci yerine geldi” veya “uyandı” denilir. Bununla, kişinin duyumsamaya, hissetmeye başladığı veya uyaranlara cevap verir hale geldiği anlatılmak istenir. Bu gibi durumlarda, bilinçliliğin ölçütü olarak kişinin davranışları ve bedensel tepkileri alınır. Ne var ki, tipik insan davranışları sergilemelerine rağmen örneğin uyurgezerlerin bilinçli olduklarını söylemekte isteksiz olabiliriz. Aynı şekilde “uyanık bilinçsizlik” veya “farkındalığın olmadığı uyanıklık” olarak

⁶ bk. OED, *consciousness* maddesi.

⁷ Bu çalışmaların kısa bir görünümü için bk. Heinämaa vd., 2007: 6-10.

⁸ Bir idea olarak bilincin tarihsel gelişimi için bk. Marciniak, 2006.

⁹ Burada genel-geçer (*common sense*) anlamlar ile kastedilen herhangi bir kavramın araştırma ve inceleme sonucu ulaşılması muhtemel analitik tanımından önce sezgisel olarak söz konusu kavram hakkında sahip olunan ve sık karşılaşılan anlamlarıdır. Dikkat edilmesi gereken nokta, bir kavramın analiz neticesinde elde edilen anlamının genel-geçer anlamından farklı olmak zorunda olmadığıdır.

¹⁰ Ayrıca bk. Searle, 1998: 40-1; Edelman, 2004: 4. David Papineau da (2000: 5) aynı açıklamayı tersten yapar: “Bilinç, rüyasız bir uykudayken veya genel anestezi altındayken kaybettiğimiz şeydir.”

da bilinen bitkisel hayat durumlarında, uyku-uyanıklık döngüsünü düzenleyen ve birtakım temel bedensel fonksiyonları yerine getiren beyin yapılarının zarar görmemiş olmasından ötürü normal bilinçlilik hallerine benzeyen davranışlar gözlenebilir (Jennett, 2002: 8-19; Zeman, 2004: 177). Bu durumdaki kişiler tıbbi olarak uyanık fakat bilinçsiz sayılırlar. Buna göre bitkisel hayat ölçütlerinin ne olduğu¹¹ ve bitkisel hayatın zorunlulukla bilinçsiz olup olmadığı tartışmalı olsa da¹² vakaların geneli göz önüne alındığında uyanık olmayı bilinçli olmaya eşitlemek zor görünmektedir.

Bilinçten yoksun bir uyku halinin varlığının dahi tartışma götürmesi bu eşitlemeyi daha da zorlaştırmaktadır. Derin ve rüyasız uykunun da bir bilinç türü olduğunu savunanların başında gelen Evan Thompson'a göre (2015: 231-57), derin bir uykudan uyandıktan sonra az önce uyuyor olduğumuza ve uykumuzun niteliğine dair (huzurlu, stresli, vs.) bir düşünceye veya bir farkındalığa sahibizdir. Sahip olduğumuz bu farkındalık, hafızamızın sonrasında belli bir hayat hikayesini kendisine ilâştireceği bir benin farkındalığından ziyade uyanmanın hemen ardından yaşanan salt var olma hissinin doğurduğu bir farkındalıktır. Thompson, fenomenologların "ön-refleksif öz-farkındalık" dedikleri bu asgari farkındalığın uyku sürecinin uyanma anının ilk hayatta olma deneyimine taşıdığı bir bilinçten (saklı veya tutucu bilinç) kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre, uyku sürecine ait belirli hatıralara sahip olmayışımız sürecin tümüyle bilinçten yoksun olduğu anlamına gelmez. Nitekim bazı anestezi durumlarında da hasta operasyon sırasında bilinçli olmasına rağmen operasyon sonrası bunu reddedebilmektedir (Alkire vd, 2008). Thompson'un Hint felsefi geleneğinden de faydalanarak geliştirdiği bu yaklaşım daha fazla bilimsel veriye ihtiyaç duymakla birlikte, uyku biliminin eldeki verileri de rüyasız uykunun bilinç içermediğini kesin olarak ispatlamamaktadır (Windt vd., 2016; Nunn, 1996: 18-9).

1.1.2.2. Farkındalık Anlamında Bilinç

Bilincin "farkındalık" anlamı, çoğu yazar, düşünür ve bilim adamı tarafından gerek örtülü gerekse açık olarak birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılabilmektedir. Hatta kabaca söylersek farkındalık anlamının bilincin esas anlamı olduğunu göstermeye çalışan teorilerden bile bahsetmek mümkündür. Fakat öncelikle farkındalığın iki şekilde anlaşılabileceğini belirtmek gerekiyor. Birincisi, kişinin çevresinin, içinde bulunduğu dünyanın, etkileştiği nesnelerin farkında ya da bilincinde olması, ikincisi ise, kişinin deneyiminin öznesi olarak

¹¹ bk. Jennett, 2002: 11-3.

¹² *Science* dergisinde yayınlanan bir makaleye göre, bitkisel hayat teşhisi konulması için gereken tüm klinik ölçütleri karşılamasına rağmen belli bir beyin tarama tekniği (fMRI) kullanılarak elde edilen sonuçlardan yola çıkarak bir hastanın sözel iletileri anladığı, onlara cevap verdiği ve araştırmacılar ile iş birliği yaptığı tespit edilmiş ve bu durum hastanın kendisinin ve çevresinin farkında olduğuna yorumlanmıştır (Owen vd., 2006).

kendisinin farkında ya da bilincinde olmasıdır. Sözü ettiğimiz teoriler (üst-seviye bilinç teorileri) daha çok bu ikinci anlamla ilgilenirler. Burada doğal olarak ortaya çıkan soru, birincisinin ikincisini gerektirip gerektirmediğidir. Yani herhangi bir şeyin farkında olduğumuzda aynı zamanda o şeyin farkında olduğumuzun da farkında mıyızdır? Başka bir deyişle, bilinç, basitçe farkındalık ise, her bilinç aynı zamanda bir öz-bilinç (self-consciousness) midir? Bilinç ve öz-bilinç arasında sıkı bir bağ olduğunu ileri süren temelde iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir: Üst-seviye (higher-order) yaklaşımlar ve fenomenolojik yaklaşım.

Üst-seviye bilinç yaklaşımları çeşitli şekillerde gelebilmektedir (Revonsuo, 2010: 187-89; Gennaro, 2004a: 1-4; Prinz, 2012: 22). Bununla birlikte, tüm üst-seviye yaklaşımlar, bilincin ilk-seviye (first-order) haller ile üst-seviye haller arasındaki ilişkiden doğduğu yönünde hemfikirdirler. Buna göre, ilk-seviye bir zihinsel hal (herhangi bir duyum veya algı) ancak başka bir üst-seviye zihinsel hal tarafından algılanarak veya düşünülerek temsil edildiğinde bilinçli olabilir. Örneğin, bir yemeğin tadına baktığımızda, tadın bilincinde olmamız için tatma duyusunun farkındalığının üst-seviye zihinsel bir düşünce tarafından yaratılması (yemek lezizmiş, tuzluymuş, fazla pişmiş, vb.) gerekir. Aksi takdirde tadın bilincinde olduğumuzu söyleyemeyiz. Başka bir deyişle, yemeğin tadının farkında/bilincinde olabilmemiz, yemek yiyor oluşumuza dair öz-farkındalığımızın varlığına bağlıdır. “Böyle bir öz-farkındalık, bir organizmanın fenomenal hislerin öznesi olabilmesi için kavramsal olarak zorunlu bir koşuldur” (Carruthers 1996: 152). Buna göre, üst-seviye yaklaşımlar için her bilinç aynı zamanda bir öz-bilinçtir. Üst-seviye yaklaşımlara çeşitli itirazlar yapılmıştır (Gennaro, 2004a: 5-9; Carruthers, 2016). Burada bunlardan belki de ilk akla geleni olabilecek ciddi bir itirazı ele almamız yeterli olacaktır. Sezgisel olarak bazı hayvanların ve bebeklerin bilinçli olduklarını kabul etmeye eğilimliyizdir. Bir bebeğin büyümesini izleme şansı bulan her kişi, zihinsel açıdan ne kadar aktif olduklarını, nesneleri ve kişileri hatırlayabildiklerini, aşına oldukları nesnelerde ve kişilerde gördükleri küçük değişiklikleri dahi fark edebildiklerini, dolayısıyla bir nesnenin veya kişinin öncesi ve sonrasını karşılaştırabildiklerini, ebeveynlerinin yaptıkları jestleri anlayabildiklerini, işaret dili kullanarak iletişim kurabildiklerini, vb. bilirler. Hatta tartışmalı da olsa, 5 aylık bebeklerle yapılan bir araştırma onların basit toplama ve çıkarma işlemlerini bile yapabildiklerini göstermektedir (Wynn, 1992). Aynı şekilde, bazı gelişmiş hayvanların, özellikle de eğitilmiş olanların bilişsel anlamda gelişmiş sayılabilecek beceriler sergiledikleri bilinmektedir. Sadece bilişsel de değil. Örneğin, evcil bir kedi veya köpek, sahibiyle karşılıklı sempatiye ve ilgiye dayalı o kadar yakın bir ilişkiye girer ki, çoğu zaman bu ilişkiyi kişiler dostluk olarak

adlandırırılar. John Searle’ün (1994: 207) kendi köpeği için söylediği gibi: “Neden köpeğim Ludwig Wittgenstein’in bilinçli olduğundan eminim? Neden o da benim bilinçli olduğumdan emin? [Çünkü] birbirimizi o kadar uzunca bir süredir tanıyoruz ki şüpheyeye yer kalmıyor.” O halde bebeklerin ve hayvanların (en azından gelişmiş memelilerin) bilinçli olmadıklarını söylemek için sağlam gerekçelere ihtiyacımız olduğu açıktır. Bebekler ve hayvanlar şüphesiz çevrelerinde ne olup bittiğinin farkındalar, fakat kendilerinde ne olup bittiğinin farkındalar mı? Nasıl ki sezgisel olarak onların farkında ve bilinçli olduklarını kabul etmeye eğilimliyse öz-farkındalığa ve öz-bilince sahip olmadıkları noktasında da aynı eğilime sahibiz. Onların hissettiklerini, arzuladıklarını, belli bir ölçüde düşünebildiklerini ve deneyimleri uyarınca davrandıklarını kabul edebiliriz, fakat kendilerini deneyimlerinin öznesi olarak gördüklerini, eylemleri ve hissettikleri üzerine düşünebildiklerini, özellikle de kendilerine hangi zihinsel hal içerisinde olduklarını bildirecek üst-seviye düşüncelere veya algılara sahip olduklarını kabul etmek oldukça güçtür¹³.

Fenomenolojik yaklaşım, öz-farkındalığın bilinçli deneyim için zorunlu olduğu noktasında üst-seviye yaklaşımlarla aynı görüştedir, fakat öz-farkındalığın niteliği konusunda onlardan ayrılır:

Üst-seviye teorilerin tersine, fenomenolojistler, bir şeyi bilinçli olarak deneyimlediğim anda hazır bulunan öz-bilincin bir çeşit refleksiyon, içebakış veya üst-seviye gözetleme olarak anlaşılmasını kesin olarak reddederler. [Öz-bilinç], ilave bir zihinsel halden ziyade birincil deneyimin içsel bir özelliği olarak anlaşılmalıdır (Zahavi ve Gallagher, 2012: 59).

Bu niteliğinden ötürü söz konusu öz-bilinç “ön-refleksif” olarak adlandırılır. Bununla, öznenin kendi deneyiminden onu nesnesi yapacak şekilde farklılaşmamakla birlikte, deneyiminin öznesi olduğunu fark etmesine mâni olacak şekilde de onunla bir olmadığı anlatılmak istenir. Bu görüşte, üst-seviye veya refleksif düşünce ilk-seviye deneyimi yaratmaz, fakat odağa alır veya ifşa eder. Fenomenolojistlerin bu manevrayla üst-seviye yaklaşımların içine düştüklerini düşündükleri özne-nesne ikiliğinden kurtulmaya çalıştıkları açıktır. Ne var ki, bu konuda ne kadar başarılı oldukları şüphelidir. Zira öncelikle onlar bilinçli deneyimin ön-refleksif öz-bilinç içerdiğini söylemekle, aslında, deneyimin öznel olduğunu, deneyimin olduğu yerde bir deneyimleyen de olması gerektiğini belirtmekten başka bir şey yapmış olmuyorlar. Bu bariz olanın belirtilmesi, bilinç ve öz-bilinç arasındaki ilişkiye, bilinçli deneyimin öz-bilinç ile nasıl bir arada bulunduğu dair bize yeni bir şey söylemiyor. Kaldı ki, ön-refleksif nitelemesinin boş bir nosyon olmadığını kabul etsek bile,

¹³ Burada basitçe “kendini tanıma” anlamında bir öz-bilinçten bahsetmediğimiz anlaşılmalı. Bu anlamıyla öz-bilinç, Michael Lewis’in (1994: 23) “ben fikri (*idea of me*)” dediği ve standart ayna testi (Gallup, 1970) baz alındığında bebeklerde 15-18 ay civarlarında, hayvanlarda ise özellikle gelişmiş maymunlarda (şempanze, goril ve orangutan) görülen daha zayıf türde bir öz-bilinçtir.

öz-bilincin her zaman ön-refleksif modda olmayacağını, deneyimi odağa aldığı refleksif modda özne-nesne ikiliğinin yeniden ortaya çıkacağını ileri sürebiliriz. Özne-nesne, bilen-bilinen ikiliğinden kavramsal düzeyde kurtulmak mümkün görünmese de bu görünür ikiliğin ontolojik olarak bir gerçekliğinin olmadığına dair bir açıklamayı arzu edebiliriz. Şüphesiz böyle bir açıklama da öz-bilinci deneyime entegre etmekten daha fazlasını gerektirmektedir.

Şimdiye kadar farkındalığın bilinçle aynı şey olduğunu varsayıp farkındalık/bilinç ile öz-farkındalık/öz-bilinç arasındaki ilişkiye odaklandık. Peki ama, gerçekten de farkındalık bilinçle aynı şey midir? Şayet aynı olmadıklarını göstermek istiyorsak farkındalığın var olup bilincin olmadığı ya da bilincin var olup farkındalığın olmadığı bir durumu örnek vermemiz gerekecektir. Bilinçli olmayan farkındalık (*non-conscious awareness*) mümkün müdür? Bazı nöropsikolojik kusurlar bunun mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu vakalardan en ünlüsü Lawrence Weiskrantz'ın (1974) öncülüğünde keşfedilen ve “körgörü” olarak adlandırılan fenomendir. Bu rahatsızlığa sahip kişilerde beynin arka tarafında bulunan ve görsel dünyanın haritasını içeren birincil görme korteksi (V1) hasar görmüş durumdadır. Hasar ne kadar büyükse hasar gören bölgenin karşılığı olan görsel alanda o oranda körlük (skotom) oluşur. Buna göre, kişinin beyninin sağ yarıküresinde yer alan V1 tümüyle hasar görürse görüş alanının sol tarafı tamamen kararmaktadır. Böyle bir durumdaki kişinin görüş alanının kör olan bölgesinde ona bir nesne veya bir resim gösterirseniz görmediğini söyleyecektir. Fakat ilginç olan, söz konusu kişiye kör bölgesinde bir nesne olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde veya kendisine sunulan nesnenin konumu, hareket yönü, basit şekli sorulduğunda ve tahminde bulunması istendiğinde büyük oranda doğru cevap verecektir (Fish, 2010: 63; Revonsuo, 2010: 119-121). Örneğin, Weiskrantz, D. B. adlı körgörü hastasıyla yaptığı testte (1986, 1997) içi farklı açılarda siyah-beyaz şeritlerle doldurulmuş çember şekillerini hastanın kör bölgesine sunmuş ve şeritlerin dikeyliği-yataylığı hakkında ona sorular yöneltmiştir. D. B. görmediğini söylese de tahmin etmeye zorlanmış ve çoğu kez doğru cevabı vermiştir. Benzeri testler başka körgörü hastalarıyla da tekrarlanmış ve benzeri sonuçlar elde edilmiştir. Hasta uyararı göremese de beyin bir şekilde uyarana ait çeşitli bilgileri (mevcudiyet, yön, hareket, parlaklık, vs.) kodlamakta ve hastayı sorular karşısında belli tercihlere itmektedir. Körgörü, gerçekliğinden felsefi sonuçlarına, farklı şekillerde yorumlanmıştır (Blackmore, 2004: 263-70). Bizce körgörü, bilinçli deneyimin olmadığı – ki körgörü durumunda bu görsel bilinçtir – fakat sınırlı da olsa farkındalığın olduğu bir durum olarak yorumlanabilir. Nitekim bu yorum Weiskrantz'ın bulgularıyla da çelişmemektedir¹⁴. Ayrıca körgörünün yanında diğer benzeri

¹⁴ Weiskrantz (1986: 166, x), körgörünün *farkındalıklı* ve *farkındalısız* olmak üzere iki modda olabileceğini ileri sürer. Basitleştirirsek, 1. tip körgörü “farkındalığın olmadığı görsel kapasite” olarak, 2. tip körgörü ise “görmenin yokluğunda farkındalık” olarak tanımladığını söyleyebiliriz.

nöropsikolojik kusurlar da bu minvalde yorumlanmaya elverişlidir¹⁵. Böyle yorumlandığında bilinç ve farkındalık eş anlamlı terimler olmaktan çıkacak, ikisi arasında ince bir fark oluşacaktır. Peki, farkındalığın olmadığı fakat bilinçli olduğumuz durumlardan bahsedebilir miyiz? Bunu söylemek zordur. Fakat günlük yaşantımızda bilinçli olmamıza rağmen farkında olmadığımız birçok şeyden bahsedebiliyoruz. Örneğin, dersin anlatımına kendini kaptıran bir öğretmen çalan zilin farkında olmadığını söyleyebilir. Ancak bu anlamıyla farkındalık daha çok “dikkat” terimiyle ilişkilidir.

1.1.2.3. Dikkat Anlamında Bilinç

Aracımızla uzun bir yolculuğa çıktığımızda bazı zamanlar yolculuğumuz sırasında zihnimiz türlü düşüncelerle o kadar meşgul olur ki yolculuğun bitiminde veya belli bir noktada o noktaya nasıl geldiğimize dair bir sürüş deneyimi yaşamamışız gibi hissedebiliriz. Birçok ışıktaki durmamıza, araç sollamamıza veya trafik tabelası görmemize rağmen sanki otomatik pilotta gelmişiz gibi sürüşe dair hiçbir şey hatırlamayız. Bu klasik örnek bilincin dikkatten ibaret olduğunu ya da dikkatin bilinç için temel olduğunu gösterir mi? Dikkati üst-seviye bir düşünce olarak gören bazılarına göre, bu örnek, bilinçli olmayan deneyimin mümkün olduğunu gösterir (Carruthers, 1989: 258). Bazılarına göreyse, tüm anlamlarıyla olmasa da en önemli anlamıyla bilincin yokluğuna işaret eder (Armstrong, 1997: 723)¹⁶. Belki de bu örnek yeterince genelleştirilebilir olmadığından – herkes böyle bir sürüş deneyimi yaşamamış olabilir – tartışılmaya gerek görülmeden reddedilebilir. Ne var ki, dikkat ve bilinç arasındaki yakın ilişkiyi açık eden ve sıkça karşılaşılan başka durumlar da yok değildir. Bunların en popüler olanlarından ikisi “dikkatsizlik körlüğü” ve “değişim körlüğü” olarak bilinen olgulardır.

Dikkatsizlik körlüğü, bir görüş alanı içerisinde kolaylıkla görülmesi beklenen bir nesnenin veya olayın dikkat edilmediğinden görsel olarak deneyimlenememesi durumudur. Bu durumla ilgili yapılmış en çarpıcı araştırmalardan birinde, deneklere, basketbol topuyla pas alışverişi yapan iki gruptan (beyaz ve siyah takımlar) birini dikkatle izlemeleri ve yaptıkları pas sayısını saymaları istenmiştir. Kısa bir zaman sonra sahnenin içinden goril kostümüyle bir kişi yürütmesine rağmen deneklerden yaklaşık %50’si deney sonrası kostümlü kişiyi fark etmediklerini söylemişlerdir (Simons ve Chabris, 1999: 1066-69). *Değişim körlüğü* ise, görsel bir uyaranda (bir resim, video veya sahne) yapılan bir değişikliğin dikkatten

¹⁵ Körgörü benzeri durumlar için bk. Weiskrantz, 1997: 228; Revonsuo, 2010: 121-27.

¹⁶ Armstrong’a göre (1997: 722-23), şayet zihinde herhangi bir aktivite varsa, o zihin tamamen bilinçten yoksun değildir. Armstrong bu tür bilince *minimal bilinç* der. Bunun yanında kişi basit de olsa duyu algısına sahipse, o takdirde *algısal bilinç* de mevcuttur. Son olarak üçüncü anlamıyla bilinç, zihinsel algılanması olan *içebakışsal bilinç*dir. Bilincin en önemli anlamı bu üçüncü anlamıdır ve sürücünün yoksun olduğu bilinç de bu tür bilinçtir.

kaçması durumudur. Filmlerde, farklı zamanlarda yapılan çekimler dolayısıyla aynı sahnede görülebilen küçük değişiklikler olan ve “tekrar hatası” da denilen çekim hataları bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir. Hemen her filmde bu tip hatalar yapılmasına rağmen çoğu zaman bunları fark etmeyiz. Bunun sebebi, filmde esas ilgimizi çeken diğer unsurlara (karakterlerin ne söyledikleri, hikâyenin gelişimi, vs.) dikkatimizi yöneltmiş olmamızdır. Şüphesiz hem değişim körlüğü hem de dikkatsizlik körlüğü görsel deneyimimizin sandığımız kadar detaylı olmadığı veya sınırlılığı hakkında bize önemli göstergeler sunmaktadır. Fakat bu olguları “dikkatin yokluğunda bilinçli algı da yoktur” (Mack ve Rock, 1998: 14) şeklindeki güçlü iddiaya yormak için bilinci oldukça dar anlamda düşünmek gerekir. Oysa, dikkati, tüm bilinçli deneyimimizi yapılandıran bir güç olarak görmek yerine, anlamlı deneyime olanak veren bir etmen olarak görebiliriz. James’in (1890/1981: 380-81) sözleri makul görünmektedir: “Deneyimim dikkatimi vermeye razı olduğum şeydir. Sadece farkına vardığım unsurlar zihnimi şekillendirir – seçici dikkatin yokluğunda deneyim tam bir kargaşadır.” James’in de gözlemlediği gibi, normal yaşantımız seçici bir dikkatin sürekli olarak eşlik ettiği bir deneyimler silsilesi olarak geçmez. Özellikle bir şeye odaklanmadan hayatımızın genel rutini içerisinde sürüş örneğine benzer otomatik olarak gerçekleştirdiğimiz birçok edim ya da dağınık bir zihinle eylediğimiz birçok an vardır ve biz bu anlarda da diğer zamanlarda olduğu şekilde bilinçliyizdir. Burada Antonio Damasio’nun (1999: 18) yaptığı gibi “düşük-seviye dikkat” ve “seçici veya odaklanmış dikkat” arasında bir ayrım yapıp söz konusu anlarda seçici dikkate olmasa da düşük-seviye dikkate sahip olduğumuz söylenebilir. Ne var ki, bu ayrım birinci anlamıyla (düşük-seviye) dikkati, zihin felsefesinde karşılaştığımız, bilincin her zaman bir şey hakkında olması anlamında “yönelimsellik” kavramına fazlasıyla yaklaştıracaktır ki bu da arzu ettiğimiz bir şey değildir. Bir tür dikkatin bilinç için zorunlu olduğunu kabul etsek bile¹⁷ yine de yeterli veya bilinçle aynı olduğunu reddedebiliriz. Bunu da örneğin, değişim körlüğü ve dikkatsizlik körlüğünün hedefinde olan, algısal deneyimin dışında kalan¹⁸, James’in (1890/1981: 249) “bilincin saçağı” dediği, zihnimizde oluşan doğruluk, yanlışlık, uyumluluk, uyumsuzluk, aşinalık, yabancılık gibi hislerin ya da estetik ve bilişsel deneyimlerin (bir problemi kavrama veya bir cümleyi anlama gibi) doğurduğu hislerin varlığından bahsederek yapabiliriz. Bu hislerin bilincin odağında yer almadıkları iddia edilebilir, fakat bilinçli bir şekilde alındıklarına şüphe yoktur¹⁹.

¹⁷ Seçici dikkatin bilinç için zorunlu olmadığını söyleyen bilimsel bir çalışma için bk. Tsuchiya ve Koch, 2016.

¹⁸ Algısal deneyimin dahi dikkatin yokluğunda olanaklı olabileceğine dair ampirik deliller ileri sürülmüştür. bk. Vandenbroucke vd., 2012.

¹⁹ Eric Schwitzgebel’e göre (2011:92) dikkat-bilinç ilişkisi temelinde bilinç yaklaşımlarını ikiye ayırmak mümkündür: Çoklu (*abundant*) görüş ve tekli (*sparse*) görüş. Schwitzgebel’in James, Searle ve Charles Siewert

1.1.2.4. Zihin Anlamında Bilinç

Zihin ve bilinç kolaylıkla birbirinden ayrılabilir kavramlar gibi görünür. Şu ana kadar ele aldığımız genel-geçer anlamları göz önüne alırsak, bilinç, uyanıklık, farkındalık veya dikkat halleri ile ilişkilendirilirken zihin bu hallerin yanında hafıza, biliş (akıl yürütme, anlama, vs.) irade gibi başka bazı özellikleri de içerir gibidir. Buna göre, zihin bilinci de kapsayan daha genel bir kategoridir ve bilinç sadece zihnin bir yönünü temsil eder veya onun bir unsurudur. O halde neden çalışmanın başında sözünü ettiğimiz düşünürlerde bu iki kavramın birbirinden net bir şekilde ayrıldığına tanık olmuyoruz²⁰? Bu soruya farklı cevaplar verilebilirse de ilk akla gelenlerden biri şudur: Düşünme, hatırlama, karar verme, plan yapma vb. zihinsel olaylar bilinçli iken gerçekleştirdiğimiz veya bilincine vardığımız edimlerdir ve bu edimleri zihnin gerçekleştirdiği söylenebileceği gibi bilincin de gerçekleştirdiği söylenebilir. Keza, deneyimleri zihnin içerikleri olarak görebileceğimiz gibi bilincin içerikleri olarak da görebiliriz. Bu kavramların işlevleri ve tam olarak neyi niteledikleri açık bir şekilde ortaya konulamadığından birbirinin yerine kullanılabilmektedirler. Buna göre, bu iki sözcükten birinden kurtulup diğerini kullanmak bir eksiklik yaratmayacakmış gibi durmaktadır. Şayet “bilinçdışı” adında yeni bir olgu keşfedilmemiş olsaydı belki bu mümkün olabilirdi. Nitekim bilinçdışının keşfinden sonra, zihin denilince artık beyinde gerçekleşen veya beyinde açığa çıkan bilinçli ve bilinçdışı tüm süreçler anlaşılır olmuştur.

1.1.3. Kavramın Birbirleriyle Bağlantılı Olduğu Diğer Kavramlarla İlişkisi

1.1.3.1. Bilinç ve Bilinçdışı

Bilinçli ve bilinçdışı zihinsel süreçler arasındaki ayrımın Descartes’a kadar uzandığı söylenmişse de (Whyte, 1960)²¹ “bilinçdışı zihinsel süreçler” düşüncesi G. W. Leibniz (1646-1716), I. Kant (1724-1804) ve J. F. Herbart (1776-1841) gibi filozoflar tarafından geliştirilmeye başlanmıştır denilebilir (Kihlstrom, 1995: 125-29). Kavramı popüler hale getiren ve göz ardı edilemeyecek şekilde psikoloji biliminin inceleme konusu yaparsa Freud olmuştur. Bununla birlikte, Freud’un bilinçdışı anlayışıyla günümüz anlayışı arasında önemli farklılıklar vardır (Wilson, 2002: 6-16). Freud için bilinçdışı (veya bilinçaltı), öncelikli olarak

gibi filozoflarla ilişkilendirdiği çoklu görüşe göre, deneyim hem bir dikkat merkezini hem de bilinçli bir şekilde deneyimlenen fakat dikkatimizi çekmeyen nesnelerden oluşan geniş bir çevreyi ve arka plan hislerini içerir. Julian Jaynes (1920-97) ve Daniel Dennett gibi filozofların benimsediği tekli görüşe göreyse, bilinç an içerisinde görsel veya duysal olarak bizi meşgul eden nesnelerin veya olayların bütününe ilişkindir ve dikkatin yönelmediği diğer çevresel faktörlerin deneyimin oluşumunda rolü yoktur. Yukarıda söylediklerimizi Schwitzgebel’in sınıflaması çerçevesinde düşünecek olursak ileri sürdüğümüz argümanların bizi çoklu görüş tarafına götürdüğünü söyleyebiliriz.

²⁰ Bu durum sadece felsefe disipliniyle de sınırlanamaz. 19. yüzyılın ortalarında, modern bilimsel psikolojinin başlangıcında, zihin hâlâ büyük oranda bilince eşitleniyordu (Van Gulick, 2016).

²¹ Bilinçdışı fikrinin ham bir şekilde de olsa Sigmund Freud’u (1856-1939) önceleyecek şekilde Descartes’ta bulunduğunu iddia eden bir çalışma için bk. Eshleman, 2007: 169-187.

içgüdüsel arzuların ve ihtiyaçların tutulduğu bir yerdir (Freud, 1915). “Bir anlamda zihnin büyük atık kâğıt kutusu, hiçbir zaman dışarı atılmayan çöpüdür.” (Thurschwell, 2000: 4). Freud, bilinç ve bilinçdışı arasında dinamik bir ilişki kurar. Öyle ki, bilinçdışında yatan saklı hatıralar, bastırılmış arzular, travmatik yaşanmışlıklar, çeşitli yöntemlerle (örneğin, konuşma tedavisi) bilince çıkarılabilir. Bilinçdışı, psikolojik rahatsızlıkların kaynağı, bilinç ise tedavinin – eğer başarılıabilirse – gerekli bir unsuru olarak görülür. Modern görüş bilinç-bilinçdışı ilişkisini bu şekilde tasvir etmese de Freud’un temel tezini aynen korur: Bilinçli erişimin mümkün olmadığı bilinçdışı zihinsel süreçler, yargılarımızı, tercihlerimizi, hislerimizi ve davranışlarımızı önemli ölçüde etkiler, hatta sıklıkla belirlerler. Ne var ki, bilinçdışında gerçekleşen olayların bilince çıkmamasının sebebi Freud’un düşündüğü gibi baskılama değil verimlilik (Wilson, 2002: 8). Buna göre, Freud’da olmayan fakat modern görüşte olan şey evrimsel bakış açısidir denilebilir.

Beynimizin sürekli olarak aktif olduğu, bedenin dışından ve içinden edindiği enformasyonu kesintisiz bir şekilde işlediği, organizmanın edindiği deneyimlerle değiştiği ve bu değişimi yeniden organizmaya bilinçdışı süreçlerle yansıttığı artık bilinen bir olgudur²². Algılama, öğrenme, hatırlama, problem çözme gibi beceriler bilinçli olarak olduğu gibi bilinçdışının etkisiyle de gerçekleşebilir. Goodale ve Milner (2006), kurbağalardan insanlara kadar yaptıkları geniş çaplı araştırmalarda görsel algının ve hareketin görsel kontrolünün farklı beyin sistemlerine (ventral ve dorsal) dayandığı sonucuna ulaşmışlardır. Örneğin, karbonmonoksit zehirlenmesi sonucu nesnelerin şekilleri ile ilgili tüm görsel deneyimini yitiren bir hastanın yine de şekle dair bilinçdışı enformasyonu kullanarak hareketlerini (bir nesneyi doğru el açısı ile kavramak gibi) idare edebildiği gözlenmiştir. Öğrenme ve hafıza da örtülü (bilinçdışı gerçekleşen) ve açık (bilinçli bir çabayı gerektiren) olmak üzere iki bölümlüdür. “Örtülü öğrenme, bilginin, büyük oranda bilinçli öğrenme çabalarından bağımsız olarak ve öğrenilen şey hakkında açık bir bilginin yokluğunda kazanılmasıdır.” (Reber, 1993: 5) Genellikle çeşitli motor ve bilişsel becerileri otomatik olarak yapabilecek düzeyde kavramamız örtülü öğrenme ile açıklanır. Nitekim amnezi hastaları, yaptıkları işi tanımamalarına, öğrenme deneyimlerini hatırlayamamalarına ve kazandıkları bilginin bilincinde olmamalarına rağmen yeni beceriler edinme kapasitesine sahiptirler (Kihlstrom vd., 2007: 534). Örtülü hafıza ise, bilinçli hatırlama gerektirmeyen işlerde, önceki deneyimlerin yapılan işin uygulanmasına olan bilinçdışı etkisini anlatır. Örtülü öğrenmede olduğu gibi, yakın deneyimlerini hatırlamayan amnezi hastaları kendilerine belli bir iş verildiğinde hatırlamadıkları deneyimlerin etkisini davranışlarında sergilemektedirler (Schacter, 1987:

²² Geniş bilgi için bk. Dehaene, 2014.

501)²³. Son olarak problem çözme sürecinde geliştirilen yaratıcı çözümlerin önemli ölçüde bilinçdışının eseri olduğu söylenebilir. Bir problem üzerinde uzun süre uğraşan kişilerin (bilim insanları, sanatçılar, yazarlar, mühendisler, vd.) bazen ilk baştaki başarısız girişimlerinden sonra hiç umulmadık bir anda çözümün zihinlerinde aniden belirdiği anlatılır. Kendi hayatımızda da karşılaştığımız problemler ne kadar önemsiz olursa olsun bir “buldum” anı yaşamış olmamız olasıdır. Probleme kendimizi bıraktıktan sonra gerisini beynimiz halleder gibidir²⁴. Belki, esinlenme, sezgi, içe doğma dediğimiz deneyimler de bilinçdışımızın mesajlarından başka şeyler değildirler²⁵.

1.1.3.2. Bilinç ve Ben

David Hume (1711-76), *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde şöyle yazar:

Kendi adıma, *kendim* dediğim şeye en yakın şekilde girdiğimde, her zaman sıcak veya soğuk, ılık veya gölge, sevgi veya nefret, acı veya haz belli bir algıya veya bir başkasına rastlıyorum. Hiçbir zaman *kendimi* algısız bir anda yakalayamıyorum ve algıdan başka hiçbir şeyi gözlemleyemiyorum (Hume, 1738/1888: 252).

“Ben” dediğimiz şey, bir yanılsama mıdır, yoksa gerçek mi? Hume’dan alıntılarladığımız metinden yola çıkacak olursak yanılsama olduğunu söylememiz daha olası görünüyor. İçebakış bize, düşüncelerin, duyumların, hislerin ya da genel olarak deneyimlerin varlığını duyurur, deneyimlerin sahibini değil. Ne var ki, Hume’a şunu sorabiliriz: İçebakışı gerçekleştiren, algılara rastlayan ve onları izleyen kimdir veya nedir? Aslında Hume’un, kendi içine dönerek aradığı şey, içinde olup bitenleri tıpkı bir sinema perdesini izler gibi izleyen küçük bir adamdan (homunculus/adamcık) başkası değildir. Hume, elbette bu adamı bulamayacaktır. Dolayısıyla içebakış benin gerçekliğini araştırmak için doğru bir yöntem olamaz. Bununla birlikte, Hume’dan edinebileceğimiz, benin birbirine bağlı zihinsel haller serisinden ibaret olduğu fikri benin doğasına dair iki temel görüşten biridir. Derek Parfit’in (1942-2017) (1987: 20) “yığın teorisi (*bundle theory*)” olarak adlandırdığı bu görüşe göre, deneyimlerimizin görünürdeki birliğini açıklamak için varlığı şüpheli bir beni koyutlamaya gerek yoktur. Bunun yerine, her deneyim serisinin ayrı bir ben oluşturduğunu ve bu serilerin birbirlerine türlü nedensel ilişkilerle bağlandığını da ileri sürebiliriz. Şunu belirtmeliyiz ki, bu görüş, düşüncelerimize, duygularımıza, eylemlerimize bir sahiplik hissinin eşlik ettiğini

²³ Amnezi rahatsızlığının hem örtülü öğrenme hem de örtülü hafıza için delil olarak gösterilmesi doğaldır. Zira öğrenme ve hafıza birbiriyle yakından ilişkilidir. Hafıza kapasitesine sahip olmadan öğrenme olamayacağı gibi, öğrenme olmasaydı hafızaya kaydedilecek bir şey de olmazdı. Arthur Reber (1993: 108-111), öğrenme ve hafıza arasındaki bu yakınlığa karşın örtülü öğrenme ve örtülü hafıza çalışmalarının birbiriyle kesişmeden, paralel bir şekilde seyretmesini şaşkınlıkla karşılar ve bu durumun büyük oranda araştırmacıların kendi metodolojilerine olan bağlılıklarından kaynaklandığını düşünür.

²⁴ Bilinçdışı problem çözme hakkında yapılmış bazı deneyler için bk. Blackmore, 2004: 281-83.

²⁵ Bilinçdışı zihinsel işleyişin bilinçli yaşantımıza nasıl ve ne ölçüde etki ettiği hakkında geniş bilgi veren Türkçeye de çevrilmiş iki popüler çalışma için bk. Eagleman, 2013; Mlodinow, 2013.

reddetmez. Bu görüşte yanılısama olan, “ben hissi” değil, benin ontolojik gerçekliğidir²⁶. İki temel görüşten bir diğeri olan *ego teorisine* göreyse, farklı deneyimleri bir arada tutan bir benin yokluğunda anlamlı bir yaşantıya sahip olmamız mümkün olmazdı²⁷. Bu ikinci görüşün destekçileri, ben hissinin varlığını benin varlığının en önemli kanıtı olarak görürler. Genellikle etik ve dini kaygılarla²⁸ düşünen kişilerin bu görüşe yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira ahlaki sorumluluğun bu sorumluluğu yüklenecek bir şahsı ve ölümden sonraki yaşamın zaman içinde özü değişmeden kalan bir özneyi gerekli kıldığı savunulabilir.

Parfit’in yaptığı ayrımın bilinç-ben ilişkisi açısından ne gibi sonuçları olabilir? Ego teorisinden yana taraf alırsak, bilincin ve benin, ister beyinde farklı mekanizmalarla üretilmiş olsun isterse fiziksel olmayan bir doğaya sahip olsunlar, birbirinden ayrı olduklarını kabul etmemiz gerekir. Örneğin, Descartes (1637/2010a: 32), “Düşünüyorum, o halde varım” dediğinde kanıtlamaya çalıştığı şey, düşünüyor olduğu değil, fakat var olduğudur. Buna göre, benin varlığı, düşüncenin (veya bilincin) varlığına bağlı değildir. Düşünce/Bilinç benin yokluğunda var olamasa da ben (veya Descartes’ın durumunda ruh) düşüncenin/bilincin yokluğunda var olabilir. Buna karşın böylesi bir ayrımı yığın teorisinde yapamayız. Yığın teorisinde bilinç ve ben aynı deneyim zincirinin farklı yüzleri olmak durumundadır. Deneyimlerin öznesinin deneyimlere aşkın veya onlardan bağımsız olduğunu söyleyemeyiz. Aristoteles’in terimleriyle konuşursak, deneyimi, formuna (ben/özne) ve maddesine (bilinç içerikleri) ancak dilsel açıdan, soyutlama yoluyla ayırabiliriz, ontolojik olarak değil. *Consciousness* sözcüğünün böyle bir ayrımı (bilen/bilinen) kendi içinde barındırdığından söz etmiştik. Buna göre, yığın teorisini ego teorisine kıyasla daha kabul edilebilir bulan biri, “ben ile birlikte bilinç” anlamında *consciousness* sözcüğünün yerine, “ben olmaksızın bilinç” anlamında *sciousness* sözcüğünü tercih edecektir. Bu, tam da James’in olanaklı bulduğu şeydir:

Öyle görünüyor ki, bir içsel aktivite olarak bilinç, makul olduğundan kabul edilmiş bir olgu olmaktan ziyade bilinenlere tekabül eden bir *bilenin* koyutlanmasıdır ve sanki “sciousness” onu tanımlamak için daha iyi bir sözcük gibidir. Fakat “bir hipotez olarak koyutlanmış sciousness”, “yanılmaz bir kesinlikteki içsel bir duyu ile idrak edilmiş bilinç halleri”nden pratik olarak oldukça farklıdır. Evvela, *bilen gerçekten kim* sorusunu açık bırakır (James, 1892: 467).

²⁶ Ben hissi, Galen Strawson’un (2009: 2) “ben deneyimi” dediğiyle aynı şeydir. Cümlemizi Strawson’un ifadeleriyle yazacak olursak, “bir deneyim biçimi olarak ben-deneyimi, benler var olsa da olmasa da vardır.”

²⁷ Burada bir noktaya dikkat çekmekte fayda var ki, o da ego teorisini benimseyenlerin, beni, bedenden ayrı bir töz veya varlık olarak görmek zorunda olmadıklarıdır. Susan Blackmore’un da işaret ettiği üzere (2005: 67), birçok modern bilimsel teori düalizmi reddetmesine rağmen benin hangi nöral aktivitenin karşılığı olduğunu anlamaktan veya beynin belli başlı bazı yapılarıyla açıklama girişiminden geri durmamaktadırlar.

²⁸ Budizmi bu dinlerin dışında tutmak gerekiyor. Zira Budizmin kurucu figürü Buda (Siddharta Gautama) bir yığın teorisi geliştirmiş bilinen ilk kişidir. bk. Parfit, 1984: 502-3. Buda’nın yığın teorisinin temelinde de etik kaygılar yatması (acının/çilenin kaynağının ego olduğu fikri) ayrıca ironiktir.

Bilenin/Benin gerçek mi yanılısma mı, gerçekse hangi anlamda gerçek, yanılısamaysa hangi anlamda yanılısma olduğu, burada sonuçlandırılmayacak derecede karmaşık ve zorlu, ucu açık problemlerdir. Yine de bir düalist olmak istemiyorsak bir tür yığın teorisini kabul etmemiz gerekebilir ve James'in düşünceleri bu noktada aydınlatıcı olabilir.

1.1.3.3. Bilinç ve Deneyim

Şimdiye kadar *deneyim* kavramından sıkça bahsettik ve zaman zaman da bilinç kavramına atfen veya zımnen onun yerine kullandık, fakat bu iki kavram arasındaki ilişkiye değinmedik. Bilinç ve deneyim kavramları öylesine iç içe geçmiş kavramlardır ki bilinç ve özellikle de bilinç problemi hakkında yazan bir kişinin bu iki kavramı aynı olguya işaret eder şekilde kullanması normal karşılanabilir. Çoğuna göre, deneyim bilinç için elzemdir de. Örneğin, David Chalmers (1996: 3-4), deneyimin “en azından en ilgi çekici anlamıyla bilinç için esas” olduğunu söyler. Max Velmans’a göre de (2009a: 8) “bir kişi veya başka bir antite²⁹, bir şey deneyimliyorsa bilinçlidir; diğer taraftan bir kişi veya antite hiçbir şey deneyimlemiyorsa bilinçli değildir.” Colin McGinn (1999: 3), Chalmers ve Velmans ile aynı fikirde olduğunu bir uyarıyla belirtir: “Duyumları deneyimlemek, onları deneyimlediğinizi düşünmekle veya söylemekle aynı şey değildir... Bu yüzden bilinci öz-bilinç ile karıştırmamalıyız³⁰.” Bazılarına göreysen, bilincin deneyimi gerektirdiğini söyleyebiliriz fakat aynı şekilde deneyimin bilinci gerektirdiğini söylemeyiz (O’Shaughnessy, 2000: 5). Örneğin, rüyanın bir çeşit deneyim olduğu, fakat bilinç içermediği ileri sürülür. Ne var ki, McGinn’in uyarısını dikkate alırsak bu örnek rüyanın bilinç içermediğinin örneği olmaktan çok bilincin öz-bilinç ile karıştırılmasının bir örneği olabilir.

Aynı hata, bilinçli olmayan deneyimin olanaklı olduğu gösterilmeye çalışıldığında veya bilinçli deneyim ve salt deneyim arasında bir ayrıma gidilmek istendiğinde de yapılabilmektedir. Örneğin, böyle bir ayrımı temellendirmeye çalıştığı makalesinde Gregory Nixon (2010) şöyle diyor: “Deneyimin bilinçli olması için idrake (*intellection*) hazır olması gerekir.” Ona göre, “bilincin yokluğunda deneyim”, “bilginin veya kavramsal bilişin yokluğunda deneyim” ile aynı şeydir. Oysa kavramsal biliş ve idrak üst-seviye yetilerdir ve

²⁹ İngilizcede “being” ve “entity” sözcükleri farklı anlamlara gelmekte fakat Türkçemizde aynı sözcükle (varlık) karşılanmaktadır. *Being* sözcüğü, hem en genel anlamda var olan şeylerin bütünü anlatır hem de daha çok yaşayan organizmalar için kullanılır. *Entity* sözcüğü ise, kendi başına bağımsız bir mevcudiyeti olan her şey için kullanılabilir. Buna göre, örneğin, insan icadı bir robot için *being* sözcüğünden ziyade *entity* sözcüğü tercih edilir. İki sözcük arasındaki bu önemli farklılıktan dolayı çeviri olarak “antite” sözcüğünü daha uygun bulduk ve yeri geldiğinde de bu şekilde kullanacağız.

³⁰ Deneyim ve bilinç arasında bağımlı bir ilişki kuran sadece zihin felsefesi alanında yazan filozoflar değildir. Örneğin, bir politik kuramcı olan Michael Oakeshott (1901-90) (1993: 13), *Experience and Its Modes* (Deneyim ve Modları) adlı önemli kitabında şu ifadeye yer verir: “Anladığım kadarıyla, deneyim, en temel biçiminde bile, en azından bilinci imler.”

öz-bilincin varlığını gerektirirler. Zira bunları yaptığından emin olduğumuz tek canlı belli bir yaşa gelmiş insandır. Nixon'un bilinçli olmayan deneyim için verdiği örnekler de problemlidir. Bu örneklerden öne çıkanı, bilinçdışının da bir deneyim alanı sergilediğidir: "...bilinç süreci deneyimlediğimiz veya yaptığımız şeyleri belirlediğinden daha fazla bir şekilde bilinçdışı deneyim tarafından belirlenmektedir." Nixon, açık konuşmasa da anladığımız kadarıyla beynin zihinsel aktivitesinin (beyin hücrelerinin birbirleriyle olan iletişiminin) de deneyimsel bir doğaya sahip olduğunu söylemektedir. Ne var ki, bunu kabul etsek bile, beyin hücrelerinin (nöronların) tikel deneyimlerini bir bütün olarak organizmanın deneyimiyle bir tutamayız. Yeme isteğimizi tetikleyen beynimizin belli bir bölgesindeki nöron veya nöron grubu olabilir, fakat isteğin farkında olmadıkça böyle bir deneyim yaşadığımızı, terimleri yersiz kullanmadığımız takdirde söyleyemeyiz. Buna göre, "bilinçli olmayan deneyim" ifadesi bir oksimorondur.

Tüm bunlar deneyim ve bilincin aynı şeyler oldukları anlamına mı gelmektedir? Sabah yıldızı ve akşam yıldızının Venüs'e atfolunduğu gibi aynı olguya mı atfolunurlar? Bunu iddia edebilmemiz için bilinç ve deneyim arasındaki ilişkinin bir denklik ilişkisi olduğunu gösterebilmemiz gerekir. Böyle bir denkliğin mevcut olduğunu gösterebilmek için de bu iki kavramı açık bir şekilde tanımlayabilmeliyiz. Fakat her iki kavramın da döngüsel olmayan bir tanımına sahip değiliz. Elimizde olanlar, örnekler, kıyaslar, farklar ve yakıştırmalardır. Bilinç söz konusu olduğunda, nelerin bilinçli olduğuna dair sezgilerimizden, bilinç ve öz-bilinç arasındaki farka dair kavrayışımızdan ve bazı genel-geçer anlamlardan faydalanıyoruz. Birtakım istisnai durumları bir kenara bırakırsak, özellikle farkındalığın bilinç için önemli bir gösterge olduğunu ve çoğu zaman onunla aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Deneyim kavramı da bilinç kavramından daha az müphem değildir. Oakeshott (1993: 9), "Deneyim, felsefi vokabülerdeki tüm kelimeler içinde baş edilmesi en zor olanıdır" der ve ekler: "...içerdiği belirsizliklerden kaçmak için kelimeyi kullanmak yeterince pervasız her yazarın tutkusu olmalıdır." Bir manzara izlemek, bir gülü koklamak, bir kimseyi özlemek veya bir şeyden korkmak şüphesiz deneyimlerdir. Bu anları yaşamamanın veya bu süreçlerden geçmenin hissettirdiği bir şeyler vardır. Peki ya bir problem üzerinde düşünmenin, bir kıyafeti giymeye karar vermenin veya yapılan bir espriyi anlamanın da aynı şekilde birer deneyim olduklarını söyleyebilir miyiz? Eğer değilse, nedir bunlar? Dahası var: Dikkatimizin özellikle bir şeye yönelmediği, sofradan kalkmak, bilgisayarın başına oturmak, yatağa girmek, evden çıkmak gibi hayatımızın ciddi bir bölümünü oluşturan günlük sıradan işlerimizi yürütürken ne tür deneyimlerden geçeriz? Deneyimleri başı ve sonu olan, deneyimin nesnesinden ve deneyimleme ediminden oluşan parçalar halinde mi görmeliyiz, yoksa tek bir bütün veya

kesintisiz bir akış olarak mı düşünmeliyiz? Bir böceğin deneyimi ile bir insanın deneyimi arasındaki fark bir derece farkı mıdır, yoksa bir tür farkı mı? Bir hücrenin de deneyime sahip olduğundan anlamlı bir şekilde nasıl konuşabiliriz? Bir atomun? Tüm bu soruların deneyim kavramının içerdiği belirsizliklerden kaynaklandığını ve aynı zamanda bilinç hakkında sorulan sorularla (bilincin birliği, bilincin dağılımı, bilincin türleri) örtüştüğünü söylememiz mümkündür. Buna göre, teorik bakımdan bilinç=deneyim eşitliğini kuramasak da bilinç ve deneyim felsefi olarak birini diğerinden bağımsız tartışamayacağımız kadar birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Dolayısıyla çalışmanın bundan sonrası için genel kanıya uygun olarak bu iki kavram arasında belli bir ayırım yapmaksızın, biri diğerini imleyecek şekilde birbirinin yerine kullanacağız³¹.

1.1.4. Bilinç Çalışmalarının Kısa Tarihi

Bilinç hakkındaki konuşmamızı daha da derinleştirmeden önce, geçmişten günümüze bilinç araştırmalarının gelişim aşamalarından ve bugünkü önemine nasıl kavuştuğundan kısaca bahsetmekte yarar var. Gerçekten de bilinç, 21. yüzyılın en önde gelen bilimsel çalışma konularından biri haline gelmiştir. Beyin bilimleri (*neuroscience*), bilişsel bilimler (*cognitive science*), yapay zekâ çalışmaları birçok koldan bilinci anlamak için çabalamaktadırlar. Fakat bu her zaman böyle değildi. Örneğin, bilinç hakkında yazılmış ilk denemelerden birinde, yazarın (1728: 142)³² zihin üzerine yapılan tartışmalarda bilinç konusunun yeterince ele alınmamasından çıkardığı sonuç şuydu: “Ya bilinçte dikkate değer ve sıra dışı bir şeyler yoktur ya da varsa bile ortalama bir zekâ için ilk bakışta o kadar açıktır ki özellikle belirtilmesine veya izahına gerek yoktur.” Artık bu ifadenin doğrudan çok uzak olduğunu biliyoruz. Modern zihin araştırmacısı için bilinç sıra dışı olduğu kadar anlaşılması da bir o kadar zor bir fenomendir.

Zihin felsefesinden zihin bilimine geçiş, zihnin beynin yapısı ve işlevlerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı fikrine dayanır. Tarihsel bakımdan bu fikrin köklerini Franz J. Gall’un (1758-1828) *frenolojisi*nde bulmak mümkündür. Artık bir sözdebilim (*pseudoscience*) olarak görülen bu anlayışa göre, kişinin karakteristik özellikleri kafatasının

³¹ “Deneyim” sözcüğü “bir olay veya durumla karşılaşmak”, “bir olay veya durumdan, o olay veya durumla karşılaşan şeyin etkilenecek çıkması, geçmesi” anlamı olan Latince *experientia* sözcüğünden (*ex*-den dışarı+ *peritus*-deneme, girişme) türemiştir. Dolayısıyla etimolojiden hareket edildiğinde bu sözcük herhangi bir şey için kullanılabilir. Örneğin, bir ülkenin zor bir durumla karşılaşmasını, bir şirketin kötü günler geçirmesini veya bir nesnenin zamanla eskimesini, ülkenin, şirketin veya nesnenin sözü edilen olayları, durumları deneyimlediği şeklinde ifade etmek mümkündür. Ne var ki, bilinç problemi tartışmalarında deneyim hemen her zaman bilinçli hallere veya bir bilinç formuna işaret edecek biçimde kullanılır; yani bir olay veya durumla karşılaşan şeyde oluşan etki zihinsel bir değişim şeklinde tezahür eder. Buna göre, filozoflar deneyim ve bilinç arasında bir ayırım yaptıklarında bunu genellikle bilinçli-bilinçsiz farkına istinaden değil, bilincin sahip olduğu düşünülen çeşitli türleri (örneğin, bilinç-öz bilinç gibi) arasındaki farkı ortaya koymak adına yaparlar diyebiliriz.

³² Kitap anonimdir.

şeklinden ve özellikle de yüzeyindeki “yumru”lardan anlaşılabilir (Gregory, 1987: 618). Bu doğrultuda, frenolojistler, insan zihnini beynin belli bölgelerine denk gelecek şekilde fakültelere ayırmışlar ve böylece her bir zihinsel işlevin (yardımseverlik, özsaygı, maneviyat, vb.) yerinin açık bir şekilde tayin edildiği bir frenolojik harita meydana getirmişlerdir. Modern kulaklara ne kadar saçma gelse de frenoloji 19. yüzyılın önemli bir kısmında hayli popüler bir zihin teorisiydi. Ne var ki, bu popülerlik daha çok bilim camiasının dışı için geçerliydi. Zira özellikle Pierre Flourens’in (1794-1867) deneysel çalışmaları Gall’un belli işlevlerle ilişkilendirdiği beyin bölümlerinin o işlevlerle eşleşmediğini ortaya koymuştu (Kolak vd., 2006: 14-5). Bununla birlikte, Gall’un teorisinin çıkış noktası olan, beynin çeşitli zihinsel işlevlere tekabül edecek şekilde özelleşmiş alanlardan oluştuğu fikri günümüze değin varlığını sürdürdü. Çağdaş nörobilim, beyni loblara (parietal, oksipital, temporal, frontal ve beyincik) ve lobları da alanlara (Brodmann alanları) ayırmakta ve bunları çeşitli yetiler, duygular ve kapasitelerle ilişkilendirmektedir. Başka bir deyişle, bilim, yumrulardan kurtulmuş fakat haritayı muhafaza ederek daha da geliştirmiştir.

Frenolojiyi takiben zihni nesnel olarak incelenebilir bir olgu olarak ele alan iki bilimsel yaklaşımın öne çıktığını görüyoruz: İlki, Gustav Fechner’in (1801-1887) *psikofiziği*, ikincisi ise, deneysel psikolojinin babası sayılan Wilhelm Wundt’un (1832-1920) *içebakışçılık* (*introspectionism*) metodudur. Psikofiziksel yaklaşım, fiziksel uyaranlarla duysal deneyimler arasında ölçülebilir ve matematiksel olarak modellenenebilir bir ilişki olduğunu ileri sürer. Buna göre, duyuların yoğunluk bakımından gösterdiği farklılık ile uyaranların şiddetinin derecesi arasında bir bağıntı vardır. Öyle ki, uyaranların şiddeti belli bir eşiğin (*limen*) altında olduğunda duysal olarak algılanmazlar. Fechner, uyaran şiddeti ve öznel duyular arasında gözlenen bu ilişkinin logaritmik olduğunu (Weber-Fechner yasası) keşfetmiştir (Frith ve Rees, 2007: 11). Böylece zihinsel fenomenlerin niceliksel araştırmaya elvermediği anlayışı sarsılmış ve psikoloji biliminin gelişiminin önü açılmıştır. Wundt, Fechner’in duyuların ölçülebilirliği anlayışını daha ilerilere götürerek genel olarak bilinçli deneyimin “içebakış” denilen bir yöntemle nesnel bir şekilde analiz edilebileceğini iddia etmiştir. İçebakış yöntemi, kişinin deneyimlerine odaklanarak onları dikkatle tarif etmesinden ibaretti. Sonuçların güvenilirliği için de katılımcıların daha önce bu yöntemi uygulama konusunda eğitilmiş olmalarına özen gösteriliyordu³³. Yöntemin amacı, kimyadaki periyodik tabloya benzer şekilde bir dizi deneysel elementin dökümünü çıkarmaktı. Bir başka önemli içebakışçı Edward Titchener (1867-1927) (1896: 13) psikoloğun öncelikli hedefinin söz konusu elementlerin doğasını ve sayısını öğrenmek olduğunu belirterek şunları söylüyordu:

³³ Söylenildiğine göre, en azından on bin deneme yapmamış hiç kimsenin sağladığı veriler yayınlanacak araştırmada yer almıyordu (Boring, 1953: 172).

“Psikolog, zihinsel deneyimi parça parça alarak daha fazla bölünemeyinceye kadar tekrar tekrar böler. Bölünemez noktaya vardığında artık bilinçli bir element bulmuş olur.” Bu yaklaşım, içebakışçıların kesin bir bilim olmanın yolunun doğa bilimlerini taklit etmekten geçtiği inancını yansıtmaktadır. Ne var ki, tüm çabalara rağmen bilincin elementleri konusunda farklı laboratuvarlar birbirinden oldukça farklı sonuçlar elde etmiş ve deneyimlerin niteliği konusunda (örneğin imgesiz düşüncenin mümkün olup olmadığı gibi) da görüş birliğine varılamamıştır (Freeman, 2003: 12). Okulların kendi içinde yaşadığı bu anlaşmazlıklar içebakışçılığın gözden düşmesine yol açmıştır.

İçebakışçılığın entelektüel gücünü yitirmesiyle birlikte içebakışçılığa tepki olarak da görülebilecek iki baskın ekol ortaya çıktı. Avrupa’da *Gestalt psikolojisi*, Amerika’da *davranışçılık*. Gestaltçılar (Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) ve Wolfgang Kohler (1897 -1967)) içebakışçılığın atomcu bilinç anlayışına saldırdı. Onlara göre, bilinçli deneyimler, temel duyumsal veya algısal elementlerin birleşmesi şeklinde değil, ancak organize, yapılandırılmış bütünler olarak düşünüldüğünde anlaşılabilirlerdi. Örneğin, bir müzik parçası ayrı notaların birleşmesiyle oluşsa da müziği tüm unsurlarıyla birlikte bir bütün olarak algılarız. Koffka’nın (1936: 176), meşhur “bütün, parçaların toplamından başka bir şeydir” sözü bu yaklaşımı özetler. O halde, bütünü anlamlı bir şekilde algılamamızı sağlayan zihne ait belli yasalar olmalıdır ve Gestaltçıların peşinde oldukları şey de bu yasalardır. Gestaltçılar için algı, “uyaranın fiziksel özellikleri ile gözlemcinin deneyimlerini yöneten zihinsel yasaların etkileşiminin bir sonucudur.” (Robinson, 1995: 353) Onlar, algısal organizasyonun ilkelerini ortaya koysalar da³⁴ bu ilkelerin hangi fizyolojik süreçlerin sonucu olduğunu bilimsel bir problem olarak ele almamışlardır (Schultz ve Schultz, 2008: 395). Beynin bunu nasıl başardığı (algısal deneyimi bir bütün olarak nasıl yarattığı) hâlâ anlaşılabilmiş değildir. Gestalt psikolojisi, frenoloji ve içebakışçılık birbirinden ne kadar farklı yaklaşımlar olurlarsa olsunlar psikolojinin konusunun zihin, bilinç veya öznel deneyim olduğu noktasında hemfikirlerdir. Buna karşın davranışçılık bu tür gözlenemez fenomenlerden tümüyle kurtulmayı önerir. Kurucusu John B. Watson (1878-1958) bu konuda oldukça nettir:

Davranışçının anladığı şekliyle psikoloji, doğal bilimlerin tamamıyla nesnel deneysel bir dalıdır. Teorik amacı, davranışın öngörüsü ve kontrolüdür. İçebakış, metotlarının hiçbir temel parçasını oluşturmadığı gibi, verisinin bilimsel değeri de bilinç terimleriyle yorumlanmaya elverişli olmasına dayanmaz (Watson, 1913: 158).

Watson’ın alıntı yaptığımız ünlü makalesinde yanlış anlaşılmaya imkân vermeyecek şekilde belirttiği gibi, davranışçılık ontolojik anlamda bilincin varlığını reddetmez, fakat “ne

³⁴ bk. Schultz ve Schultz, 2008: 379-80.

tanımlanabilir ne de kullanışlı bir kavram” (Watson, 1925: 3) olarak gördüğü bilinci metodolojik açıdan psikoloji bilimi için gereksiz bulur. Canlının kafatasının içinde ne olup bittiğinin bir önemi yoktur. Psikolojinin malzemesi, fiziksel uyaranlar ve davranışlar, amacı da bunlar arasındaki ilişkiyi nesnel terimlerle açıklamaktır. Ne var ki, metodolojik açıdan da olsa bu reddetme bilim dünyasında geniş yankı uyandırmış, 1980’lere kadar bilinç üzerine ciddi bir bilimsel çalışma ortaya konulmamıştır³⁵. Davranışçılık, 1920’lerden 1950’lere kadar sahaya egemen olmuş, “bilişsel devrim” in başlangıcına kadar popüleritesi devam etmiştir (Graham, 2017).

Bilişsel devrim, 1950’lerde, on yıllardır bir davranış bilimi olarak görülen ve zihne ait kavramların kullanımını bilim yapmada yasaklayan psikolojinin, davranışı açıklamak için zihinsel süreçlere atıfta bulunmayı gerekli görmesiyle birlikte, zihni yeniden araştırma konusu yapmasına binaen kullanılan bir ifadedir. Psikolojinin bu dönemden itibaren yeni yüzlerinden biri haline gelen bilişsel psikolojinin ana ilgisi, adından da anlaşılacağı gibi, “biliş (*cognition*)” üzerinedir; yani, hatırlama, düşünme, algılama, vb. zihinsel edimlerde enformasyonun nasıl işlenip kullanıldığını öğrenmeyi amaçlar. Linguistik, sibernetik, nörobilim, bilgisayar bilimleri, yapay zekâ gibi diğer disiplinlerin de bilişin yapısını ve işlevini anlama noktasında psikolojiye katılmasıyla birlikte ortaya çıkan disiplinler arası yaklaşım “bilişsel bilim” adını almıştır³⁶. Buna göre, bilişsel bilim terimi, tüm bu disiplinlerin birleşmesinden oluşan tek bir çalışma alanı olarak değil, belli problemler üzerinde ayrı ayrı disiplinlerin birbiriyle kesişen ve işbirlikçi çalışması olarak anlaşılmalıdır. Bilişsel bilimcileri birbirine bağlayan unsur, kompütasyon fikri veya eş deyişle, zihni bir enformasyon işlemcisi olarak görmeleridir. Bu bağlamda bilişsel bilimin birer enformasyon işleme cihazları olarak bilgisayarların gelişiminden etkilendiği şüphesizdir. Bu etki, bilişsel bilimcileri, zihni, nasıl çalıştığını anlamaya uğraştıkları bir makine veya mekanizma olarak görmeye itecek kadar yoğun olabilmektedir (Friedenberg ve Silverman, 2006: 2-3). Bu işlevselci bakış açısından dolayı, bilişsel bilimin, beyin inceleme tekniklerinin iyiden iyiye gelişmesi ve nörobilim-psikoloji etkileşmesinin gerçekleşmesine kadar (1980’lerin sonu) biyolojik bir fenomen olarak bilinci tıpkı davranışçılık gibi göz ardı ettiğini söyleyebiliriz.

Bilinç çalışmalarının tarihini okullar ve akımlar çerçevesinde ele aldığımızdan bu okullar ve akımlardan herhangi birine dahil etmekte zorlandığımız, fakat hikâyemiz açısından oldukça önemli olan bir ismi atladık ki, o da ünlü pragmatist William James’tir. James’in bin

³⁵ Burada bilimsel çalışmadan özellikle beyin temelli (nörobiyolojik) bir araştırmayı anlarsak o takdirde Nobel ödüllü Gerald Edelman’ın (1929-2014) *The Remembered Present* (1989) adlı kitabı ilk çalışma olarak görülebilir (Koch ve Crick, 1990: 263).

³⁶ Bilişsel devrimin tarihsel bakımdan adım adım nasıl gerçekleştiği ve bilişsel psikolojiden bilişsel bilime geçişin aşamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Miller, 2003: 141-44.

sayfayı aşkın *Psikolojinin İlkeleri* (1890) adlı kitabı, modern psikolojinin en seçkin metinlerinden biri olduğu gibi, bilinç konusunu işleyişiyle de çağdaş bilinç tartışmaları için referans olmaya devam etmektedir. Özellikle de onun bir içebakışçı olarak görülmesine sebebiyet verebilecek fenomenolojik betimlemeleri, bilincin üzerinde düşünülmesi gereken yönlerini tanıtmalarıyla ayrıca kayda değerdir. James (1890/1981: 220), kitabında, bu yönleri, bilincin karakterleri³⁷ adı altında beş başlık şeklinde serimler. Buna göre, birincisi, “her düşünce kişisel bir bilincin parçasıdır” (bilincin öznelliği). İkincisi, “her kişisel bilinçte düşünce sürekli değişmektedir” (deneyimin eşsizliği). Üçüncüsü, “her kişisel bilinçte düşünce süreklidir” (bilincin birliği). Dördüncüsü, “bilinç her zaman kendisinden bağımsız diğer nesnelerle ilgili gibidir” (bilincin yönelimselliği). Ve beşincisi, “Her zaman bu nesnelerin bazı parçalarıyla diğerlerine nazaran daha fazla ilgilenir, kabul eder ve reddeder veya seçer” (bilincin seçiciliği). Parantez içinde yazdığımız kısaltmalar, 1990’lardan itibaren bilinç üzerine kaleme alınan yazılarda kendileriyle sıkça karşılaştığımız ifadelerdir ve her biri kendi başına çokça tartışılan problem alanları oluşturur. Dolayısıyla *Psikolojinin İlkeleri*’nden yüzyıl sonra, bilince, James’in gösterdiği özenin yeniden gösterilmeye başlandığını ve onun bıraktığı yerden uluslararası konferanslarla, özelleşmiş akademik dergilerle ve sayısız kitapla günümüze taşındığı söylenebilir³⁸.

1.2. Bilincin Tanımlanabilirliği, Özellikleri ve Biçimleri

1.2.1. Bilincin Tanımlanmasında Karşılaşılan Güçlükler

Platon, diyaloglarında, soyut bir kavramı tanımlamanın ne kadar zor olduğunu bizlere göstermişti. Sokrates’in muhatapları, erdemlerin neler olduklarını, kimlerin erdemli sayılacağını, hangi davranışların erdemden uzak görüldüğünü söyleyebiliyor fakat onun sorduğu soruya (Erdem nedir?) cevap olabilecek bir tanımla veremiyorlardı. Sokrates’in aradığı şey, bir kere bulunduğunda, tüm durumlara istisnasız olarak genelleştirilebilecek bir açıklamaydı. Görünen o ki, bizim de “Bilinç nedir?” sorusu karşısında halimiz Antik Yunanlıdan farklı değildir. Sokrates’in istediği türden bir tanıma ulaşmak bir yana, herkesin üzerinde uzlaştığı geçici bir tanımla bulmak dahi kolay olmamaktadır. Araştırmacılar, kendi teorileri doğrultusunda veya metafizik anlayışları uyarınca bilinci farklı şekillerde tanımlayabilmektedirler. Bilişsel psikolog George Miller (1920-2012) (1962: 40), bu hususu şöyle anlatır: “Bilinç, milyon tane dil tarafından yıpratılmış bir kelimedir. Tercih edilen metaforik dile göre, varlığın bir hali, bir töz, bir süreç, bir yer, bir epifenomen, maddenin

³⁷ Aslında James, “düşüncenin karakterleri” der. Bununla birlikte, düşünmeyi herhangi bir ayırım yapmadan bilincin her türü için kullandığını da belirtir (1890/1981: 219).

³⁸ Bilinç çalışmalarında kaydedilen bilimsel ilerleme ve ne durumda olduğumuz hakkında bir bildiri için bk. Block vd., 2014.

zuhur eden (*emergent*) bir yönü ya da tek doğru gerçeklik olabilir.” Buna göre, birinci güçlük, metafizik veya ontolojik varsayımların sistematik araştırmayı gölgelemesinden kaynaklanmaktadır denilebilir. Örneğin, bir materyalist, bilinci, fiziksel bir şey olarak görmeye, bir idealist ise, fiziksel olmayan bir doğaya sahip olduğunu düşünmeye daha yatkın olabilmektedir.

İkinci güçlük, Sokrates’ın arzuladığı türde kapsayıcı bir tanımın olanaklı olup olmadığı ile ilgilidir. Bilinç ile tek tip bir fenomeni mi, farklı görünüşleri olabilen çok anlamlı bir fenomeni mi, yoksa birbirinden farklı birden çok fenomeni mi kastediyoruz? Aaron Sloman’a göre (1991) “bilinci tartışanlar ne hakkında konuştuklarını bildiklerini düşünerek kendilerini kandırıyorlar” zira bilinç “tek bir şey değil, birçok farklı şeyin karışımıdır.” Nasıl ki “güç” sözcüğü, fizikte (birim zamanda yapılan iş), felsefede (güç istenci), sanatta (güçlü fırça darbeleri) ve günlük dilde (güçlü adam) farklı anlamlar ihtiva edecek şekilde kullanılıyorsa bilinç de genel-geçer anlamlar başlığı altında gördüğümüz gibi farklı anlamlarda kullanılabilmektedir ve bu kullanımların hepsi de kendi bağlamlarında doğrudur. Doğru olmayan, bilincin henüz keşfedemediğimiz doğru bir tanımının olduğu varsayımdır. Ned Block da (2007: 159) Sloman’inkine benzer bir tonda bilincin melez bir kavram olduğunu ifade eder ve ekler: “Bilinç kelimesi, bir dizi farklı kavramı anlatır ve bir dizi farklı fenomene işaret eder.” Block’a göre, bilinç hakkında düşünürken söz konusu kavramlar ve fenomenler arasındaki farklılıkları dikkate almadığımızda kafamızın karışması doğaldır. Örneğin, geçmişte ısı ve sıcaklık için aynı kelimenin kullanılması (ısı derecesi) veya Aristoteles’in, “hız” kavramını bazen “ortalama hız” bazen de “ani hız” anlamında kullanması karışıklık yaratmıştır. O halde, ikinci güçlüğü temelinde dilin yanlış kullanımı yatmaktadır diyebiliriz.

Son olarak, bilincin, doğal bilimlerin araştırma konusu yaptığı diğer fenomenlerden oldukça farklı görünmesinden dolayı, bilinç karşısında nasıl bir perspektif geliştirmemiz gerektiğine dair cehaletimizden kaynaklı üçüncü bir güçlükten bahsedebiliriz. Daniel Dennett, bu güçlüğü şöyle dikkat çeker:

Kozmolojinin ve parçacık fiziğinin, moleküler genetiğin ve evrim teorisinin sorularına dair henüz son cevaplara sahip değiliz, fakat onlar hakkında nasıl düşüneceğimizi biliyoruz... Ne var ki, bilinç söz konusu olduğunda hâlâ korkunç bir sersemlik içindeyiz. Bilinç, en sofistike düşünürleri bile dili bağlanmış ve kafası karışmış bırakan günümüzdeki yegâne konudur (Dennett, 1991: 21-22).

Dennett’in sözleri üzerinden çok zaman geçti. Onun sözünü ettiği bilimlerde her geçen gün yeni bir şeyler keşfettiğimiz, evrenin ve canlı sistemlerin yapısını ve işleyişini gittikçe daha iyi kavradığımız şüphesizdir. Peki, aynı şeyi bilinç için söyleyebilir miyiz? Bu,

şüphelidir³⁹. Çünkü beynin yapısı ve işleyişine dair artan bilginin aynı oranda bilince açıklık getirip getirmeyeceğinden emin değiliz. Bu noktada mevcut bilimsel paradigmayı⁴⁰ gözden geçirmemiz hatta değiştirmemiz gerektiğini düşünenler olduğu gibi, pes etmek için çok erken olduğunu ve bilimin önünde sonunda bilinci de fiziksel dünyanın bir parçası olarak açıklayacağını düşünenler de vardır. Bu görüş farklılıkları bize tam olarak neyle uğraştığımızı bilmediğimizi duyurur gibidir. Nitekim günümüzde bilimin gündemine aldığı başka hiçbir konu şu ana kadar oldukça başarılı olmuş metodolojisini sorgulatacak veya uzandığı sınırları tartışmaya açacak denli ileri gitmemiştir⁴¹. Bununla birlikte, şu an için elimizde bilimsel yöntemden başka incelediğimiz konu hakkında güvenilir sonuçlar verecek başka bir araç da yoktur.

1.2.2. Bilincin Özellikleri⁴²

1.2.2.1. Öznellik (*Subjectivity*)

Her ne kadar bilincin ortak bir tanımına sahip olmasak da birincisi, bilincin neye işaret ettiğini saptayarak, ikincisi, temel karakteristik özelliklerinin neler olduğunu ortaya koyarak ideal bir bilinç tanımının içermesi gereken olası unsurlardan söz edebiliriz. Bilinç, farkındalığa ve deneyime işaret eder. Farkında olduğumuz şeyler deneyimlerimizin nesnesi olduğundan ve deneyimlerimizin yokluğunda farkındalık içeriksiz olacağından deneyimin bilincin nirengi noktasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu noktadan hareket eden Thomas Nagel, özellikle filozoflar arasında yaygın bir şekilde kabul görmüş bir bilinç tanımı ileri sürmüştür. Aslında bu, bir tanımdan ziyade bir nevi kavrama açıklık getirmedir. Nagel şöyle diyor (1979: 166): “...bir organizmanın bilinçli deneyimlere sahip olması, temelde, o organizma *olmak* gibi bir şeyin olduğu (*what it is like to be*)⁴³ anlamına gelir... Buna deneyimin öznel karakteri diyebiliriz.” Burada Nagel açısından deneyimin öznelliği ile kastedilen, deneyimin gerçek anlamda sadece deneyimleyen özneye açık olması, öznenin

³⁹ *The Guardian* gazetesinin bilim bölümünde 2015 yılında yayınlanan bir makalenin başlığı şöyle: “Dünyanın en iyi zihinleri bilinç gizemini neden çözemiyor?” Alt başlık ise şöyle: “İnsanoğlunu karmaşık robotlardan daha fazla yapanın ne olduğu üzerine filozoflar ve bilim insanları on yıllardır tartışıyorlar.” bk. Burkeman, 2015.

⁴⁰ Thomas Kuhn (1922-1996) (1962/1996: x), bilimsel paradigmayı “belli bir zaman için bir araştırmacı topluluğuna model problemler ve çözümler sunan evrensel olarak tanınmış bilimsel kazanımlar” şeklinde tanımlar. Basitçe, bilimsel çalışmalar için standart haline gelmiş uygulamalar, prensipler, yöntemler, vb. de diyebiliriz.

⁴¹ Bilincin nöral temeli üzerine araştırmalarıyla bilinen ve alanında otorite sayılan bir nörobilimci olan Christof Koch’un, *Bilinç: Romantik bir İndirgemecinin İtirafı* (2012) adlı kitabı, bilincin bilim dünyası için ne kadar sıra dışı bir konu olduğunu bir örneklemedir. Koch, önceleri, bilinci nöral düzeyde açıklamaya çalışan bir indirgemeci iken daha sonra fikrini değiştirerek bilincin gerçekliğin temel bir özelliği olduğunu savunmaya başlar. Koch, hâlâ aynı bilimsel paradigma içinde çalışmaktaysa da görüşündeki bu değişim söz konusu paradigma için oldukça radikaldir.

⁴² Bu bölümde bilincin olası tüm özelliklerine değil, sadece en dikkat çekici olanlarına yer verilmiştir.

⁴³ Bundan sonra gerektiği yerlerde “what it is like to be” ifadesinin karşılığı olarak “öyle olmaklık” ifadesini kullanacağız.

bakış açısından anlaşılabilmesidir. Nagel'in örneğiyle, bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu ne bir yarasa olmayı hayal ederek ne de bir yarasa gibi davranarak anlayabiliriz. Hatta kademeli olarak bir yarasaya dönüşmemiz mümkün olsaydı bile, deneyimlerimiz yine yarasa halimize özel olur, paylaşımına açık olmazdı. Şunu belirtmekte fayda var ki, buradaki öznellikten belli bir bilişsel düzeye erişmiş bir antite veya bir şahıs anlamında "ben" kavramı anlaşılmalıdır. Örnekten de görüldüğü üzere Nagel'in tanımlaması böyle bir çıkarıma olanak vermez. Özne ancak deneyimlerin sahibi anlamında ben olarak düşünülebilir.⁴⁴

Nagel'in karakterizasyonunun bilimler açısından doğurduğu problem ortadadır. Şayet bir deneyimin neye benzediği ancak ve ancak birinci şahıs perspektifinden anlaşılabilirse, üçüncü şahıs perspektifinden icra edilen doğal bilimler deneyimi ve dolayısıyla bilinci anlamayı nasıl umabilirler? Bir yarasanın, ekolojisi ya da sonar tekniğini kullanarak yönünü tayin ettiğinde veya cisimlerin yerini belirlediğinde yaşadığı hissi tarif etmeye kalktığımızda her zaman bir şeyler eksik kalacaksa, ne tür bir araç bu eksikliği giderebilir? Kısaca, öznel deneyim nesnel yöntemlerle nasıl incelenebilir? Görüldüğü kadarıyla, öznellik ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Searle'ün (1992: 193) deyişiyle, "bilinç çalışmalarını biyolojik ve psikolojik araştırmanın metotlarına karşı inatçı kılan ve felsefi analiz için en anlaşılmasız olan bilincin bu özelliğidir." Bilincin bu özelliğini görmezden gelemeyeceğimizi, dolayısıyla bilinci tümüyle bir nesne olarak ele alamayacağımızı düşünen bazılarına göre, "birinci-şahıs, öznel deneyimi açık ve aktif bir bileşeni olarak içeren bir bilinç bilimi" (Varela ve Shear, 1999: 2) geliştirmek zorundayızdır. Onlar, böyle bir bilimin oluşturulmasında içebakış ve fenomenolojiden istifade edilebileceği gibi, meditasyona veya tefekküre (*contemplation*) dayalı spiritüel geleneklerin de yardımı olabileceğini düşünürler⁴⁵. Dennett (2001a) gibi başka bazılarına göre ise, birinci-şahıs bilinç bilimi bir fantezi olarak kalmaya devam edecektir. Zira fenomenoloji ve benzeri yöntemlerle kişinin deneyimleri hakkında edinilen bilgiler, bu bilgilerin doğruluğunu kontrol edeceğimiz ve muhtemel hataları gidereceğimiz bir sağlama tekniğine sahip olmadığımızdan kesinlikten uzaktır⁴⁶. Bunun yerine Dennett, *heterofenomenoloji* adını verdiği, kişinin sözel raporlarının yanında, tutum ve davranışlarını ve nesnel yollarla tespit edilebilen tüm içsel durumlarını verisi olarak alan bir metot önerir. Dennett'a göre (1991: 98), heterofenomenoloji, "öznenin kendi anladığı şekliyle, tam olarak o özne olmanın nasıl bir şey olduğunun, elde edebileceğimiz en iyi yoruma sahip olduğumuzu düşünürsek, tarafsız bir tasviridir." Ne var ki, deneyimin tasviri

⁴⁴ Daha önce değindiğimiz ontolojik boyutu dışında da (benin nasıl var olduğu veya olmadığı) ben kavramı felsefi olarak farklı şekillerde tasavvur edilebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Dainton, 2009: 580.

⁴⁵ Ayrıca bk. Chalmers, 2010: 37-58.

⁴⁶ Thomas Metzinger'in deyişiyle (2006: 2): "Üçüncü-şahıs bilimi, çatışan ifadelerle ilerler. Birinci-şahıs metotları genel olarak mevcut çatışkılarla durur."

deneyimin kendisi değildir. Öyle olduğunu kabul etsek dahi, heterofenomenolojik yaklaşımın uygulanmasının mümkün olmadığı canlıların, örneğin bir yarasanın deneyiminin tasvirini nasıl oluşturabiliriz? Bu, heterofenomenoloji için olduğu kadar birinci-şahıs yöntemleri için de bir sorundur. Görünen o ki, özneliği bilimsel bir çatı altına almak için daha geniş bir perspektife ihtiyaç vardır.

1.2.2.2. Niteliksellik (*Qualia*)

Bilincin nitelikseliği veya qualia, bir deneyimi bir başka deneyimden ayıran fenomenal özellikleri ifade eder. Deneyimin özne tarafından belli bir şekilde edinilmesi veya özneye yarattığı his, nitelikseliği sebebiyledir. Hayatımızın her anı, çeşitli görüntülerle, renklerle, seslerle, kokularla, dokunuşlarla, duygulanımlarla, acılarla, vb. geçer ve bu türden her nitelik (*quale*) deneyimlerimizi farklı biçimlerde şekillendirir. Bir özne olmak gibi bir şeyi (öyle olmaklığı) olanaklı kılanın da bu nitelikler olduğu ileri sürülür (Stubenberg, 1998: 24; Mandik, 2010: 97)⁴⁷. Dolayısıyla niteliksellik ve öznelilik arasında yakın bir ilişki var gibidir. Nitekim öyle olmaklığın deneyimsel nitelikleri ya da qualia'yı gerektirdiği söylenebileceği gibi özneliği de imlediği söylenebileceğinden öyle olmaklık bu iki özelliğin ortak paydası olarak kullanılabilir. Bu yüzden, öyle olmaklığın bilinçli olmanın tanımı olarak alındığı yazılarda yazarların öznelilik problemini aynı zamanda bir niteliksellik problemi olarak gördüklerine tanık oluruz.

Fenomenal/Deneyimsel özellikler/nitelikler anlamında qualia, kimsenin itiraz etmeyeceği bir kavram gibi görünmektedir. Zira deneyimin, tabiri caizse, farklı tatlarda, farklı tonlarda, farklı renklerde geldiği, belli bir karakteristiğe sahip olduğu tartışmasızdır. Ne var ki, qualianın varlığı tartışma konusu olabilmektedir. Bunun birinci sebebi, qualianın felsefi olarak yüklü başka anlamlarda da kullanılabilmesidir. Örneğin, qualia, bazen duyu verilerinin özellikleri olarak, bazen içsel (*intrinsic*) ve temsili olmayan, bazen de içsel ve fiziksel olmayan özellikler anlamında daha spesifik kullanımlarla filozofların teorilerinde yer alabilmektedir (Tye, 2016). Birinciyle bağıntılı ikinci bir sebepse, qualianın, yönelimsel, işlevsel veya bilişsel terimlerle karakterize edilmeye elvermeyecek şekilde tanımlanmasıdır. “Şayet qualianın tanımında deneyimsel özelliklerin yönelimsel veya işlevsel veya tümüyle bilişsel olmadığı fikri içerilirse, o takdirde qualianın var olup olmadığı tartışmalıdır.” (Block, 1994: 514) Buna göre, qualianın varlığı tartışması, hangi zihinsel hallerin niteliksel olduğu tartışmasıyla kol kola gider. Özellikle bilişsel hallerin niteliksel olup olmadığı konusunda filozoflar ikiye bölünmüştür denilebilir. Bir kısım filozof, örneğin, düşüncenin fenomenal

⁴⁷ Karşı bir görüş için bk. Platchias, 2011: 60-64. Platchias, kendilerine niteliksel özelliklerin eşlik etmediği saf bilişsel deneyimlerin (karar verme, anlama, faillik hissi gibi) olanaklı olduğunu düşünür.

özelliklere sahip olduğunu, bir şeyi düşünmenin veya bir cümleyi anlamının belli bir şekilde hissettirdiğini iddia ederken diğerleri bu tür deneyimlerin kendilerine herhangi bir hissin eşlik etmediği tümüyle bilişsel deneyimler olduğunu ileri sürerler (Pitt, 2004: 1; Bayne, 2010: 6). Fakat şu an için bizi ilgilendiren bu tartışmalar değildir. Bu kısa anlatıdan çıkarılacak sonuç veya alınacak mesaj, qualianın deneyime özgünlüğünü veren nitelikler olduğu, bu niteliklerin aynı zamanda fenomenal özellikler olarak bilindiği ve genellikle öyle olmaklığın koşulu olarak görüldüğüdür.

1.2.2.3. Yönelimsellik (*Intentionality*)

Yönelimsellik, bilincin her zaman bir şeylere dönük olduğunu, ister zihnin içeriklerine isterse dış dünyadaki nesnelere veya kişilere yönelik olsun, hep bir şeyler *hakkında* olduğunu anlatan bir kavramdır. Bir şeylere yönelmiş bilinçli/zihinsel hallere de yönelimsel haller denir. Algılar (bir şeyi algılarız), inançlar (bir şeye inanırız), arzular (bir şeyi arzularız), amaçlar (bir şeyi amaçlarız), birtakım duygular (bir şeyi sever, bir şeyden korkar, birini özleriz), vb. haller, yönelimsel hallere örnek gösterilebilir⁴⁸. Bir zihinsel halin kendisinin dışında bir şey hakkında olmasının, zihinsel hallerin temsili doğasından kaynaklandığı düşünüldüğünden, yönelimsellik çoğu zaman “zihinsel temsil (*mental representation*)” anlamında da kullanılır. Örneğin, bir şeyi düşündüğümde, yani zihnim düşüncemin konusu olan şeye yöneldiğinde, o şeyi simgeleyen bir zihinsel temsile sahip olurum. Keza yağmur yağacağına dair inancım, yağmurun zihnimdeki temsili hakkındadır.

Yönelimsellik kavramı Orta Çağ’da skolastiklerce kullanılmış, daha sonra 19. yüzyılda Franz Brentano (1838-1917) tarafından Avrupa felsefesine yeniden tanıtılmıştır. Brentano’ya göre (1874/2009: 68), yönelimsellik zihinsel fenomenlere özgü bir şeydir ve hiçbir fiziksel fenomen yönelimsellik sergilemez. Bu, yönelimselliğin zihinsel işaret veya belirtisi olduğu fikri, “Brentano’nun tezi” olarak bilinir (Crane, 1998: 229). Brentano’nun tezi, bilinçli haller ve yönelimsel haller arasında bir bağımlılık ilişkisi öngörür. Onun izinden giden Jean-Paul Sartre (1905-1980) (1948: 212) bu ilişkiyi şöyle niteler: “Yönelimsel olmak, bilincin doğasındandır ve bir şeyin bilinci olmaktan kesilen bir bilinç tam da bu sebeple varlıktan kesilir.” Bu görüşe yapılacak besbelli bir itiraz özellikle bir şey hakkında olmayan bilinçli hallerin varlığıdır. Sebebini bilemediğimiz bir şekilde kendimizi mutlu veya huzursuz hissetmemizde olduğu gibi, bazı “ruh halleri” bu duruma örnek gösterilebilir. Ruh hallerimizi belirleyen, bilincinde olduğumuz etkenler olabileceği gibi, bilinçdışı etkenler (hormonlar,

⁴⁸ Bu tür yönelimsel-zihinsel haller “önermesel tutumlar (*propositional attitudes*)” olarak da adlandırılır. Bir önermesel tutuma sahip olmak demek, tutumumuzun yöneldiği şeyin önerme cinsinden (doğru veya yanlış olabilecek bir cümle) olduğu anlamına gelir (Mandik, 2014: 5). Örneğin, “Ali, sınavı kazanamamaktan korkuyor” dediğimizde, korku tutumunun yöneldiği önerme “Ali’nin sınavı kazanamaması”dır.

iklim, coğrafya, vb.) de olabilir. Daha ince bir başka itiraz ise, tüm bilinçli hallerin *kendinde yönelimsel* olmadığı şeklindedir (Menary, 2009: 427). Bu görüşü savunanlara göre, bilinçli hallerin bir yönelimsel tarafı bir de fenomenal tarafı vardır. Algılar, inançlar, arzular, amaçlar, vd. önermesel tutumlar olarak yönelimsel olsalar da kişide yarattıkları “ham hisler” bakımından – bu hisler herhangi bir şey hakkında olmadıklarından – yönelimsel değildirler. Daha önce qualianın içsel ve temsili olmayan bir şekilde tanımlanmasıyla kastedilen de budur. İlk bakışta, qualia, yönelimselci veya temsilci yaklaşımlar için bir problem oluşturuyor gibi durmaktadır. İkinci bölümde bu problemin hangi boyutlarda olduğunu daha yakından görme şansı bulacağız.

1.2.2.4. Birlik (Unity)

William James, “bilinç akımı/nehri (*stream of consciousness*)” analogisiyle bilincin birliğini şöyle ifade eder:

Bilinç... kendisine parçalara ayrılmış şekilde görünmez. ‘Zincir’ veya ‘tren’ gibi sözcükler, bilinci, kendisini bize gösterdiği şekliyle uygun bir biçimde tanımlamaz. Bilinç eklemli bir şey değildir; akar. En doğal şekilde tarif edildiği metaforlar ‘nehir’ veya ‘akım’ dır. *O halde bundan sonra ona düşünce akımı, bilinç akımı veya öznel yaşam diyelim* (James, 1890/1981: 233).

Fizyolojik açıdan, nöral düzeyde, bilinçli deneyim için gerekli olan yapıların eklemli bir tarzda işlev gördüğünü söylememiz mümkündür. Görsel, işitsel ve diğer bedensel algıların beyin farklı bölgelerindeki nöral süreçlerce yapılandırıldığını, beyinde detaylı bir iş bölümünün vuku bulduğunu biliyoruz. Örneğin, bir nesneyi görsel olarak algıladığımızda o nesnenin şekli, rengi ve konumu görsel sistemimizin farklı bölgeleri tarafından temsil edilir. Ne var ki, biz o nesneyi, şekli, rengi ve konumuyla birlikte bir bütün olarak algılarız. Veya kendimizi bir konser alanında düşünelim. Bir yandan müzisyenleri izlerken, bir yandan da çaldıkları müziği dinleriz. Diğer taraftan, sahnedeki hareketleri gözlemler, müziğin etkisiyle kendimizden geçeriz. Beynimizin görsel, işitsel, motor ve duygusal sistemleri kendi üzerlerine düşen işi yaparken biz tüm bunları tek bir deneyim olarak yaşarız. İşte James’in nehir benzetmesiyle anlatmaya çalıştığı şey de öznel yaşamın bu kesintisizliği ve yekpareliğidir. Beynin bunu nasıl başardığı, yani birbirinden farklı duymasal enformasyonu uyumlu bir şekilde tek bir algıda nasıl bir araya getirip entegre ettiği, “bağlama problemi (*binding problem*)” olarak bilinir⁴⁹. Kimilerine göre bağlama probleminin bir çözüme kavuşturulması

⁴⁹ “Bağlama problemi” terimini ilk kez Christof von der Malsburg (1981) görsel sistem bağlamında ortaya atmış, daha sonra terim modaliteler arası çapraz transfer (*cross-modal*) ve duyu-motor entegrasyonuna hatta algının hafıza ile entegrasyonuna değin genişletilmiştir (Healy ve Proctor, 2003: 21).

bilinci anlama noktasında önemli iken kimilerine göre bağlama ve bilinç birbirinden farklı problem alanları oluşturlar (Revonsuo, 2009: 102)⁵⁰.

Bilincin birliği tezine⁵¹ aksi yönde delil oluşturacak durumlar var mıdır? En sık kullanılan karşı örneklerden biri, genellikle epilepsi hastalarının tedavisi için beyin iki yarıküresini birleştiren *korpus kallozumun* kesilmesiyle ortaya çıkan “ayrık beyin (*split-brain*)” sendromudur. Bu sendroma sahip kişilerle yapılan kontrollü deneylerde vücudun sol yarısını kontrol eden sağ yarıküre ile sağ yarısını kontrol eden sol yarıküre arasında bilişsel ve davranışsal bazı uyumsuzluklar tespit edilmiştir. Buna göre, bir yarıküre tarafından alınan duyuusal enformasyon diğer yarıkürenin bilgisi dışında işlenebilmektedir. Örneğin, hastanın sol görsel bölgesinde görüntülenen bir nesne, sağ yarıküre tarafından görülmesine rağmen, sol yarıküre ile sağ yarıküre arasında olması gereken enformasyon akışı sağlanamadığı için, dili kullanma becerisinin ait olduğu sol yarıküre tarafından reddedilmektedir (Gazzaniga ve LeDoux, 1978: 3-5). Ayrık beyin sendromu vakalarından elde edilen sonuçlar bazı araştırmacıları tek bedende iki ayrı bilinç merkezi oluştuğu, bilincin sanıldığı gibi birlikli bir yapıda olmadığı fikrine götürmüştür. Buna karşın ayrık beyin hastalarının tek bir bilinç akımına sahip oldukları ve bu bilinç akımının bir yarıküre ile diğeri arasında değiştiği de ileri sürülmüştür (Bayne, 2008)⁵². Ayrık beyin sendromunun dışında başka klinik sendromlar da bilincin birliği tezine aykırı örnekler olarak sunulmuş (Bayne, 2013: 674-685), ayrıca bilincin birliğinin bir yanılısma olduğu düşüncesi farklı zeminlerde savunulmuştur (Nikolinakos, 2004: 315). Yapılan itirazlar göstermektedir ki, ya genel olarak bilincin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki uzlaşmazlık bilincin birliği tartışmalarına sirayet etmekte, ya da özel olarak bilincin birliği ile farklı şeyler kastedilmektedir.

⁵⁰ Literatürde birden fazla bağlama problemi ve birden fazla birlikten bahsedilir. Örneğin Antti Revonsuo (1999: 174), bağlamanın “uyaran-ilişkili bağlama” ve “bilinç-ilişkili bağlama” olmak üzere iki türlü anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Uyaran-ilişkili bağlamada, bağlamayla, uyarıcı nesnenin birliğini – bilinçli ya da bilinçdışı bir şekilde olsun – sağlayan herhangi bir süreç veya mekanizma kastedilir. Bilinç-ilişkili bağlamada ise bağlamayla kastedilen öznel deneyimin birliğini (fenomenal birlik) sağlayan nöral mekanizmalardır. Michael Tye ise kitabında (2003a: 11-15), nesne birliği, nörofizyolojik birlik, uzamsal birlik, özne birliği, üst-seviye özne birliği, içebakışsal birlik, Gestalt birliği ve fenomenal birlik olmak üzere sekiz farklı birlik ayırt eder. Bu ayrımların gerçek farklılıkları ortaya koyan ayrımlar olup olmadığı bir yana zihin felsefecilerini asıl ilgilendirenin bilinç-ilişkili bağlama veya fenomenal birlik olduğunu söyleyebiliriz.

⁵¹ Bu tez, en özlü şekilde Tim Bayne’de (2010: 16) ifadesini bulur: “Bilinçli deneyime sahip herhangi bir özne (S) için herhangi bir zamanda (t), S’nin t’deki eş zamanlı bilinçli halleri tek bir bilinçli hal tarafından – öznenin toplam/genel bilinçli hali tarafından içerilecektir.”

⁵² *Brain* dergisinde yayınlanan yakın tarihli popüler bir araştırma tek bilinç akımı görüşünü desteklemektedir. bk. Pinto vd., 2017. Ayrık beyin sendromunu farklı şekillerde açıklayan diğer modeller için bk. Hayashi, 2014.

1.2.3. Bilincin Biçimleri

Bilince özellikler çerçevesinde yaklaşmanın yanı sıra, bazı filozoflar bilincin birden fazla türü olduğunu, dolayısıyla tek bir sözcükle bu türlerin hepsini birden ifade edemeyeceğimizi düşünürler. Bilincin farklı biçimler alabileceğini düşünen filozoflardan biri olan Ned Block'un yaptığı ayrımlar özellikle ilgi görmüş ve çoğu kişi tarafından kullanılır olmuştur. Ned Block (1995, 2002, 2007) ilk ikisi daha fazla önem arz etmekle birlikte dört tür bilincin varlığından bahseder. Bunlar: Fenomenal bilinç (*phenomenal consciousness*), erişim bilinci (*access consciousness*), öz-bilinç (*self-consciousness*) ve izleyici bilinçtir (*monitoring consciousness*)⁵³. Block için fenomenal bilinç (P-bilinç), deneyimdir. Buna göre, bir zihinsel hali fenomenal olarak bilinçli kılan Nagelci anlamda o hal içerisinde olmaklığın varlığıdır. “P-bilinç halleri deneyimsel hallerdir; yani, bir hal, deneyimsel özellikleri olması halinde P-bilinçtir. Bir halin deneyimsel özelliklerinin toplamı o hale sahip olmanın öyle olmaklığıdır.” P-bilince örnek olarak duyular, algılar ve hisler verilebilir. Bununla birlikte, Block (2002: 206), düşünceleri, duyguları ve istekleri de P-bilince dahil eder. Buraya kadar söylenenler – düşünceleri P-bilinç saymanın dışında – fazla tartışmalı değildir. Tartışmaya yol açacak olan iddia, Block'un P-bilinç özelliklerini (qualia) herhangi bir bilişsel, yönelimsel ve işlevsel özellikten ayrı görmesidir. Bu, P-bilincin, bilişsel, yönelimsel ve işlevsel olarak açıklanmaya elvermediği anlamına gelecektir ki, felsefi sonuçları açısından özellikle bilinç problemi bağlamında, daha sonra göreceğimiz gibi, oldukça güçlü bir iddiadır.

Block, bilinci sadece duyuusal deneyimle ilgili bir fenomen olarak görmez. Bilincin bir de bilişsel bilimcilerin ileri sürdüğü şekilde enformasyon işleme kapasitesi vardır, dolayısıyla işlevsel özelliktedir. Onun anlayışında, P-bilinç böyle bir özelliğe sahip olmadığından farklı bir bilinç kavramına gereksinim vardır. O, bu bilince erişim bilinci (A-bilinç) der. “A-bilinç nosyonunu belirtmemdeki amaç P-bilincin enformasyon işlemedeki karşılığını formüle etmektir...” (Block, 2002: 208) O halde, P-bilinç-A-bilinç ayrımı biyolojik ve kompütasyonel bilinç anlayışları arasındaki çatışmaya dayanır denilebilir. Block'a göre, “bir temsil uslamlamada kullanılmak üzere ve eylemin (rapor etme dahil) doğrudan rasyonel kontrolü için dağıtılıyorsa o temsil A-bilinçlidir.” Başka bir deyişle, bir şeyi algıladığımızda veya bir şeyi düşündüğümüzde, algımızın veya düşüncemizin nesnesine ilişkin edindiğimiz enformasyon, uslamlama, davranışın kontrolü veya sözel bildirimde kullanılmak üzere erişilebilir olduğunda söz konusu algıya veya düşünceye ait içerik A-bilinçlidir. Örneğin,

⁵³ Block (2002: 213-14), öz-bilinç ile “ben kavramına sahip olmayı ve bu kavramı kişinin kendisi hakkında düşünmede kullanmasını” kasteder. İzleyici bilinç ile de özellikle “kişinin bir hal içinde olduğunun bir düşünce tarafından bildirilmesini” anlatır. Birbirine yakın kullanımlara sahip bu iki kavramı “refleksif bilinç” kategorisi altında toplamak da mümkündür.

önümde duran kırmızı bir elmaya baktığımda, elmanın kırmızılığının bende yarattığı etki, deneyimsel his, P-bilinçtir. Bununla birlikte, elmanın zihnimdeki temsili, şekline, büyüklüğüne, durumuna, cinsine dair enformasyon barındırdığında, bu enformasyonun elma hakkında konuşmak (sözel bildiri), yenilebilir olup olmadığına dair karar vermek (davranışın kontrolü) veya bir çiftçiysen bahçeme ekmemin sonuçlarını düşünmek (usamlama) üzere zihnimde kullanıma hazır olarak tutulması, erişilebilir olması, A-bilinçtir. Basitçe söylersek, P-bilinç deneyimin nasıl hissettirdiği ile ilgiliyken, A-bilinç deneyimin (veya deneyim içeriklerinin) ne şekilde kullanılacağı ile ilgilidir. A-bilinçli haller, P-bilinçli hallerin aksine bilişsel, yönelimsel ve işlevseldir. Buna göre, önermesel tutumlar A-bilinçli haller için örnek teşkil ederler.

Şayet Block'un düşündüğü gibi A-bilinç ve P-bilinç birbirinden *tür bakımından* farklı iseler, o takdirde birinin yokluğunda diğerrinin mevcut olduğu durumlardan söz edebiliyor olmamız gerekir. Block (2002: 211), P-bilincin yokluğunda A-bilincin fiilen olmasa da fikren mümkün olduğunu düşünür. Onun örneği, körgörü hastasını temel alır. Körgörü hastaları, hastalardan edinilen bilgilere göre, görüş alanlarının kör bölgesine düşen kısmın görsel deneyimine sahip olmadıklarından P-bilinçten yoksun oldukları gibi, A-bilinçten de yoksundurlar. Zira teşvik edildiklerinde kör bölgelerinde ne olduğunu tahmin etme becerisini gösterebilirler de başarılı tahminlerine olanak sağlayan enformasyon ne usamlamada ne de davranışın kontrolü veya sözel bildiride/konuşmada kullanılmak üzere erişilebilir değildir. Dolayısıyla hem fenomenal hem de erişim anlamında körgörü hastasının algısı bilinçdışıdır. Bununla birlikte, Block bizden bir “süperkörgörü” hastası hayal etmemizi ister. Süperkörgörü hastasının normal körgörü hastasından farkı, tahmine zorlanmadan kör bölgesinde ne olduğunu söylemeye iradi bir şekilde hazır olmasıdır. Öyle ki, süperkörgörü hastasının kör bölgesinden edindiği sınırlı görsel enformasyonun, tıpkı bir problemle uğraşırken çözümün bir anda zihnimizde belirmesi gibi belirmediğini farz edebiliriz. Dolayısıyla onun bilmesi artık sadece bir tahminden ibaret değildir. Böyle bir süperkörgörü hastası için kör bölgesi ve kör olmayan bölgesi arasındaki fark, “öylece bilmek” ve “görsel deneyim aracılığıyla bilmek” arasındaki farka eşdeğerdir. Başka bir deyişle, ikinciyi deneyimlemek gibi bir şey vardır fakat birinci durumda yoktur. Nihayetinde Block'un (2002: 211) bu örnekten çıkardığı sonuç şudur: “[Süperkörgörü hastasının] görsel bölgesinde bir ‘X’ olduğunu bildiren algısal içerik A-bilinçlidir fakat P-bilinçli değildir.”

Block'un bu düşünce deneyine biri meta-itiraz olmak üzere iki şekilde karşı çıkılabilir. Birinci itiraza göre, bir durumun, olgunun veya olayın fikren olanaklı olması gerçekte de olanaklı olduğunu göstermeyebilir. O halde, süperkörgörü hastasının gerçek bir karşılığının

olmadığı ileri sürülerek Block'un argümanı reddedilmeye çalışılabilir. İkincisi, süperkörgörü hastasının gerçekte de var olabileceğini kabul etsek bile, kör bölgesinde ne olduğunu tahminden öte bir şekilde öylece bilmesini bir öyle olmaklık hali olarak görebiliriz. Zira süperkörgörü hastasının öylece bilmesi bir çeşit yetenek sayılabilir ve yeteneklerin uygulamasının yetenek sahipleri açısından bir şeyler hissettirmediğini, fenomenal nitelikte olmadığını iddia etmek en hafif tabiriyle zorlama olur. Kaldı ki, Block da düşünceleri P-bilince dahil etmesinden anlaşıldığı üzere bilişin P-bilinçli olabileceğini reddetmemektedir. Dolayısıyla böyle bakıldığında A-bilinç-P-bilinç ayrımı inandırıcılığını yitirecek ve A-bilinci P-bilinçten ayrı bir tür bilinç olarak görmek güçleşecektir. Bunun yerine A-bilinç, P-bilincin bir bileşeni olarak da düşünülebilir⁵⁴. Ne var ki, o zaman da A-bilincin yokluğunda P-bilincin olanaklı olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Block'a göre (2002: 212-13), P-bilinç-A-bilinç farkı aynı zamanda bir farkındalık-bilinçli farkındalık⁵⁵ veya ilk-seviye haller-üst-seviye haller farkı olarak da yorumlanabilir. Örneğin, biriyle yoğun bir diyalog halindeyken bir anda dışarıda süren yol çalışmasına ait bir havalı matkap sesini duyar hale gelirsiniz. Aslında o ana dek sesin çoktan farkındasınız fakat sadece o anda bilinçli olarak farkında olur, “matkabin temsiline ait içerik eylemin rasyonel kontrolü ve konuşma için *dağıtılır*.” Yani baştan beri P-bilinçlisiniz fakat o anda hem P-bilinçli hem de A-bilinçli olursunuz. Block'un bu örneği daha önce sözünü ettiğimiz uzun yol sürücüsü örneğine benzemektedir. Her iki örnek de dikkatin yokluğunda P-bilinçli haller olarak görülebilir. Buna karşın üst-seviye kuramcılar bilinçli olduğumuz tek anın dikkatimizi deneyimlerimize yönelttiğimiz veya temsilin ancak üst-seviye bir düşünce ile oluşturulduğu anlar olduğunu ileri süreceklerdir. Nihayetinde konu yine bilinç kavramıyla ne anlaşıldığına dair sezgilerin çatışmasına dönecektir⁵⁶.

Bilincin farklı biçimlerde olabileceğini ileri süren sadece Block değildir. Örneğin, David Rosenthal (2005), birçok filozofun benimsediği bir yaklaşım olarak⁵⁷, “varlık bilinci (*creature consciousness*)” ve “hal bilinci (*state consciousness*)” arasında bir ayrım yapar. “Bir varlığın bilinçli olması, o varlığın uyanık ve zihinsel olarak duyarlı olduğu anlamına gelmektedir.” Buna karşın hal bilinci, söz konusu varlık uyanık olsa dahi içinde bulunduğu halin bilinçli olmayabileceğine işaret eder. Dolayısıyla hal bilinci, bilinçli olarak

⁵⁴ Bu minvalde düşünen bazılarına göre, P-bilinç, A-bilincin kategorik temelidir. bk. Kriegel, 2006; Davies, 1999: 311-13.

⁵⁵ Block, bilincin birden fazla türde olduğunu düşündüğünden onun için “bilinçli farkındalık” yanlış bir ifade değildir. Bilincin tek tip bir fenomen olduğunu düşünen biri Block'un bilinçli farkındalık dediğine “öz-farkındalık” diyecektir.

⁵⁶ Block'un P-bilinç-A-bilinç ayrımını ilk olarak serimlediği orijinal makalesine yönelik yorumlar ve eleştiriler için bk. Block, 1995: 247-287.

⁵⁷ bk. Manson, 2000: 405.

deneyimlenen zihinsel hallere atfen kullanılır. Ayrıca hal bilincinin varlığı, varlık bilincine dayanır: “Sadece bilinçli varlıklar bilinçli haller içinde olabileceklerinden ve bilinçli bir varlığın zihinsel hallerinin tümü bilinçli olmayabileceğinden, hal bilinci varlık bilincini varsayar.” (Rosenthal, 1997: 731) Rosenthal’ın yaptığı bu ayrım farkındalık-bilinçli farkındalık ayrımını aksettirmektedir. Buna göre, varlık bilinci için sadece dış uyaranlara karşı farkındalığın, organizmanın çevresiyle olan tepkisel etkileşimin mevcudiyeti yeterli iken hal bilinci için bundan daha fazlası, söz konusu organizmanın davranışlarının bizatihi farkında veya bilincinde olması gerekmektedir. Aslında varlık bilincinin bir nevi fenomenal bilinç olduğunu da söyleyebilirdik, fakat Rosenthal’ın uyanıklığı bir koşul olarak görmesi buna engel olmaktadır. Zira rüyalar gibi uyanık olunmayan haller de fenomenal anlamda bilinçlidir. Keza, bitkisel hayattaki birinin uyanık fakat bilinçli olmadığı da ileri sürülebilir.

Block ve Rosenthal’ın sınıflandırmaları kadar bilindik olmasa da bilincin başka biçimlerde olabildiği de iddia edilmiştir (Hill, 2009: 1-27). Belki ileri araştırmalar gerçekten de bilincin farklı biçimlere sahip olduğunu, özellikle Block’un öne sürdüğü gibi, iki ayrı nörolojik mekanizmadan, biri bilişsel diğeri fenomenal özellikte iki ayrı bilincin açığa çıktığını gösterecektir. Ne var ki, henüz bunu söyleyebilmek için gereken ampirik delillere sahip değiliz. Bilincin tek tip bir fenomen olduğunu, sözde bilinç formlarının aynı fenomenin farklı yüzlerine dikkat çektiğini ya da bilincin farklı düzeylerdeki ifade edilişleri olduklarını, dolayısıyla yapılan ayrımların bilinç kavramına açıklık getirme ve bilincin sistematik olarak incelenmesine yönelik kavramsal altyapıyı oluşturma anlamında bir değeri olmakla beraber ontolojik karşılığının olmadığını da pekâlâ söyleyebiliriz. Hangi yaklaşım doğru olursa olsun, bilinç problemi, en ilgi çekici şekliyle bir deneyim problemi olarak karşımıza çıkmakta, fenomenal bilincin açıklanması bilinç çalışmalarının nihai hedefi sayılmaktadır.

1.3. Bilinç Problemi

1.3.1. Bilinç Problemleri

Çalışmamızın asıl konusu olan, bir deneyim problemi olarak bilinç problemine geçmeden önce, söz konusu problemi diğer bilinç problemlerinden ayırt etmemiz gerekmektedir. Böylece bilinç problemi denilince hangi problem hakkında konuştuğumuz açıklığa kavuşacak, ayrıca bilincin bizi başkaca ne tür problemlerle karşı karşıya bıraktığı ortaya konmuş olacaktır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, ele alacağımız diğer problemler bilinç probleminden bağımsız değildir ve onunla bağıntılı olarak düşünülebilir.

1.3.1.1. Bilincin Dağılımı Problemi

Bilincin dağılımı problemi, hangi varlıkların bilince sahip olduğuna dair belirsizlikten ve bilinmezlikten doğar. Belirsizliğin sebebi, nelerin bilinçli sayılacağına dair ortak bir standardın yokluğudur. Bilinmezliğin sebebi ise, böyle bir standarda sahip olsak bile benimsediğimiz standardın gerçeği yansıtip yansıtmadığını test edeceğimiz bir enstrümana veya bir metoda sahip olmayışımızdır. Bir mayın detektörünün toprağın altındaki mayınları tespit etmesine benzer şekilde bilincin varlığını da tespit edebilir miyiz? Bunu yapmanın olanaklılığı, yine belli bir standardın, birtakım nesnel ölçütlerin varlığına bağlı olduğundan başladığımız noktaya geri dönmüş oluruz. Böylece her düşünürün kendi felsefi eğilimleri doğrultusunda ölçüt olarak aldığı, bir bakıma spekülasyona dayalı fikirlerin ortaya konması kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin, Descartes, hayvanları “rasyonel ruh” a sahip olmadıklarından bir tür makine veya otomat olarak görüyordu: “...solucanların, sineklerin, tırtılların ve diğer hayvanların makine gibi olmaları, ölümsüz ruhlara sahip olmalarından daha olasıdır.” (Cohen, 1936: 52)⁵⁸ Descartes için rasyonel ruha sahip olmak demek, biliş/düşünceye ve özellikle de dili kullanma yeteneğine sahip olmak demektir. Hayvanlar, yaşama ve duyuma sahiptirler, fakat ona göre bunların mekanistik bir açıklaması verilebilirdi. Buna karşın onların bizler gibi hissettiklerini söyleyemezdik. Çünkü “bizim hissetme şeklimiz biliş/düşünce içermektedir.” Böylece Descartes, düşünceyi fenomenal bilinç için zorunlu bir öge olarak görmekle günümüz üst-seviye kuramcılarını hatırlatmaktadır⁵⁹. Descartes’a göre, hayvanlara bilinç atfediyor oluşumuzun temel sebebi insanlar ve diğer hayvanlar arasında gözlenen yapısal ve davranışsal benzerliklerdir⁶⁰. Bu benzerlikler, bizde, onların da bizler gibi hissettikleri düşüncesini oluştursa da bu düşüncemizi destekleyecek benzerlik dışında başka bir gerekçemiz yoktur. Yapısal ve davranışsal benzerlikleri bilinç atfetmekte geçerli kanıtlar olarak görmediğimiz takdirdeyse diğer insanların da bilinçli olduğundan kuşku duymamıza bir engel kalmayacaktır. Bu kuşku, çağdaş zihin felsefesinde “diğer zihinler problemi” olarak bilinen problemi yaratmaktadır. Diğer insanların kendim gibi bir zihne sahip olduklarını, hiçbir şey hissetmeyen makineler olmadıklarını nasıl bilebilirim? Buna göre, bu epistemolojik problem de başka birçok problem gibi Descartes’a uzanmaktadır.

⁵⁸ Descartes’ın burada kullandığımız fikirleri bir teolog ve filozof olan Henry More (1614-1687) ile mektuplaşmalarına dayanmaktadır. Descartes’ın “hayvan zihni” hakkındaki düşüncelerini diğer başlıca eserleri içinde bulmak mümkün olsa da bu mektuplar hem tarih olarak ölümüne yakın bir dönemde kaleme alınmıştır (1648-49) hem de onun konu hakkındaki düşüncelerini en öz haliyle ortaya koymaktadır.

⁵⁹ Örneğin, Peter Carruthers (1989, 2005: 158), hayvanların (belki gelişmiş maymunlar hariç) üst-seviye düşüncelere sahip olmadıklarından bilinçli deneyimler edinmelerini olası görmemektedir. Buna karşın Rocco Gennaro (2004b) üst-seviye düşünce kuramının hayvanlara bilinç atfetmeyi dışlamadığını, çünkü üst-seviye düşüncelerin kavramsal olarak karmaşık içeriklere sahip olması gerekmediğini ileri sürer.

⁶⁰ Bu yapısal ve davranışsal benzerlikler, bir grup bilim adamını, memeliler ve kuşların tümü dahil olmak üzere, insanlar dışında diğer birçok hayvanın da bilince sahip olduğunu bir beyannameyle onamaya götürmüştür. bk. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (erişim tarihi: 25.05.2017).

Descartes'ın argümanları çağımızda da taraftar bulmaya devam etmektedir. Örneğin, bilinci meta-bilişsel bir beceri olarak gören Julian Jaynes (2000: 66), dilin bilincin zorunlu bir koşulu olduğunu, bilincin dilin gelişimiyle birlikte ortaya çıktığını düşünür. Daniel Dennett da (1991: 365) bilincin fenomenolojik tezahürünü bir çeşit yanılsama olarak gördüğünden, başka bir deyişle, gerçek olanın beynin bilinçdışı etkilerine dayanan, kişilerin gerek içsel gerek umumi olarak söze döktükleri anlatılardan ibaret heterofenomenolojik metinler olduğunu düşündüğünden, dili bilinç için gerekli görür. Benzer şekilde, bilincin bir illüzyon veya kendi deyişle “büyülü bir tiyatro” olduğunu düşünen Nicholas Humphrey (2011, 1983), bilinçli olmayı veya bir hal olarak bilinci “zihinsel temsillerin düşünüldüğü bilişsel haller” olarak açıklar ve evrimsel açıdan bilinçliliği insanların bir “zihin teorisi”⁶¹ geliştirmeleriyle başlatır. Buna göre, bu filozoflar, her ne kadar kategorik olarak hayvanların bilinçli olmadığını iddia etmeseler de onların üst-seviye/meta-bilişsel düşünceleri ve bu düşüncelerin kendisini gerektirdiği dili bilincin ölçütleri olarak almaları, sadece yetişkin insanların⁶² gerçek anlamda bilinçli olduklarını zımnen kabul ettiklerini göstermektedir. Öte yandan dış dünyanın farkındalığını canlılara bilinç (varlık bilinci) atfetmek için yeterli gören ilk-seviye kuramcılar, çoğu hayvanın bedensel duyuları veya algıları vasıtasıyla çevreleriyle etkileşime girerek anlamlı tepkiler vermeleri anlamında bilinçli olduklarını düşünürler. Yine de hepsinin değil. Örneğin, onlardan biri olan Michael Tye (2017), (hayli Kartezyen bir tonda) meyve sinekleri ve tırtılların bilinçli olup olmadıkları konusunda emin olmadığını ifade eder ve solucanların acı hissettiklerini kabul etmenin oldukça zor olduğunu düşünür. Ona göre, tek hücreli hayvanlarsa esnek davranışlar sergileyecek derecede karmaşık olmadıklarından bilinçli değildirler. Bazıları, hayvanlar şöyle dursun, bitkilerin dahi duyumsama, öğrenme ve hatırlama becerilerine sahip olduklarından ve nerede olduklarını bilip bu bilgiye göre davrandıklarından bilinçli olduklarını söylemeye isteklidirler (Chamovitz, 2012; Gagliano vd., 2016)⁶³. Bu araştırmacıların bulguları ve ölçütleri dikkate alındığında, beynin ve/veya nöronların bilincin varlığı için elzem olduğu düşüncesi tartışmalı hale gelebilir. Başka bazıları da tek tek hücrelerin bilinçli olduklarına gerek bilimsel gerek felsefi temellerde kanaat getirmişlerdir (Margulis, 2001; Edwards, 2005; 2006; Sevush, 2006; 2016). Örneğin, bir hücre biyoloğu olan Bruce Lipton (2015: xxv) şöyle söylüyor: “Bedeninizi oluşturan

⁶¹ Bu ifade, insanların kendilerinin ve diğerlerinin zihinsel hallerini tanımlama ve anlama kapasitesini anlatır. Geniş bilgi için bk. Hood, 2012: 85-9.

⁶² Bu anlayışına göre, bebeklerin de bilinçli olduğunu söyleyemeyiz. Descartes, bu durumu şöyle ifade eder: “Yetişkinlerle aynı doğaya sahip olduklarına tanık olmadan bebeklerin zihinle donatıldıklarını söyleyemem.” (Cohen, 1936: 55)

⁶³ Bitkilerin bilinçli olduklarını düşünmeye sevk edecek hangi özelliklere sahip olduklarını ve davranışlarının karmaşıklık düzeyini anlatan *New Yorker* dergisinde yayınlanmış popüler bir bilimsel makale için bk. Pollan, 2013.

hücrelerin neredeyse tamamı, hayatta kalmak için kooperatif bir strateji geliştirmiş, amip benzeri, bireysel organizmalardan oluşmaktadır. Basite indirgersek, insanların ‘kolektif amibik bilincin’ ürünü olduklarını söyleyebiliriz.” Buna göre, bilincin dağılımı konusunda, bilincin belirleyici unsurunun/unsurlarının neler olduğuna dair görüş farklılıklarının yansıması olarak geniş bir yelpazede fikirler serdedilebilmektedir. Karmaşık olandan basite doğru gittiğimizde, dili kullanma yeteneği, üst-seviye düşüncelerin varlığı, enformasyon işleme kapasitesi, uyaranlara verilen tepkinin karmaşıklığı ve dış dünyanın farkındalığı gibi unsurlar bilinç ölçütleri olarak alınabilmektedir. Bu (ölçütlerin keyfiliği) bir problemdir. Bununla birlikte, bu tabloya bakıldığında belli bir düşünce örüntüsü de belirmiyor değildir. Buna göre, bilinci ya var ya yok şeklinde bir fenomen olarak görmek yerine süreklilik arz eden ve kendisini tedrici bir şekilde gösteren bir fenomen olarak da düşünebiliriz. Bir hayvanın bilincinin insanınki kadar gelişmiş, bir bitkinin bilincinin de hayvanınki kadar gelişmiş olmadığını tasdik edip hepsinin de bir bakıma/belli derecelerde (basitten karmaşığa), ister farklı bilinç türleri olarak isterse aynı bilincin farklı görünüşleri olarak anlaşılsın, bilinçli olduklarını ileri sürebiliriz ve bu düşünceyi mantıki sonuçlarına götürürsek, yani filogenetik skalayla sınırlı kalmayıp bilincin tüm doğada yaygın olduğunu söylersek, o takdirde bilincin kütle ve şarj gibi özelliklerin temel sayılmasına benzer şekilde temel sayılabileceğini kabul etmemiz gerekecek ve *panpsişist* bir dünya görüşüne varmış olacağız. Çalışmamızın son bölümünde, bir tür panpsişizmin gerçekten de bilinç problemi karşısında alınabilecek en iyi felsefi/metafizik tavır olduğunu önereceğiz.

1.3.1.2. Bilincin İşlevi Problemi

Darwin sonrası bir dönemde yaşıyoruz. Dolayısıyla biyolojik bir yapının veya bir mekanizmanın işlevi hakkındaki soruya verilecek her cevap tabiatıyla evrim teorisini hesaba katmak durumundadır. Bilincin, en azından organik varlıklar söz konusu olduğunda, biyolojik bir temele veya vasıtaya gereksinim duyduğunu düşünerek biyolojik bir fenomen olduğunu varsayarsak, evrimsel açıdan, yani sağ kalma veya adaptif değeri bakımından, organizmaya ne gibi bir avantaj sağladığını söyleyebiliriz? Başka bir deyişle, bilincin yokluğunda organizmanın yerine getiremeyeceği edimler var mıdır? Ve eğer bilincin bir işlevi yoksa nasıl olup da doğal seçim bilinci kayırdı? İlk bakışta bilincin işlevi bize o kadar açık görünür ki ortada ciddi bir problem olduğunu düşünmeyebiliriz. Bu düşüncemiz çoğunlukla bilincin işlevinin gerçek bir problem oluşturmamasından ziyade problemi doğru teşhis edememekten kaynaklanmaktadır. Bilincin birçok görevi yerine getirdiği varsayılır. Örneğin, davranışta esneklik ve karmaşıklık sağladığı, sosyal eşgüdüm kapasitesini artırdığı, duyuusal deneyimi

birlikli bir düzene soktuğu, enformasyon erişimini kolaylaştırdığı veya özgür seçimin alanını genişlettiği ileri sürülmüştür (Van Gulick, 2016). Ne var ki, birincisi, bilinç ve zihin aynı şeyler değildir; yani bu söylenenlerin hangi oranda bilinçdışı zihinsel süreçlerin sonucu olduğu ve ne şekilde bilinci gerektirdikleri açık değildir. Daha önce, algılama, öğrenme, hatırlama ve problem çözme gibi becerilerin bilinçdışı yollarla gerçekleşebileceğinden söz etmiştik. Bu becerilere karar verme veya tercihte bulunmayı, yetenek gerektiren eylemlerin kontrolünü, yaratıcı düşünmeyi ve hatta normal düşünce süreçlerini bile eklemek mümkündür⁶⁴. İkincisi, bilincin işlevinin sorun oluşturduğu bilinç türü, erişim bilinci veya meta-bilişsel anlamda bilinç değil, fenomenal bilinçtir. Buna göre, bizi esas ilgilendiren fenomenal hislerin, niteliksel deneyimin ne işe yaradığı ve hangi amaca hizmet ettiğidir.

Yapay zekâ çalışmalarının ilk etapta hedeflediği şeyin, bir insanın yaptığı her şeyi fenomenal hislerin yokluğunda yapabilen insansı makineler veya robotlar geliştirmek olduğunu düşünürsek bilincin işlevinin hiç de sanıldığı kadar açık olmadığı daha iyi anlaşılacaktır. Zira böylesi bir robotun olası olduğunu kabul edersek o takdirde davranışın kontrolü için bilince gerek olmadığını, eş deyişle, bilincin adaptif değeri bakımından organizma için zorunluluk arz etmediğini de onanmış oluruz. “Bilincin gereksizliği (*conscious inessentialism*)” denilen tez tam da bu çıkarımı ifade eder: “*Bilincin gereksizliği*, herhangi bir bilişsel *d* alanında icra edilen herhangi *i* aktivitesi için, *i*’yi bilincin eşliğinde yapsak bile prensipte bilincin eşliği olmadan da yapılabilmesi görüşüdür.” (Flanagan, 1992: 5) Dikkat edilmesi gereken nokta, bu tezin bilincin hiçbir iş yapmadığını değil, gereksiz olduğunu ileri sürmesidir. Belki bilinç, nedensel olarak gerçekten de etkilidir fakat bu onun organizma için zorunlu olduğunu göstermez. Dahası, Thomas Polger ve Owen Flanagan’ın (2002: 30) işaret ettiği gibi, “Bilinç niçin ortaya çıktı?” sorusuna verilecek cevap “Çünkü bilinç *x* [herhangi bir aktivite] için zorunludur” biçiminde olamaz. Bunun sebebi, evrimsel açıklamanın yalnızca olumsal durumlara ilişkin yapılabilmesidir. Şayet bir olgunun veya özelliğin ortaya çıkışının zorunlu olduğundan söz edersek o takdirde aradığımız açıklamanın evrimsel değil, teleolojik bir açıklama olduğunu kabul etmiş oluruz. Zira doğal seçim kör bir mekanizmadır, belli bir amaç doğrultusunda işlemez. Buna göre, evrimsel sürecin bilinçli varlıkları ortaya çıkarması ne metafizik açıdan ne de mantıksal olarak zorunlu değildi, buna rağmen bizler varız. O halde, bilincin hangi adaptif avantajı/avantajları seçilimini gerektirmiş olabilir?

Bu soru, cevaplanması oldukça zor bir sorudur. Bunun hem biyolojik hem de felsefi olmak üzere birçok sebebi var. Biyolojik sebeplerinden başlarsak (Seth, 2009: 282), birincisi, evrimsel açıklamanın genel bir sorunu olan, evrildiği düşünülen özelliğin nasıl evrildiğini,

⁶⁴ Bilinçdışı gerçekleştiği iddia edilen olaylar ve fiillerin geniş bir listesi için bk. Earl, 2014: 3-4.

yani sürecin nasıl gerçekleşmiş olabileceğini değil, nasıl gerçekleştiğini gösteren kanıt veya kanıtlar bulmanın güçlüğüdür. Özellikle de bilinç söz konusu olduğunda fosil kayıtların olamayacağını hesaba katarsak bu sorun bir kat daha güç hale gelmektedir. İkincisi, biyolojik bir özelliğin mevcut işlevi evrimsel süreçte kendisi için seçildiği işlev olmak zorunda değildir. Örneğin, bir sanat icra etmek beynin o sanatı icra edecek işlevselliğe sahip olmasını gerektirir. Fakat beynimizin sanatsal faaliyetleri gerçekleştirmek için evrildiğini iddia etmek aşırı olacaktır. Aynı şekilde, örneğin, yalan söylemenin bilinç gerektiren bir etkinlik olduğunu kabul etsek bile, bilincin yalan söylemek üzere evrildiğini ileri sürmek garip olur. Üçüncüsü, mevcut tüm biyolojik özellikler doğal seçilimin bir sonucu değildir. Örneğin, kanın renginin veya insanın çenesinin doğal seçilimle şekillendirilmiş olması olası değildir. Buna paralel olarak bilincin de doğal seçilimin sonucu olmayan yönleri olduğunu söyleyebilir miyiz? Başka bir deyişle, bazı deneyimlerin organizmaya adaptif avantaj sağladığından seçildiği, diğerlerinin seçilenlerle birlikte gelen fakat hiçbir işlevsel rolü olmayan yan ürünler ya da kazara ortaya çıkmış etkisiz unsurlar olduğu söylenebilir mi? Duyusal deneyimlerin (görme, işitme, vs.) organizma için avantajlı olduğu ileri sürülebilirse de tüm deneyimlerimizin öyle olduğunu söylemek zordur. Örneğin, rüyaların ne gibi bir adaptif değeri olabilir? Yönelimsel olmayan bilinçli hallerin (can sıkıntısı gibi) ya da Jamesçi anlamda saçak deneyimlerin? Bilincin birliği tezini de dikkate alacak olursak, yani deneyimlerin özne tarafından bir bütün olarak tek bir parçaymış gibi edinildiğini düşünersek, deneyim türlerinden ziyade bilinçli deneyime olanak veren mekanizmanın evrimsel açıklamasını aramak daha makul görünmektedir. Ne var ki, bu tip bir açıklamayı elde ettiğimizi varsaydığımızda, bu sefer de neden aynı mekanizmanın bir bölümü işlevsel diğer bölümü işlevsel olmayan yan ürünler verdiğini açıklamak zorunda kalacağız. Böylece felsefi sebeplere giriş yapmış oluyoruz. Bilindiği gibi evrim teorisi canlılığın/yaşamın ilk olarak nasıl ortaya çıktığını veya kökenini açıklayan bir teori değil, canlıların tek bir kökenden nasıl türediğini, çeşitlendiğini açıklamaya çalışan bir teoridir. Doğal seçilimin üzerinde çalışacağı biyolojik bir materyal olmadığı sürece evrim süreci işleyemez. Buna göre, “bilinç hakkındaki doğalcı evrimsel hikâyeye türlerin geçmişinde bir yerde bir fenotipin ortaya çıkışının fizikalist hikâyesini varsayar.” (Horst, 1999: 45) Yaşamın kökeni problemi anlaşılamazsa haliyle evrimsel hikâyeye dayanan bilincin işlevi problemi de gerektiği gibi aydınlatılamayacaktır. Bu problem karşısındaki alternatif seçeneklerden biri, bilincin özünde biyolojik bir fenomen olmadığını ileri sürmektir. Evrimsel açıklama, bilincin dünya tarihinin belli bir noktasında ortaya çıktığını varsayar ve hangi adaptif avantajları dolayısıyla seçildiğini araştırır. Buna karşın bu alternatif, belki bilincin gelişmiş formlarının ortaya çıkışına dair yine doğalcı/evrimsel bir açıklamaya ihtiyaç

duyabilir, fakat bilincin yerine getirdiği özel bir işlev veya işlevler dolayısıyla var olmadığını ileri sürerek evrimsel açıklamadan da uzaklaşır. Bilincin niçin var olduğuna dair tatmin edici bir açıklamanın verilemiyor oluşu bu alternatifi cazip kılabilmektedir. Diğer seçenekse resmi senaryoya bağlı kalıp aynı zamanda bilincin (tüm yönleri veya biçimleriyle) nedensel bir etkisinin olmadığını kabul etmekten geçer⁶⁵. *Epifenomenalizm* adı verilen bu görüşe ikinci bölümde daha detaylı bakacağız.

1.3.1.3. Bilincin Konumu Problemi

Bilincin konumu veya nerede olduğu problemi, doğrudan bilincin kendisi ile ilgili bir problem olmaktan ziyade bilincin içeriklerine dair bir problemdir. Bilincin içerikleri ile kastedilen şey, herhangi bir anda bilincin meşgul olduğu şey tarafından, tabiri caizse, doldurulmasıdır. Örneğin, bir manzaraya baktığımızda bilincimizin içeriği o manzarayı oluşturan öğelerdir; geçmişimize dair bir anıyı hatırladığımızda bilincimizin içeriği o anıyı oluşturan olaydır, vb. İçeriksiz deneyimin, yani “saf bilinç” de denilen mistik deneyimlerin olanaklı olmadığını varsaydığımızda⁶⁶ bilincin içerikleri hakkındaki problem dolaylı olarak bir bilinç problemine dönüşmektedir. Buna göre, problem şudur: Bilinç içerikleri beynin mi fabrikasyonudur, yoksa beyin sadece bir yansıtıcı mıdır? Dünyayı olduğu gibi mi deneyimleriz, yoksa deneyimlediğimiz şey gerçekliğin bir kopyası mıdır? Dolayısıyla bilinç beyinde mi konumlanır, yoksa beynin dışında mı?

Zihin felsefesi açısından bu problem yeni değildir. Dış dünyanın zihnin bir temsili olduğu, dünyayı idealarımız (zihinsel içerikler) aracılığıyla deneyimlediğimiz ve bildiğimiz düşüncesini, Platon’dan Descartes’a, ondan Kant’a uzanan, Richard Rorty’nin (1931-2007) tabiriyle (1979), “geleneksel felsefe” anlayışında bulmak mümkündür⁶⁷. Bununla birlikte, günümüzde bu problem, bir realizm-idealizm tartışması olmaktan öte, insan zihnini/bilincini nasıl anlamamız gerektiği üzerine bir sorunsala evrilmiştir. Bu noktada iki görüşle karşılaşırız: İçselcilik (*internalism*) ve dışsalcılık (*externalism*)⁶⁸. İçselciliğe göre, zihinsel hallerin içerikleri tamamen öznenin özellikleri tarafından belirlenir. Buna karşın dışsalcılık, bir zihinsel halin içeriğinin, en azından belli bir ölçüde, dış dünyanın unsurlarınca belirlendiğini söyler (Rowlands, 2003: 2). Ampirik bilinç teorileri ve nörobilimsel

⁶⁵ Flanagan’ın deyişiyle (1997: 357): “...belki bilinç, belli insani kabiliyetlerin kullanımını, bu kabiliyetlerin kullanımında herhangi bir ilgi çekici nedensel rol oynamaksızın karakterize etmemiz ve ayırt etmemiz için gereklidir.”

⁶⁶ Saf bilincin imkânına dair ampirik ve felsefi bir araştırma için bk. Forman, 1990. Bilince bakışımızı değiştirebilecek önemli bir mesele olmakla beraber bu bağlamda meseleyi tartışmaya açmaya gerek yoktur.

⁶⁷ Geniş bilgi için bk. Onur, 2016a: 876-80.

⁶⁸ Bu kavramlar, gerekçelendirmelerin tümüyle kişiye mi yoksa kişinin dışında birtakım faktörlere mi dayandığı hakkındaki içselcilik-dışsalcılık tartışmasında kullanılan, epistemolojiden aşına olduğumuz kavramlarla karıştırılmamalıdır.

araştırmalar, bilinç için gerekli olan yapıları ortaya koyma ve bilinçli deneyimlerin nöral karşılıklarını bulma hedefleriyle, zımnî bir şekilde içselci görüşü benimsemektedirler. Buna göre, bilinç, abartısız bir şekilde beyindedir. İçselci görüşün yadsıyamayacağımız doğrusu, algılarımızda, duygularımızda, düşüncelerimizde, kısaca zihinle ilgili her şeyde beynin bir rolü olduğudur. Bunu, beyin hasar gördüğünde saydığımız becerilerin kısmen veya tamamen sekteye uğramasından biliyoruz. Dışsalci görüş, bu gerçeği reddetmemektedir. Onların itiraz ettiği husus, beynin içselcilerin düşündüğü kadar kapalı bir sistem olmadığı, zihnin özneyle sınırlı kalmayıp onun dışına da uzandığı, dolayısıyla bilincin tümüyle beyinde aranmasının yanlışlığıdır.

Esasen dışsalcılığı iki şekilde düşünmek mümkündür. Birincisi, insanı Kartezyen öğretinin tasavvuruyla “düşünen şey” olarak görmek yerine, Heideggerci bir anlayışla “dünya içinde varlık” (Heidegger, 1927/1962) olarak gören, insan zihnini yapılandıranın öznenin çevreyle etkileşimi ve eylemleri olduğunu ileri süren, bedenin ve dünyanın birbiriyle doğal bir bağlılık içinde olduğundan bedenin bir ögesi olan zihni bedenden ve dünyadan ayrı düşünmenin imkânsızlığını savunan, fenomenolojik bir yaklaşım olarak da düşünülebilecek bir zihin anlayışıdır (vasıta dışsalcılığı). Bu anlayışın dört temel ilke etrafında şekillendiği söylenebilir (Rowlands, 2010: 3). Buna göre, zihinsel süreçler vücutlaşmıştır (*embodied*); yani bedensel yapılar ve süreçler zihnin yapımında etkindir. Zihinsel süreçler bulundukları çevreye yataklanmıştır (*embedded*); yani zihnin işleyişi belli bir çevre ile uyumlu birlikteliği varsayar. Zihinsel süreçler eylemleşmiştir (*enacted*); yani bir ölçüde organizmanın dünya üzerindeki faaliyetlerince belirlenir. Son olarak, zihinsel süreçler yayılmıştır (*extended*); yani sadece organizmanın kafasında gerçekleşmez, fakat türlü şekillerde dışına da genişler. Andy Clark ve David Chalmers (2002: 650) bu son ilkeyi şöyle ifade eder: “Deri ve kafatasının hegemonyası aşıldığında kendimizi daha hakiki bir şekilde dünyaya ait varlıklar olarak görebiliriz.” Bu ilkelerden oluşan bir anlayışı kabul ettiğimiz takdirde bilinci sadece nöral düzeyde anlama çabasının boşuna olduğunu da itiraf etmek durumundayız: “...bilinç, beyin dinamiklerinin, hayvanın yaşamının bedensel ve çevresel bağlamında yataklanma şekline önemli bir şekilde bağlıdır ve dolayısıyla içkin özellikleri bilinçli deneyimi oluşturmaya yeterli, asgari içsel nöral karşılık diye bir şey olmayabilir.” (Thompson ve Varela, 2001: 425) O halde dışsalcılığın bu en geniş yorumuna göre, bilinci yanlış yerde arıyoruz. Zira “bilinç içimizde gerçekleşen bir şey değildir. Yapıp ettiğimiz bir şeydir. Daha iyisi, başardığımız bir şeydir. Bilinç sindirimden çok dans etmek gibidir⁶⁹.” (Noë, 2009: xvii) Dışsalcılık, ikinci ve

⁶⁹ Noë'nin “sindirim” sözcüğünü John Searle'e gönderme yaparak kullandığı açıktır. Zira Searle'e göre (1997: xiii) “bilinç, doğal, biyolojik bir fenomendir. Tıpkı sindirim, büyüme ve fotosentez gibi biyolojik yaşamımızın

daha dar yorumuyla, zihinsel içeriklerin ontolojisine ilişkin bir görüştür (içerik dışsalcılığı). Bu yaklaşıma göre, bir nesneye baktığımızda gördüğümüz şey, beynimizin nöronlar aracılığıyla zihnimizde inşa ettiği bir imaj veya kopya değildir. Nesnede gördüğümüz, rengiyle, şekliyle, tüm özellikler, bizatihi nesnenin kendisine aittir. Aynı şekilde, tatlar, yediğimiz ve içtiğimiz şeylerin kendisindedir ve acı deneyiminin birincil sebebi beynimiz değil, acıyan yerdir. Kısaca, zihnin/bilincin içerikleri beyinde değil, dış dünyadadır. İlk bakışta bu yaklaşım, genel-geçer anlayışa da uyan, makul bir yaklaşım gibi görünmektedir. Kaldı ki, felsefi açıdan, zihni, içeriklerinin oynatıldığı bir tiyatro sahnesi veya film perdesi olarak düşünmek zaten oldukça kaba ve sorunludur (Dennett, 1991: 101-11). Bununla birlikte, deneyimlerimiz sadece algısal veya duyumsal olanlardan ibaret değildir. Rüya, hayaller ve halüsinasyonlar gibi herhangi bir dışsal uyarının yokluğunda edindiğimiz deneyimler sanki kafamızda gerçekleşiyor gibidir. Bu deneyimlerin içeriklerinin öznenin geçmişinde karşılaştığı dışsal uyarılardan edindiklerinin farklı şekillerde yeniden kullanılmasından başka bir şey olmadığı, yani aslında sil baştan yepyeni bir deneyim yaşamadığımızı, dolayısıyla öznenin çevreyle etkileşiminin fenomenal deneyimlerin zorunlu bir koşulu olduğu iddia edilebilirse de (Manzotti, 2006) bu durum beynimizin bir şekilde söz konusu deneyimleri yarattığı gerçeğini değiştirmez. Buna göre, deneyimin içeriklerini sağlayanın beden dışı olduğunu söylemek bir şeydir, deneyimin içeriklerinin ve nihayetinde deneyimin bedenin dışında olduğunu söylemek başka bir şey. Deneyimin içeriklerinin dışarıda olduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu deneyimleri yaşayanın bizler olduğunu hangi anlamda söyleyebiliriz? Beyin ne yapmaktadır? Bu yaklaşımın savunucularından Max Velmans'a göre (2009a: 134) beyin, bedenin içinde ve dışında olup bitenleri baz alarak uyarılardan edindiği enformasyonu zihinsel modeller halinde kodlamakta ve bu modeller temelinde deneyimin içeriklerini deneyimin gerçekleştiği yere yansıtmaktadır. Deneyim, zihinsel modellemenin (veya temsilin ya da nöral kodlamanın) sonucu olsa da modellemeyle deneyim aynı şey değildir⁷⁰. Sözü edilen zihinsel modellemenin ve algısal yansıtmanın ne tür mekanizmalarla gerçekleştiği sorusu bir yana⁷¹, Velmans da (1996: 184) düşünceler ve birtakım hislerin “beyinde veya kafada bir yerde” gerçekleştiğini inkâr etmemektedir. Bu demektir ki, beyin yansıtmadan daha fazlasını yapabilmektedir. Ayrıca aynı beyin uyku

bir parçasıdır.” Burada “dans” benzetmesiyle kastedilense, insani deneyimin dünyayla ve diğerleriyle kol kola açılıp serpiştirilmiştir.

⁷⁰ Velmans (1996: 185), şöyle bir örnek verir: “...bir kablunun manyetik bir alandaki hareketi kablunun içinden geçen bir elektrik akımı yaratır. Fakat bu, elektrik akımının kablunun manyetik alandaki hareketiyle ontolojik bakımdan aynı olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde, bu deneyi tersine çevirirsek, bir kablodan geçen akımın da çevresinde ürettiği manyetik alanla ontolojik bakımdan aynı olduğunu söyleyemeyiz.” Buna göre, dışsalçı anlayışın indirgemeci yaklaşımlar için ciddi sonuçları olacağını söyleyebiliriz.

⁷¹ Velmans (2009a: 164) bu soruya henüz ampirik bir cevabının olmadığını itiraf etmektedir.

sırasında detaylı fenomenal dünyalar yaratabiliyorsa, algısal deneyimlerimizi neden yaratmasın? Bunun pek olası olmadığını kabul etsek bile, dışsalcılar açısından bir açıklama gerektirdiği de açıktır. Vasıta dışsalcılığına gelince, bilinci beyinde değil de beyin-beden-dünya üçgeninde belli belirsiz bir şekilde konumlandırmanın ne tür bir bilinç teorisine önyak olacağını kestirmek kolay değildir. Bu eleştirileri saklı tutmakla birlikte, dışsalci yaklaşımın bilincin gerçekte nerede olduğunu bir kez daha düşünmemiz için bize yeterli sebep sunduğunu söyleyebiliriz.

1.3.1.4. “Zor Problem” Olarak Bilinç Problemi

Zor problem olarak bilinç problemi adını David Chalmers’tan (1995, 1996: 24-5, 2002: 247-8, 2010: 3-6) almaktadır. Chalmers’a göre (2010: 4) bilinç ile ilişkili problemler kolay problemler ve zor problemler olarak ayrılmalıdır: “Kolay bilinç problemleri bir fenomenin kompütasyonel veya nöral mekanizmalar bakımından açıklandığı, bilişsel bilimin standart metotlarınca incelenmeye doğrudan elverişli görünen problemlerdir. Zor problemlerse bu metotlara direniyormuş gibi görünen problemlerdir.” Chalmers, kolay problemlere örnek olarak, çevresel uyarıyı ayırt etme ve tepkide bulunma becerisini, enformasyonun bilişsel bir sistem tarafından entegre edilmesini, bir sistemin kendi iç hallerine erişme becerisini, davranışın istemli kontrolünü, zihinsel hallerin rapor edilebilirliğini ve uyku ve uyanıklık farkını gösterir. Ona göre, bu problemler her ne kadar kendi içlerinde zor problemler olsalar da bilişsel bilimin ve nörobilimin çalışmalarıyla nihayetinde çözmeyi umut edebileceğimiz problemler olduklarından görece kolay problemlerdir. Bu problemlerin kolaylığı bahsedilen becerilerin temelde bilişsel özellikte olmaları dolayısıyla işlevsel bir açıklamaya elvermelerinden kaynaklanır. Yapılması gereken şey, söz konusu işlevi yerine getiren nöral veya kompütasyonel mekanizmanın belirlenmesidir. Bu yapıldığında problem önemli ölçüde halledilmiş olacaktır. Ayrıca herhangi bir fenomeni yaptığı iş bakımından açıklamak o fenomeni işlevinin dayandığı mekanizmaya indirgemek anlamına geleceğinden işlevsel açıklama aynı zamanda *indirgemeci* türden bir açıklamadır. Doğal bilimlerin ele aldıkları konu hakkında kat ettikleri mesafe indirgemeci açıklamalara ne kadar çabuk ulaştıklarına bağlıdır denilebilir.

Zor problem/problemler nedir/nelerdir? “Gerçek anlamda zor olan bilinç problemi *deneyim* problemidir.” (Chalmers, 2010: 5) Yaşamlarımız bir deneyim silsilesinden ibarettir ve her deneyim anı hislerle yüklü haldedir. Dolayısıyla bizler (bilinçli organizmalar) gibi olmanın hissettirdiği bir şeyler vardır. Problem, bunun neden bu şekilde olduğudur. Neden bir gülü koklamaya, bir manzarayı izlemeye, bir melodiyi duymaya veya bir şeyler okumaya ya

da yazmaya birtakım hisler eşlik etsin⁷²? Neden hepimiz birer robot değiliz? Neden ortalama 1,5 kg'lık gri bir et parçası, hisleri, duyguları, düşünceleri açığa çıkarsın? Şu ana kadar keşfettiğimiz hiçbir fiziksel yasa, bunun böyle olması gerektiğini söylemiyor. Hangi fiziksel yasa, benim ne düşündüğümü, neyi amaçladığımı, hangi duygulara sahip olduğumu, kısacası hangi zihinsel halde bulunduğumu söyleyebilir? O halde ortada bir gizem varmış gibi görünüyor. Descartes, bu gizemin farkındaydı:

Fakat neden o tuhaf acı duyumu zihinde belli bir sıkıntı yaratsın veya gıdıklanma duyumuna belli bir tür haz eşlik etsin? Aynı şekilde, açlık dediğim midedeki o garip kazınma duyumu bana neden yemem gerektiğini söylesin veya boğazımdaki kuruluk bana içmem gerektiğini söylesin, vb? Doğanın bana öğrettiğinden başka, bunlara dair hiçbir açıklama veremiyorum. Zira kazınma duyumu ile yemek yeme kararı veya bir şeyin acıya sebep olması duyumu ile o duyumun yol açtığı sıkıntının zihinsel idraki arasında (en azından benim anladığım kadarıyla) hiçbir bağlantı yoktur (1641/2002a: 15).

Zor problemin Descartes tarafından ifade edilişi bu şekildedir. Fakat gizemi en özlü şekilde ortaya koyan Darwin'in Bulldog'u lakaplı Thomas Huxley (1825-1895) olmuştur: "Bir bilinç hali gibi dikkat çekici bir şeyin sinir dokusunu harekete geçirmenin sonucu olarak açığa çıkması, Aladdin'in lambasını ovuşturduğunda cinin açığa çıkması kadar anlaşılmazdır." (akt. McGinn, 2004: 56) Fiziksel olaylar ve deneyim arasındaki görünürdeki bu bağıntısızlık Joseph Levine tarafından "izah boşluğu" olarak adlandırılmıştır. Levine'e göre (2001: 69), fiziksel dünyanın diğer olgularının tersine, niteliksel deneyimlerimize dair gereken açıklamayı veremiyor oluşumuz sadece bir detay eksikliğinden kaynaklanmaz. Deneyimlerimizin varlığını açıklayacak olan teorinin neye benzeyeceğine dair bir fikrimiz de yoktur⁷³. Dolayısıyla bu filozoflar için izah boşluğu standart bilimsel açıklama yöntemleriyle (işlevsel ve indirgemeci) kapatılacak bir boşluk değildir. Zor problemi zor yapan da bu epistemolojik handikaptır.

Chalmers'ın kolay problemler-zor problem ayrımı elbette eleştirilere hedef olmuştur (Shear, 1995). Bu eleştiriler genel olarak iki grupta toplanabilir. Birinci grup düşünürler, Chalmers'ın zor problemi kurgulayışının metafizik varsayımlarla yüklü olduğunu ileri sürerler. Nitekim haklıdırlar da. Chalmers, problemin zorluğunun, deneyimin varlığının işlevsel veya indirgemeci yollarla açıklanamaz oluşuna dayandığını söylemekle bilincin diğer doğal fenomenlerden tümüyle farklı bir mahiyette olduğunu daha baştan varsaymaktadır. Her ne kadar Chalmers kendi zihin felsefesinde bu düşüncesini tesis etmeye yönelik argümanlar ileri sürse de problemi ifade edişinin bir döngüsellik barındırdığı da açıktır. İkinci grup düşünürlerse doğrudan ayrımın kendisini hedef alırlar. Bu düşünürler göre, Chalmers

⁷² Bir manzarayı izlerken, bir kitabı okurken, vs. bir şey hissetmediğini iddia edenler, bu aktivitelere yönelik bir şey hissetmediklerinde dahi kendileri olmak gibi bir şeyin olduğunu unutmaktadırlar. Bir manzarayı izlemek kişi için hiçbir anlam ifade etmiyor olabilir, yine de anlamsızlığın kendisi belli bir şekilde hissettiriyor olmalıdır. Özetle, bir şeyler hissetmek deneyimlerin öznesi olmanın doğasıdır.

⁷³ Ayrıca bk. Nagel (1979: 175, 2012: 44-6); McGinn (1999: 6-18).

bilincin daha çok düşünsel edimlerle ilgili olan yönü ile algısal deneyimlerle veya duyumlarla ilgili olan yönünü, bir nevi Blockçu tarzda, sanki bu iki yön birbirinden bağımsız olarak açıklanabilirmiş gibi ayırmaktadır. Oysa bilincin işlevsel yönünü açıklamak niteliksel yönünün açıklamasını gerektirebileceği gibi, düşünsel edimler sadece enformasyon işlemeyen, algısal deneyimler de sadece niteliksel özelliklerden ibaret olmayabilir. Dolayısıyla kolay problemler hiç de Chalmers'ın düşündüğü şekilde önünde sonunda bilimin çözeceğini garanti göreceğimiz kolaylıkta problemler değildir. Her iki grubun yönelttiği eleştirileri göz önüne aldığımızda Chalmers'ın tasnifinin ve tanımlamalarının felsefi açıdan sorunlu olduğuna kuşku yoktur. Bununla birlikte, Chalmers'ın yaptığı ayrımın, “Neden deneyimleyen varlıklarınız?” sorusunun diğerlerine kıyasla bilinç hakkında sorabileceğimiz en önemli ve nihai soru olduğuna dikkat çekmesi ve (sonrasında konu hakkında yapılan çalışmaların çeşitliliğinden ve sayısından anlaşılacağı üzere) ileri araştırmaları teşvik etmesi açısından hayli efektif olduğunu da atlamamak gerekir.

Chalmers, çok okunan makalesinde (1995), zor *problemler*den bahsetmesine karşın sadece tek bir zor problem varmış gibi davranır. Aslında bu bir bakıma doğrudur, zira zor problem dediğimiz şey temelde bir deneyim problemidir. Ne var ki, deneyim problemi karşımıza iki farklı şekilde çıkabilmektedir. Başka bir deyişle, deneyimlerimiz hakkında temelde iki farklı soru sorabiliriz. Biri, fiziksel süreçlerin vuku bulduğu beynin *neden* deneyimlere sebep olduğu, diğeryse, fiziksel süreçlerin vuku bulduğu beynin *nasıl* deneyimlere sebep olduğudur. Dolayısıyla nöral etkileşimin ürünü olarak düşünüldüğünde, yani bir beyne ve merkezi sinir sistemine sahip canlılar söz konusu olduğunda, bilincin varlığının bizden iki türlü açıklama beklediğini söyleyebiliriz. Başka bir makalesinde Chalmers (2010: 105) zor problemin “fiziksel süreçlerin fenomenal bilince nasıl ve neden sebep olduğunun açıklanması” olduğunu ifade ederek bunun ayırdına varmış gibi görünse de onun bu ifadesi neden ve nasıl sorularına verilecek cevapların bizi aynı sonuca götüreceğini, dolayısıyla tek bir problemle uğraştığımızı imlemekte gibidir. Böyle anladığımız takdirde “Bilinç nasıl ortaya çıkar?” sorusu ile “Bilinç neden ortaya çıkar?” sorusu, aynı cevabı almaya yönelik sorulmuş, birbiriyle örtüşen sorular olacaktır. Oysa bir fenomen hakkında sorulacak nasıl ve neden soruları o fenomene dair farklı nitelikte açıklamalar vermemizi gerektirebilir. Örneğin, genel görelilik, bir yerçekimi teorisi olarak yorumlandığında, yerçekiminin neden var olduğunu açıklar. Yerçekimi, madde ve enerjinin uzay-zamanı bükmesinin bir sonucudur. Bu cevap, klasik fizikte açıklanamayan bir güç olarak kabul edilen yerçekiminin doğasına ışık tutmakla beraber tam bir açıklama sayılmaz. Çünkü hâlâ nasıl sorusunu sorabiliriz. Nasıl sorusu, kendisi hakkında cevap veya cevaplar aradığımız fenomenin var olmasını ve

işlerliğini sağlayan mekanizmaların ortaya konulmasını, açığa çıkma sürecinin veya koşullarının detaylarıyla açıklanmasını isteyen bir sorudur⁷⁴. Tersine bir duruma örnek vermek gerekirse, 90'ların başında Francis Crick (1916-2004) ve Christof Koch'un geliştirdikleri bilinç teorisine göre, herhangi bir nesneye dikkatimizi verdiğimizde o nesneye karşılık gelen nöron grubunun 40-Hz frekansındaki senkronize davranışları deneyimin nöral karşılığı olmaktadır. Başka bir deyişle, "bilincin içeriği, o anda, ön beyin nöronlarının 20-30 milisaniye aralığında faz-kilitlemeli bir şekilde ateşlenmeleriyle tanımlanabilir." (Koch, 2004: 45) Sonraları onlar bu teoride ısrarcı olmasalar da 40-Hz hipotezi benzeri nörobiyolojik bir açıklamanın bilincin ortaya çıkışının doğru bir açıklaması olduğunu varsayalım. Böyle bir durumda şüphesiz nasıl sorusunun cevabını almış olurduk. Bununla birlikte bu cevap neden 40-Hz salınımlarına bilinçli deneyimlerin katıldığını açıklamazdı. Buna göre, bir şeyin neden var olduğu nasıl var olduğuna, nasıl var olduğu da neden var olduğuna açıklık getirmeyebilir. Özellikle bilinç problemi söz konusu olduğunda, bilincin neden var olduğu sorusu olumsuzluğuna binaen ontolojik kaygılarla yöneltilmiş bir soru iken nasıl var olduğu sorusu epistemolojik kaygılarla yöneltilmiş bir sorudur⁷⁵. Genel olarak, neden sorularının felsefi, nasıl sorularının ise daha çok bilimsel nitelikli sorular olduklarını söyleyebiliriz⁷⁶. Neden sorusunun cevabı gizemi ortadan kaldırırken nasıl sorusunun cevabı anlayışa derinlik katar. Bilincin neden var olduğuna dair felsefi bir açıklama verilebilir ve biz böyle bir açıklamayı üçüncü bölümde vermeyi deneyeceğiz fakat bu açıklama bilincin en gelişmiş şekliyle insanda ve diğer canlılarda nasıl açığa çıktığını ortaya koymaz. Bunu öğrenmek için yine bilime ihtiyaç vardır. Bu nokta önemlidir. Zira bilinç problemi ile ilgili felsefi literatüre baktığımızda problemin neden sorusu olarak da nasıl sorusu olarak da ele alınabildiğine tanık oluyoruz. Fakat tekrar belirtmek gerekir ki, bunlar farklı iki cevabı olabilecek farklı iki sorudur. Başka bir deyişle, tek bir zor problemten ziyade iki ayrı zor problem ile karşı karşıya olduğumuz

⁷⁴ Genel görelilik teorisi yıllar geçtikçe yeni gözlemlerle doğrulanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla neden sorusunun cevabının doğruluğundan neredeyse kimsenin şüphesi yoktur. Ne var ki, yerçekimini tam olarak anlama çabası, yani nasıl işlediğini açıklama süreci hâlâ sürmektedir. Örneğin, fizikçilerin önündeki en büyük sınav, genel göreliliği ve kuantum mekaniğini birleştirecek bir kuantum yerçekimi teorisi formüle etmektir. bk. Hawking, 1988: 10-3.

⁷⁵ Güven Güzeldere (1997: 45), bilincin açıklanma çabasında karşılaşılan izah boşluğunun epistemolojik bir mesele olmasına rağmen ontolojik sonuçlar doğurup doğurmayacağını sorarak olumsuz cevap verir. Oysa zor problemin kurgulanışı veya izah boşluğunun formüle edilişi, daha baştan ontolojik bir tartışma açmaktadır. Zira bir izah boşluğunun mevcut olduğunun onanması bilincin hangi anlamda var olduğuna dair bir görüş ortaya konulmasını da gerektirecektir. Buna göre, bazıları bilincin bir nevi illüzyon olduğunu; yani gerçek anlamda var olmadığını, bazıları ayrı bir aleme ait olduğunu, başka bazıları da doğanın temel bir unsuru olduğunu, vb. söyleyeceklerdir. Dolayısıyla bilinç problemi epistemolojik bir problem olduğu kadar kendi içinde ontolojik boyutu da olan bir problemdir.

⁷⁶ Bu genel ifade, bilimlerin neden sorusuyla ilgilenmediği veya ilgilenmemesi gerektiğini bildiren ampirist/pozitivist düşüncenin tasdik edilişi değildir. Elbette bilim insanları fenomenleri sadece tarif etmekle yetinmeyip aynı zamanda anlama peşinde olduklarından neden sorusu onlar için de önemlidir. Vurgulamak istediğimiz nokta, sorunun yöneltilmesinin arkasında felsefi bir itkinin olduğudur.

söylenebilir. Problemin bu şekilde formüle edilmesinin normatif bir sonucu da vardır ki, o da bilincin ne olduğunu anlamak için felsefenin ve bilimin ortak çabasının gerekli olduğudur.

Özetle, bilinç ile ilgili problemleri beş soru altında düşünebiliriz: *Hangi* sorusu, *Niçin* sorusu, *Nerede* sorusu, *Nasıl* sorusu ve *Neden* sorusu⁷⁷. Hangi varlıkların bilinçli olduğu ve bilincin ne tür bir işlevi yerine getirdiği için seçildiği soruları özellikle insan bilinciyle ilgili sorular değildir. Buna karşın, bilincin nerede konumlanması gerektiği, nasıl açığa çıktığı ve neden açığa çıktığı soruları öncelikle insan bilinci göz önünde bulundurularak sorulmuş sorulardır. Zira ilk etapta insan bilincinin ne olduğu anlaşılabilirse, bu bilgiden kalkarak genel bir kavrayışa ulaşılabileceği düşünülmektedir. Son iki soru birlikte zor problem/problemler olarak bilinç problemini meydana getirirler. Dışsalıcı yaklaşım bilinci özellikle beyinde konumlandırmadığından belki onlar için zor problemin söz konusu olmadığı düşünülebilir. Ne var ki, fenomenal hislerin varlığı reddedilmediği sürece zor problem dışsalıcılar için de aynen geçerlidir. Çünkü fenomenal hisleri yaşayan beyni aracılığıyla öznedir. Zor problemin teori ve pratikte hayli çetrefilli bir problem olarak kendini göstermesi bazı düşünürleri problemin çözülebilir olup olmadığını sorgulamaya kadar götürmüştür. Bu düşünürlerin görüşlerine geçmeden önce yukarıda ele aldığımız problemlerin bir nevi atası olan zihin-beden probleminden ve bu problemin bilinç problemi ile ilişkisinden bahsetmemiz gerekmektedir.

1.3.1.5. Bilinç Problemi ve Zihin-Beden Problemi

Zihin-beden problemi bilindiği gibi Descartes ile anılır. Zihin-beden ayrımı, Descartes'ın *İnsanın İncelenmesi* (1633) ve *Metot Üzerine Konuşma* (1637) gibi önceki yapıtlarında yer alsa da en olgun biçimiyle *Meditasyonlar* (1641) adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Descartes, epistemolojik endişeleri neticesinde ikinci meditasyonda “var olduğunu” ispatladıktan sonra var olduğunu ispatladığı şeyin ne olduğunu sorar ve cevap verir: “Düşünen bir şey”; bir zihin veya bir akıl (*res cogitans*). Bedenlerin (*res extensa*) varlığından emin olmak için bizi aldatmayacağını bildiğimiz Tanrı'nın varlığını bir çeşit ontolojik argümanla ispatladıktan sonra da altıncı meditasyonda ünlü ayrımını yapmaya koyulur. Descartes'a göre (1641/2002a: 16), insanın özü veya doğası sadece ve sadece düşünen bir şey olmasında yatar. Beden bir araz veya ilinektir; yokluğu özü etkilemez. Descartes neden zihni öz, bedeni ilinek olarak görmektedir? Çünkü “bir taraftan, düşünen, uzamsal olmayan bir şey olduğum sürece kendim hakkında açık ve belirgin bir fikre sahibimdir; diğer taraftan, uzamsal, düşünmeyen bir şey olduğu sürece beden hakkında

⁷⁷ Niçin ve neden sözcükleri eş anlamlı sözcükler olsalar da burada kullandığımız şekliyle birincisi bilincin evrimine, ikincisi varlığına ilişkin sorulardır. Bilincin evrimi ile ontolojisi birbirinden farklı düzeylerde açıklamalar gerektirdiğinden, yani ideal bir evrimsel açıklama ontolojiye ilişkin soruyu iptal etmeyeceğinden iki soru arasında bir ayırım yapmak amacıyla iki farklı sözcük kullandık.

belirgin bir fikre sahip olurum.” Yani uzama sahip olan (fiziksel) şeyler düşünce içeremez ve düşünen (zihinsel) şeyler de uzama sahip olamaz. Descartes’ın bu akıl yürütmeden çıkardığı sonuç zihnin bedenden ayrı olduğu ve onsuz da var olabileceğidir. Bu argümanla ilişkili ikinci bir argüman, zihnin bütüncül, bedenin bölünebilir oluşuna dayanır. Buna göre, her ne kadar zihin ve beden birbiriyle birleşik görünseler de bedeni düşüncemde parçalara ayırabiliyorken, zihinde herhangi bir parça bulamam. O halde zihin ve beden birbirinden tamamen farklı olmalıdır. Ancak problem tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zihin ve beden birbirinden tamamen farklı şeylerse birbiriyle nasıl etkileşebiliyorlar? Problemi ilk olarak dile getirenlerden biri dönemin Bohemya prensesi Elizabeth’tir (1618-1680). Elizabeth, Descartes’la mektuplaşmasında şöyle söyler:

Bir insanın ruhunun (sadece düşünen bir töz olmakla) bedensel tinleri belirleyip istemli eylemlere nasıl sebep olabileceğini lütfen söyle. Zira hareketin tüm belirlenimi ya hareket eden şeyin itkisiyle ya hareket ettiren şeyin itmesiyle ya da sonrakinin belli nitelikleri ve yüzeyinin şekliyle yapılmakta gibi görünüyor. İlk ikisi için fiziksel temas, üçüncüsü için uzam gereklidir. Birini ruh nosyonunun tamamıyla dışında tuttun, diğeryse bana maddi olmayan bir şeyle bağdaşmaz gibi görünüyor (Shapiro, 1999: 505).

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, zihin-beden problemi, klasik biçimiyle, zihin ve beden arasında nedensel bir ilişki olduğunu varsayan, esas itibarıyla bir etkileşim problemidir ve düalist metafizik anlayışlar için ortaya çıkar. Buna karşın bilinç problemi, bilincin beyinden neden ve nasıl açığa çıktığı ile ilgilidir ve sadece düalistlerin değil, fenomenal hislerin gerçekliğini kabul eden her anlayışın hesaplaşması gereken bir problemidir. Bilincin iradi eylemler için zorunlu olduğunu varsayarsak zihin ve beden arasındaki etkileşimin bir benzerinin bilinç ve beyin arasında da olduğu ileri sürülebilir. Böylece bilinç problemi karşısında alınabilecek olası düalist pozisyonların etkileşim problemiyle yüz yüze geleceklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, zihin-beden problemi bilinç probleminin bir yönünü oluşturur denilebilir. Bununla birlikte, bilinç problemi zihin-beden probleminden daha kapsamlı ve daha zordur. Kapsamlıdır; çünkü bilinç problemini çözmüş olsaydık zihin-beden problemi de kendiliğinden çözülmüş olurdu. Zordur; çünkü bilinç problemi zihin-beden problemi gibi sadece felsefi bir problem değil, aynı zamanda bilimsel bir problemidir ve bilimsel bir çözümün öncelikli koşulu, üçüncü-şahıs perspektifinden birinci-şahıs perspektifini anlayabilecek bir yöntem veya anlayış geliştirmektir. Bunun kolay olmayacağı açıktır. Thomas Nagel’in deyişiyle (1979: 166): “Bilinç olmasaydı, zihin-beden problemi çok daha az ilginç olurdu. Bilinçle birlikteyse umutsuz görünmektedir.” İki problem arasındaki bu farklılıklara rağmen, zihin-beden problemiyle bilinç problemi, bilimsel araştırmanın bilinç hakkında fazla mesafe alamamasıyla birlikte metafizik yaklaşımlara kapı aralanmasından ötürü, her iki problemin çözümüne yönelik öne sürülen felsefi teorilerin benzerliği

bakımından birbiriyle kesişirler. Bu durum sanki zihin-beden problemi üzerine bir araştırma yapılmış izlenimi uyandırır da sadece dolaylı olarak o problemle alakadar olacağımızı belirtelim.

1.3.2. Bilinç Problemine Yaklaşımların Sınıflandırılması

Bilinç problemi henüz bir çözüme kavuşmuş değildir. Burada çözüm ile kastedilen problemin tartışmaya yer bırakmayacak şekilde, küresel ölçekte kabul gören bir sonuca ulaştırılmasıdır. Dolayısıyla çözümümüz bilincin nasıl açığa çıktığını ve işlediğini nesnel bir kesinlikle ortaya koyan yasaları ve mekanizmaları deşifre edecek bilimsel hüviyette bir anlayış sağlamalıdır⁷⁸. Bununla birlikte, böyle bir çözüme ulaşılsa bile söz konusu çözümün neden bilincin var olduğu sorusunu iptal edip etmeyeceği şüphelidir. Farz edelim, beynin hangi yapılarının bilincin ortaya çıkması için elzem olduğu tespit edilmiş, hangi nöronların veya nöron gruplarının ne tür bir karmaşıklık seviyesinde bilinci açığa çıkardığı belirlenmiş ve her bir insani deneyimin kendisine karşılık geldiği beyin hallerinin tam bir dökümü çıkarılmış olsun. Hatta bazı düalistlerin arzuladığı şekilde, bilincin, etkisini gelişmiş birtakım araçlarla ölçebileceğimiz bir güç olduğu keşfedilmiş olsun; tüm bu bilgi, neden bir şeyler hissettiğimizi açıklar mı? Zor problem çözülebilir bir problem midir?

1.3.2.1. Problemin Çözülüp Çözilemeyeceğine Dair Yaklaşımlar

1.3.2.1.1. Gizemcilik (Mysterianism)

The Mysterious Flame (Gizemli Alev) (1999) adlı kitabının önsözünde Colin McGinn şöyle yazar: “Ana fikrim, bilincin, hakkında neredeyse hiçbir teorik kavrayışımızın olmadığı, derin bir gizeme sahip bir fenomen olduğudur. Bu gizemin sebebi, zekâmızın bilinci anlamak için tasarlanmış olmamasıdır.” Bu ifade, McGinn’in savunduğu gizemci yaklaşımın iki cümlelik özetidir. Gizemcilik, bilinç bilimi ne kadar gelişme gösterirse gösterecek, felsefi teorilerimiz ne kadar sofistike hale gelirse gelsin bilinci *hiçbir zaman* anlayamayacağımızı ileri süren doğalcı bir pozisyonudur. McGinn’e göre (1999: 5), bilinç ile beyin arasında rasyonel bir bağ olduğu şüphesizdir “fakat bu bağın doğası zorunlu olarak elimizden kurtulur.” Nasıl ki bir maymunun özel görelilik teorisini anlayamamasını doğal karşılıyorsak aynı şekilde insandan da bilinci anlamasını bekleyemeyiz. Maymunun görelilik teorisini

⁷⁸ Crick ve Koch’un kısaca bahsettiğimiz 40-Hz teorileri dışında en bilinenleri Bernard Baars’ın “Global Çalışma Alanı Teorisi” ve Giulio Tononi’nin “Entegre Enformasyon Teorisi” olmak üzere birtakım bilimsel bilinç teorileri ileri sürülmüştür. Fakat bu teoriler, ne kadar ümit verici olsalar da diğer bilimsel disiplinlerde ortaya konanlara (örneğin biyolojide evrim teorisi, fizikte genel görelilik teorisi gibi) benzer bir genel kabul sağlayamamışlardır. Bu olgusal durumdan hareketle, çalışmamızda söz konusu ampirik teorileri tek tek inceleme gereği duymuyor, yeri geldiğinde atıf ve değinilerle söz etmeyi yeterli görüyoruz. Bu teorilerin genel bir görünümü ve özet açıklamaları için bk. Cavanna ve Nani, 2014: 92-179; Revonsuo, 2010: 206-221.

anlayamaması böyle bir teorinin var olduğunu ve evrendeki birtakım olaylara yasal bir zeminde açıklık getirdiği gerçeğini değiştirmeyeceği gibi insanın bilinci anlayamıyor oluşu da bilincin var olduğunu ve beyinle arasında yasal bir ilişki olduğu gerçeğini değiştirmez. Ne var ki, bilişsel kapasitemiz bu ilişkiyi kavrayacak potansiyelde değildir. Öyle ki, Tanrısal bir varlık insanoğluyla konuşsa ve bilincin beyinden nasıl çıktığını anlatsaydı, yine anlamazdık. Kısacası, bilinç konusunda insan McGinn'in tabiriyle "bilişsel olarak kapalı" dır.

McGinn bize iki ayrı açıklama borçludur: Bilinç neden gizemlidir ve bilinci anlamak konusunda neden bilişsel olarak kapalıyızdır? McGinn'e göre (1999: 9), bilincin gizemi, doğanın sıradan işleyişini veya istikrarını bozuyor gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Netice itibarıyla beyin dediğimiz organ, çok sayıda hücrenin bazı biyokimyasal kurallar uyarınca bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bu bakımdan vücudun diğer parçalarından bir farkı yoktur. Buna karşın beyin bilinç üretirken, örneğin, karaciğer üretmemektedir. Oysa doğanın istikrarlı olduğuna inanıyorsak, beynin bilinç üretmeyeceği sonucuna varmalıyız. Zira büyük hücre topluluklarının genel olarak bilinç üretmediğini görüyoruz. Dahası, bazı beyin hallerine bilinç eşlik ederken, birçoğu bilinçdışı olarak gerçekleşmektedir. Benzer nöral aktivite bir yerde bilinci açığa çıkarırken başka bir yerde karanlıkta süregitmektedir. Buna göre, benzeri sebeplerin benzeri etkileri olacağını söyleyen doğal ilke beyne gelince geçersiz kılınmaktadır. Görünürdeki bu aykırılığı doğallaştıracak bir açıklama mutlaka olmalıdır. Fakat nasıl bir açıklamanın bu işi yapacağını kestiremiyoruz. Çünkü gereken kavramsal altyapıya sahip değiliz. "Karşı karşıya olduğumuz problem kavramsal kaynaklarımızdaki muazzam bir boşluğa, feci büyüklükte teorik bir kör noktaya işaret etmektedir. Bu yüzden problemde bir *gizem* olarak söz ettim." (McGinn, 1999: 62) Belki bilinci açıklamamızı sağlayacak kavramsal altyapıya veya çerçeveye şu an için sahip olmayabiliriz fakat neden gelecekte bunu başarmayalım? Bilinci anlamak konusunda henüz gözle görülür bir ilerleme kaydedemediğimiz gerçeği neden asla kaydedemeyeceğimiz manasına gelsin? McGinn'in gerekçeleri vardır, fakat ileri sürdüğü gerekçeler tartışmayı sonlandıracak nitelikte değildir. Bu gerekçelerden ilki, insan bilgisinin genel sınırlılığı ile ilgilidir. Örneğin, geçmiş ve geleceğe dair bilgimiz böyledir. Tüm faktörleri hesaba kattığımızda (canlı yaşamın nicelik ve nitelikleri dahil), geçmiş kısmi olarak bilebileceğimizi, geleceğiye ancak tahmin edebileceğimizi söyleyebiliriz. Sadece fiziksel dünyaya ait bilgimizi dikkate alırsak, bir atom altı parçacığın konumunu bilmek istediğimizde hızını, hızını bilmek istediğimizde de konumunu kesin olarak bilemeyeceğimizi söyleyen bir fizik ilkesi (Heisenberg'in belirsizlik ilkesi) bile vardır (Greene, 2004: 96). McGinn'e göre (1999: 36) bilmenin insanoğlunun kaderi olduğu, insan zihninin önünde sonunda bilinebilecek ne varsa bileceği düşüncesi, 17.

yy. itibarıyla gerçekleşen bilimsel devrimin mirasıdır. Oysa üzerinde çalıştığımız her konuyu bileceğimizin bir garantisi yoktur. İkinci ve daha önemli gerekçe, metotlarımızın sınırlılığı ile ilgilidir. Bilinç hakkındaki kavramlarımızı içebakış yoluyla, beyin hakkındaki kavramlarımızı ise algı yoluyla oluşturuyoruz. Ne var ki, içebakış bilinci beyin bir özelliği olarak yansıtmaz, algı da beyni, tıpkı diğer maddesel şeylerde olduğu gibi bilincin temeli olarak göremez. “Dolayısıyla içebakış-temelli bilinç görüşüyle algı-temelli beyin görüşünün, genişleyen bir kavramsal uçurumun karşılıklı iki yanında birbirlerine bakar halde buluruz.” (McGinn, 1999: 51) İki metot da bilinci ancak kısmi olarak anlamamızı sağlayabilir, fakat bilinç ve beyin arasındaki ilişkiyi açığa vuramazlar ve bu yetersizlik söz konusu metotların doğasından kaynaklanır. Bu demektir ki, içebakış ve algının bilinç-beyin ilişkisini anlamlı kılacak şekilde geliştirilmesinin herhangi bir yolu yoktur. Bilişsel kapalılığın nedeni de bu sınırlılıktır. Son tahlilde, bilinç, anlamayı başardığımız diğer doğal fenomenlerden çok daha karmaşık olduğundan anlaşılmıyor değildir. Bilişsel yeteneklerimiz bilinci anlamaya uygun bir şekilde yapılanmamıştır, o kadar. Başka bir deyişle, “problem bilincin kendisinden değil, düşünme biçimimizden kaynaklanır” (McGinn, 1999: 65).

McGinn’in yaklaşımının zayıflığı, tespitlerinin yerinde oluşuna rağmen ulaştığı sonucun aşırılığından doğar. İnsan bilgisinin ve bu bilgiye dayanan metotların sınırlı olabileceğine kimse itiraz etmeyecektir. Ne var ki, McGinn’inki oldukça güçlü bir iddiadır. O, bilinç problemini *çözemeyebileceğimizi* değil, *çözemeyeceğimizi* söylemektedir. Bunun içine sadece insanın sınırlı bir varlık oluşuna dikkat çekmesi yetmez, sınırlılığın neden bilinci de kapsadığını ayrı bir argümanla göstermesi gerekir. Başka bir deyişle, bilincin bilgisinin insan açısından geçmiş ve geleceğin sınırlı bilgisi gibi olduğuna bizi ikna etmelidir. McGinn böyle bir argümanı sunmadığı gibi, aksi yönde düşünmemiz için tarihi ve felsefi başka sebepler de yok değildir. Bir Antik Yunanlıya insanların bir gün uçacağını veya Orta çağda yaşayan birine uzaya gideceğimizi söyleseydik ya da henüz iki asır öncesinde hayatın şifresinin moleküler düzeyde (DNA) anlaşılabilirliğini iddia etseydik pekâlâ imkânsız şeylerden bahsediyordunuz izlenimi yaratabilirdik. Bunların hepsini ve daha fazlasını insanoğlu gerçekleştirdi. Günün birinde neden bilinç de insanın bilme/öğrenme arzusuna yenik düşmesin? Bilinç, mevcut kavramlarımızın ve metotlarımızın kuşatacağı bir fenomen olmayabilir, fakat dil durağan değildir. Bilinçle baş etmemizi sağlayacak daha etkili kavramlara ve belki yeni bir metoda kavuşmamız olasıdır. Zira eğer bir felaket sonucu insanoğlu yok olmazsa, önümüzde epey uzun bir zaman vardır. Kaldı ki, McGinn bilinç-beyin ilişkisinin bir zihinsel-fiziksel ilişkisi olduğunu varsaymaktadır ve bilişsel kapalılık tezini de bu varsayımına dayandırmaktadır. Oysa bilinç fiziksel bir fenomen olarak da düşünülebilir ve eğer fizikselse bilimin (belki

felsefenin de yardımıyla) ne kadar uzun sürerse sürsün bir şekilde bilinci zihinsel terimlere ihtiyaç duymadan açıklayacağı veya doğallaştıracığı umut edilebilir.

1.3.2.1.2. Bilinemezcilik (*Agnosticism*)

Bilinemezci yaklaşım, bilinç konusunda bir izah boşluğunun mevcut olduğu, kavram ve metotlarımızın bu boşluğu doldurmakta yetersiz kaldığı noktasında gizemcilikle hemfikirdir. Bu nedenle, gizemcilik, bilinemezciğin bir türü olarak da görülebilir⁷⁹. Bilinemezciği gizemcilikten ayıran faktör, bilinç probleminin çözülüp çözülmemeyeceği konusunda kesin bir yargıya varmaması ve eğer problem çözülebilir hale getirilecekse, bunun en azından bir “kavramsal devrim” gerektireceğidir. Thomas Nagel, bu konuda son derece açıktır:

...problem o kadar zorlu ki birbirinden çok farklı şeyleri açıklamak üzere geliştirilmiş kavram ve metotlarla çözüm girişimlerini şüpheyile karşılamalıyız. Bunun yerine, bu alanda, görelilik teorisi, elektromanyetik alanların ortaya konulması veya bizatihi bilimsel devrimin kendisi kadar radikal büyük bir kavramsal devrim gerektirecek teorik ilerleme beklemeliyiz...⁸⁰ (Nagel, 2012: 42)

Nagel’a göre, bilinçli deneyimin en önemli ve karakteristik özelliği öznelliğidir. Şayet bilincin fiziksel bir açıklaması verilecekse, nesnel bir metodolojinin öznel bir fenomene nasıl uygulanacağını belirlenmesi gerekir ki, bu neredeyse imkânsız gibidir. Çünkü örneğin bir yarasanın nasıl bir şey olduğunu, o yarasanın bakış açısına sahip olmanın dışında anlamının bir yolu yok gibi görünmektedir. Yok eğer yapılacak açıklama öznelliği dışlayacaksa, deneyimi deneyim yapan şey özne için ne hissettirdiği olduğundan bilincin gerçek bir açıklamasının verildiğini söylemek zor olurdu. Dolayısıyla “problem eşsizdir. Zihinsel süreçler gerçekten de fiziksel süreçlerse, belli fiziksel süreçlerden geçmek gibi bir şey [sürecin] doğası itibarıyla vardır. Böyle bir şeyin nasıl olduğuydu bir gizem konusudur.” (Nagel, 1979: 175)

Başka bir bilinemezci Joseph Levine’e göreyse (2001), bilinç problemi deneyimin hem öznelliği hem de niteliksel karakteri açıklandığında çözüme kavuşmuş olacaktır. Fakat Nagel için olduğu gibi Levine için de esas sorun öznelliğin anlaşılmasında yatmaktadır. Çünkü ona göre fiziksel ve niteliksel özellikler arasındaki izah boşluğu bilincin öznelliğinin yarattığı bir meseledir. Bir yiyeceği tattığımızda yediğimiz şeye tatlılık niteliğini verenin ne olduğunu beynimizin belli bir fiziksel halde bulunuşuyla açıklama girişimimiz yediğimiz şeyin neden farklı bir tatlılıkta değil de o tip bir tatlılıkta olduğu şeklindeki ileri bir soruyla sekteye uğrar. Bu noktada deneyimin öznelliğinin dikkate alınması gerektirir. Zira deneyimin

⁷⁹ Örneğin, Josh Weisberg (2014: 19) bizim “bilinemezcilik” dediğimiz yaklaşıma “geçici gizemcilik” demektedir. Weisberg’in sınıflamasında McGinn’inci gizemcilik “kalıcı gizemcilik” olarak adlandırılır.

⁸⁰ Ayrıca bk. Nagel, 1979: 166.

nitelikselliğini açıklamak istediğimizde diğer standart indirgemeci açıklamalarda (örneğin, H_2O veya elektromanyetik dalga=ışık gibi) görmediğimiz bir durumla karşı karşıya geliriz. Fenomenal özellikler bir özne tarafından alınır veya özne için vardır; yani beyin tatlılık niteliğini yaratırken, tatlılığı deneyimleyen, deneyimi belli bir şekilde edinme tarzına sahip özneyle olan ilişkisi çerçevesinde yaratır. Levine şöyle söyler (2001: 109): “...[deneyimin] niteliksel karakterini açıklayamıyor oluşumuz, büyük oranda öznellikten kaynaklanır... İzah boşluğunun temelini oluşturan niteliksel karakterle olan bilişsel ilişkimizin doğasıyla ilgili özel bir şeyler vardır.” O halde, fiziksel özelliklerden fenomenal özelliklerin nasıl çıktığı konusundaki cehaletimizin kaynağında fiziksel temelli bir şeyden bir *bakış açısının* nasıl çıktığı konusundaki daha derin cehaletimiz yatmaktadır denilebilir. Levine’e göre, materyalist olmayanlar da dahil hiçbir teori bakış açısı gibi bir şeyin nasıl var olabildiğini açıklayamamaktadır. Yine de o, bütünüyle umutsuz değildir: “Alternatiflerin peşinde olanları hiçbir başarı olasılığı olmadığı konusunda... ikna etmek niyetinde değilim. Belki de işe yaramalarının bir yolu vardır; öyleyse de o yolda ileri araştırmalar yapmanın gerekli olduğu açıktır.” (Levine, 2001: 177)

Nagel ve Levine’nin tezlerinin McGinn’inkinden farkı, bilincin öznellik boyutuna yaptıkları vurgudur. Onların argümanı şöyledir: Bilinç problemini çözebilmek için fiziksel süreçlerin nasıl öznel olabildiğini anlayabilmeliyiz. Ne var ki, bunu anlamamanın bilebildiğimiz herhangi bir yolu yoktur. Bundan dolayı bilinç problemi çözülememektedir. Oysa McGinn’in gizemci yaklaşımı daha çok fenomenal özellikler (qualia) üzerinde yoğunlaşır ve beynin bu özellikleri nasıl ürettiğini anlayabilmemizin imkânsızlığını savunur. Qualia ve öznelliğin birbiriyle özsel olarak ilişkili olduğunu varsayarsak veya başka bir deyişle, deneyimin deneyimleyenden ayrı olamayacağını kabul edersek o takdirde bilinemezci yaklaşımın gizemci yaklaşımın tezlerini pekiştirerek zor problemin ne kadar zor olduğunu daha güçlü bir şekilde dile getirdiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de herhangi bir antite bir şeyler hissetmekten öte nasıl olup da bir bakış açısına sahip olabiliyor? Beynin işleyişini en ince ayrıntısına kadar anladığımızda başka bir insanın veya canlının bakış açısını da anlamış olacak mıyız? Şayet gerçek bir anlama o insanın veya canlının yerine geçmeyi, aynı bilinç haline yerleşmeyi gerektiriyorsa, nasıl bir yolla veya metotla bunu başarabiliriz? Yok gerektirmiyorsa, başka biri veya başka bir canlı olmanın nasıl bir şey olduğunu anlayabileceğimizi nasıl umabiliriz?

1.3.2.1.3. Yapıcı Doğalcılık (*Constructive Naturalism*)

Owen Flanagan'ın savunduğu yapıcı doğalcılığa göre, bilinci anlamak için ne yeni bir metoda ne de kavramsal bir devrime gerek vardır. İhtiyacımız olan şey, bilinç hakkında bilgi edinebileceğimiz tüm kaynakların koordineli bir şekilde kullanılmasıdır. Ancak bu şekilde “genel olarak zihin ve özel olarak bilinç gizlerini açığa vuracaktır.” (Flanagan, 1992: 3) Fenomenoloji, bilişsel psikoloji ve nörobilim kendi başlarına arzuladığımız sonucu elde etmekte başarısız olsalar da bulgularını ve yöntemlerini bir araya getirerek bilincin şifresini kırmayı başarabilirler. Flanagan bu görüşünü “doğal metot” olarak adlandırır. Doğal metodun amacı, “bu üç hikâyenin nasıl ve ne ölçüde tutarlı, iç içe geçmiş ve refleksif bir dengeye ulaştırılmış hale getirilebileceğini görmektir.” (Flanagan, 1992: 11) Flanagan'ın yaklaşımını “doğalcı” olarak nitelendirmesi, gizemci ve bilinemezci yaklaşımların doğalcı olmadıkları anlamına gelmemektedir. Diğer iki yaklaşım da felsefi açıdan doğalcıdır; yani herhangi bir fenomen hakkında yapılacak açıklamanın doğayı aşkın bir ilkeye iltica ederek kurgulanmasını doğru bulmazlar. Onlara göre, bilincin şüphesiz doğal bir açıklaması vardır, fakat bizim o açıklamayı elde edip edemeyeceğimiz şüphelidir⁸¹. Yapıcı doğalcılıkta ise böyle bir şüpheciliğe yer yoktur. Bilimin araştırma konusu yaptığı diğer tüm konularda olduğu gibi, bilinç konusunda da bilime ve birikimimize güvenmek durumundayızdır. Dolayısıyla bu görüşü paylaşılanların diğer iki görüşe nazaran çok daha fazla sayıda olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim bilinç üzerinde çalışan tüm bilim insanlarını bu gruba dahil etmek mümkündür. Filozoflardan ise Flanagan'la birlikte özellikle Daniel Dennett ve Paul/Patricia Churchland ikilisi ön plana çıkmaktadır. Dennett ve Churchland ikilisinin görüşlerine ikinci bölümde yer vereceğimizden burada sadece Flanagan'ın düşüncelerini paylaşacağız.

Flanagan (1992: 109-128), bilinç hakkındaki gizem bulutunun bütünüyle dağıtılamamasını öznel ve nesnel olan arasındaki doğal epistemik boşluğun metodolojik bir engele dönüştürülmesine bağlar. Yukarıda sorduğumuz sorulara tekrar dönecek olursak, başka biri veya başka bir organizma olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemiyor oluşumuz gayet normal bir durumdur. Zira beynin tam olarak nasıl çalıştığı hakkındaki nesnel açıklama bir tanımlamadan ibarettir, dolayısıyla öyle olmaklığı bize veremez. Sadece özne kendisi gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu bilebilir. Fakat bunu ikrar ediyor oluşumuz doğalcı yaklaşımın programını etkilemez. Çünkü doğalcının öğrenmek istediği, öznenin deneyimlerinin içeriği değil, deneyimler edinmesini sağlayanının ne olduğu, deneyimlerinin altında yatan formel düzendir. Flanagan'a göre, açıklamanın standardını gizemci ve bilinemezci yaklaşımların

⁸¹ Örneğin McGinn şöyle söyler (1989: 350): “Benim benimsediğim yaklaşım doğalcıdır ama yapıcı değildir. Beyinde bilinç için neyin sorumlu olduğunu belirleyebileceğimize inanmıyorum, fakat o her neyse de eminim kendinde gizemli değildir.”

istediği düzeyde yüksek tuttuğumuz takdirde yalnızca bilinç hakkında değil, diğer doğal fenomenler hakkında da tatmin edici bir açıklama sunmamız mümkün olmazdı. Örneğin, böyle bir beklentiye sahip olduğumuzda su=H₂O şeklindeki bir açıklamayı da suyun doğasını *tam olarak* açıklamadığını söyleyerek yeterli bulmayabilirdik. Dolayısıyla dünya hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimizi itiraf etmek durumunda kalırdık. Oysa bilimin indirgemeci açıklamaları dünyayı istediğimiz şekilde manipüle ve kontrol etmeye olanak tanımaktadır. “Suyun H₂O olduğu gerçeği... suyun özelliklerini bütünüyle açıklamaktadır. Açıklama bütünüyle tatmin edici (*satisfying*) olmasa da bütünüyle tatminkârdır (*satisfactory*).” (Flanagan, 1992: 119) Buna göre, bilinç hakkında ne kadar tatminkâr bir açıklama verilirse verilsin bu açıklama meseleye karşı şüpheli bir tavır takınanlar için hiçbir zaman tatmin edici bir açıklama olmayacaktır. Peki ama, neden kimse su-H₂O ilişkisini gizemli bulmazken birçok filozof beyin-bilinç ilişkisini kavramsal açıdan anlaşılması güç bulmaktadır? Çünkü suyun sıvılığını/akıcılığını suyu oluşturan tikel moleküllerin davranışları aracılığıyla anlaşılır kılabilirken birçoklarına göre aynı anlaşılabilirliği nöral davranışın bilinci oluşturmada sağlayamıyoruz. Başka bir deyişle, sıvı olmayan moleküllerden sıvılığın nasıl açığa çıktığı bizde bir şaşkınlık yaratmazken deneyimsel olmayan maddeden deneyimin nasıl çıkacağı meselesi kafaları karıştırmaktadır. Dolayısıyla nöral etkinliğin nasıl ve neden bilinci oluşturduğu sorusu sadece şüpheli kaygılarla yöneltilmiş bir soru değil gibidir. Kaldı ki nasıl bir açıklamanın tatminkâr bir açıklama sayılacağı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu açıklama, örneğin işlevsel bir açıklama mı olacaktır, yoksa bir özdeşlik açıklaması mı? Bilinç, enformasyon işleme modeli temelinde kompütasyonel bir fenomen olarak mı, yoksa biyolojik bir fenomen olarak mı düşünülecektir? Yine beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin doğası konusunda da farklı görüşler serdedilebilmektedir. Beynin bilinci “oluşturduğu” söylendiği gibi, bilince “neden olduğu”, bilincin beyinde “gerçekleştiği”, bilincin beyinden “belirdiği” veya “açığa çıktığı” ve beyin bilinci “ürettiği” de söylenmektedir. İlişkinin niteliğini ve yönünü belirtmek üzere kullanılan italik yazdığımız sözcüklerin nasıl anlaşılacağı tartışmalıdır. Bu sözcükler farklı bilinç anlayışları/görüşleri/teorileri tarafından farklı şekillerde kullanılabilirler. Şimdi bu anlayışların neler olduğuna kısaca göz atalım.

1.3.2.2. Probleme Dair Temel Felsefi Yaklaşımlar

Bir problem hakkında, o problemi konu edinen bilimsel disiplin/disiplinlerin ciddi bir ilerleme kat edemediği veya sonuç üretmekte zorlandığı durumlarda felsefi spekülasyona kapı aralandığı malumdur. Felsefi yaklaşımlar bilimler gibi niceliksel ve deneysel olmasa da ilgilenilen problemin nasıl bir kavramsal/mantıksal yapı içerisinde çözülebileceğine dair genel

bir çerçeve sunabilirler. Buna göre, bilinç problemi hakkında da beyin-bilinç ilişkisinin nasıl anlaşılması, problemin hangi teorik bağlamda ve ne tür bir dünya görüşü içerisinde ele alınması gerektiğine dair felsefi/metafizik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Aslında bu yaklaşımlar daha önce zihin-beden problemi karşısında alınan pozisyonların bir devamı veya uzantısı niteliğindedir. Bu yaklaşımları biri üçlü diğeri ikili olmak üzere iki şekilde sınıflayabiliriz. Geleneksel bir sınıflama olan üçlü sınıflamanın ana kategorileri materyalizm (maddecilik), düalizm (ikicilik) ve idealizmdir (düşüncencilik). Daha modern ikili sınıflamanın ana kategorileri ise indirgemeci ve indirgemeci olmayan bilinç yaklaşımları şeklinde ayrılır. Biz, amaçlarımıza daha uygun düştüğünden geleneksel sınıflamaya bağlı kalacağız.

1.3.2.2.1. Materyalizm

Öncelikle bir gerçeklik teorisi olan materyalizm, zihin felsefesinde belli bir pozisyona işaret etmek için kullanıldığında, insanın, diğer cisimlerin de kendilerine göre hareket ettiği aynı fiziksel yasalara tabi olan tümüyle maddesel veya fiziksel süreçlerden ve özelliklerden mürekkep olduğunu, dolayısıyla doğal bilimler aracılığıyla açıklanmaya elverdiğini anlatan bir terimdir (Feser, 2006: 51). Buna göre, ruh, tin ve can gibi sözcüklerin gerçekte varlıkları olmadığından hiçbir anlam ifade etmedikleri gibi, zihinsel bir doğaya sahip olduğu düşünülen tüm fenomenler de aslında fizikseldir, dolayısıyla maddeye indirgenebilir. Gerek günlük dilde gerekse bilimsel dilde zihinsel ifadeler yer vermemizin sebebi, (beyni yeterince anlayamadığımızdan ötürü) henüz zihinsel olmayan terimlerle nasıl konuşacağımızı bilmediğimizden kaynaklanır. Fakat nihayetinde zihinle beyin aynı şeydir. Materyalizm terimi, çoğu zaman fizikalizm (fizikselcilik) ve natüralizm (doğalcılık) terimleriyle aynı anlama gelecek şekilde kullanılabilir. Yine de aralarında bazı ince farklılıklar yok değildir. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında herhangi bir karışıklığa meydan vermemek adına bu farklılıkları ortaya koymamız gerekmektedir. Burada ayırt ettiğimiz farklılıkların, özellikle materyalizm ve fizikalizm arasında yaptığımız ayrımın, filozofların genel görüşünü yansıtmadığını, bununla birlikte disiplinler literatür açısından meşru ve bizim açımızdan gerekli olduğunu belirtelim.

Fizikalizm, kabaca, var olan her şeyin fiziksel olduğu tezidir⁸². Bu kısa tanımda “fiziksel” terimiyle sadece gördüğümüz ve dokunduğumuz nesneler veya cisimler değil, aynı

⁸² Daniel Stoljar’a göre (2010), fizikalizm böyle tanımlandığında oldukça güçlü bir tezdur. Çünkü “her şey” ifadesinin içine sadece fiziksel denilince aklımıza gelen somut nesneler değil, sayılar, geometrik şekiller, bilimsel yasalar, ahlaki ve sosyal normlar gibi soyut nosyonlar da girmektedir. Örneğin, Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) diye bir şey vardır ama hangi anlamda onun fiziksel olduğunu söyleyebiliriz? Bir kuruluş olarak YÖK, kolektif bir oluşumun adıdır. YÖK’ün içinde çalışan insanlar, YÖK binası, YÖK’e ait olan tüm materyaller fizikseldir, fakat kuruluşun kendisinin fiziksel olduğunu söylemek tuhaf olur. Bununla birlikte, “her şey”i sadece somut tikellerle sınırladığımızdaysa fizikalizm zayıf bir tez olacaktır. Bundan dolayı Stoljar (2010: 51) daha

zamanda algılayabildiğimiz diğer şeylerle (sesler, kokular, vb.) birlikte, algılayamadığımız atom, enerji, yerçekimi, atom altı parçacıklar arasındaki nükleer güçler, elektriksel ve manyetik alanlar, uzay-zaman gibi çeşitli yollarla gözlenebilen ve etkileri ölçülebilen tüm fenomenler ve özellikler kastedilmektedir. Fizikalizmin bilinç problemi bağlamında iddiası ise, insanın da duyguları, düşünceleri, hisleriyle tamamen fiziksel bir varlık olduğudur. Dolayısıyla bilinç de fizikseldir veya fiziksel bir temele dayanır. Fizikalizmin indirgemeci türü, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere özdeş veya onlara indirgenebilir olduğunu ileri sürerken, indirgemeci olmayan türü, zihinsel özelliklerin fiziksel özellikler tarafından belirlendiğini kabul etmekle beraber onlarla özdeş veya onlara indirgenebilir olduğunu reddeder (Mandik, 2010: 91). Buna göre, indirgemeci olmayan fizikalizm bir nevi düalizm olarak görülebilir. Bizim yorumumuzda bu yönde olacaktır. Buna karşın materyalizm ve düalizm hiçbir şekilde birbiriyle irtibatlandırılmaz. İkinci önemli farklılık, materyalizmin maddenin doğası hakkında belli bir görüş içermesine karşın fizikalizmin bu konuda sessiz kalmasında bulunur. Materyalizmin ilk ve en ciddi eleştirmenlerinden biri olan George Berkeley'in (1685-1753) (1710/1881: 198) sözleriyle, materyalizmde madde, "uzam, şekil ve hareketin gerçekten de içinde var olduğu, atıl, hissiz bir töz" olarak tasavvur edilir. Fizikalizm sadece maddenin ve maddeden çıkan her şeyin fiziksel olduğunu söylemekle yetinir. Natüralizme gelince, onu materyalizmden ayırmak görece daha kolaydır. Natüralizm, araştırma konusu yapılan herhangi bir fenomenin, içinde bulunduğu dünyanın ampirik olarak incelenebilir özellikte bir ögesi olduğunu kabul eder. Bu ontolojik kabulü, madde, olgu ve olaylar arasındaki, yasal, zorunlu ve bağımlı ilişkileri ortaya koymayı hedefleyen doğal bilimlerin konusu olmaya uygun olmayan şeylerin, doğa-dışı veya doğa-üstü addedilerek evreni oluşturan unsurların haricinde tutulması şeklinde ikinci bir metodolojik sav izler. Buna göre, natüralizm, materyalizm ve fizikalizmin aksine indirgemeciliği imleyen bir doktrin değildir. Keza materyalizmin aksine esnektir de. Şu an için bilimsel teorilerimizin, metotlarımızın veya araçlarımızın yetersizliği sebebiyle doğal olarak kabul edilmeyen bir fenomen yeni gelişmelerle birlikte doğal hale gelebilir. Bilinç konusunda natüralist bir tavır takınmak demek, geliştireceğimiz teorinin veya benimseyeceğimiz pozisyonun mevcut bilgi dağarcığımızla uyumlu, ampirik verileri dikkate alan, varlığı ne mantıki ne de deneysel olarak tartışılmaz kılınamayan ilkelere itibar etmeyen bir nitelikte olması demektir. Bu koşulları

s sofistike bir tanıma ihtiyaç olduğunu düşünür ve kendi fizikalizm tezini formüle eder: "Örneklenen her özellik, fiziksel bir özellik tarafından gerektirilir." Burada bu genel metafizik tezin detaylarına girmemize gerek yoktur. Fakat şunu belirtmekte fayda var ki, Stoljar'ın itirazını da dikkate aldığımızda, "var olan her şeyin fiziksel olduğu" ifadesiyle, var olduğunu düşündüğümüz her şeyin en azından fiziksel bir temele dayandığının, fiziksel bir temelden türetilbildiğinin veya fiziksel bir temelle uyumlu olduğunun kastedildiğini söyleyebiliriz. Fizikalizm, sözcük anlamıyla da gerçekliğin fizik biliminin tanımladığı şeklinde olduğu yönündeki kanıyı ifade eder.

kabul etmek kimseyi bir materyalist veya fizikalist yapmaz. Günümüzde bilinç üzerine yazan ve çalışan bilim insanları ve filozofların neredeyse tamamının natüralist, büyük bir çoğunluğunun da fizikalist veya materyalist olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.2.2.2. Düalizm

Zihin-beden problemine değindiğimiz başlık altında düalizmin tezini ortaya koymuştuk. Buna göre, Descartes'ın akıl yürütmeleri bize gerçekliğin madde ve ruh olmak üzere iki ayrı tözden oluştuğunu⁸³, fiziksel ve zihinsel olanın birbirinden farklı alemlere ait olduklarını göstermişti. Düalizmin bu türü “tözcü düalizm” olarak bilinmektedir. Tözcü düalizm daha çok zihin-beden ilişkisi üzerine bir yaklaşım olarak görülse de bilinç problemine de uygulanabilmektedir. Günümüzde dini motivasyonları olan bazı tanınmış filozoflar dışında (Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi) tözcü düalizmin entelektüel çevrelerde çok fazla kabul görmediğini söyleyebiliriz. Bunun bir sebebi, modern dünyanın bilimle fazla haşır neşir olmasından ötürü gittikçe profanlaşması ise, bizim için daha önemli ikinci bir sebebi, yarattığı üstesinden gelinmesi güç problemlerdir. Bununla birlikte, tözcü düalistlerin pozisyonlarını çürütmek üzere ileri sürülen argümanları ve kendilerine yöneltilen eleştirileri karşılama yolları da yok değildir. Dolayısıyla bu yaklaşımı modası geçmiş bir yaklaşım olduğundan göz ardı etmek yerine onunla felsefî düzlemde hesaplaşmak daha doğru olacaktır.

Düalizmin daha popüler olan başka bir türü “özellik düalizmi (*property dualism*)” olarak bilinen ve kendi içinde çeşitlemeleri de olan çağdaş anlayıştır. Özellik düalizmine göre, bir kişi veya bir özne bedeniyile veya beyniyile bir tutulamaz, fakat aynı zamanda maddesel olmayan bir doğaya sahip olduğu da düşünülemez. Bu görüşte, bir kişi veya özne hem zihinsel hem de fiziksel özelliklere sahip bir şey veya bir töz olarak görülür (Lowe, 2004: 15). Buna göre, bilinç, fiziksel özelliklere sahip beyinden çıkmasına, ondan belirmesine veya onda gerçekleşmesine rağmen zihinsel özelliklidir. Bu demektir ki, fenomenal hisler prensipte beyin aracılığıyla açıklanabilir olmasına rağmen ona indirgenemezler. Bilinç, beyinden fazlasıdır. Bu bakımdan özellik düalizmi ve indirgemeci olmayan fizikalizmin tezleri birbiriyle örtüşür. Her iki yaklaşım da bilincin fiziksel bir temele ihtiyaç duymakla birlikte ondan farklı bir özellikte olduğu noktasında birleşirler. Bu ortaklık indirgemeci olmayan fizikalizmi bir çeşit özellik düalizmi olarak yorumlamanın da önünü açar. Özellik düalizmi, tözcü düalizmden daha ince ve daha natüralist bir teoriymiş gibi görünse de en önemlisi

⁸³ Aslında Descartes Tanrısal tözü de üçüncü bir töz olarak saymaktadır. O, tözü, “var olmak için yalnızca kendisine gereksinim duyan şey” olarak tanımlar (1644/2010b: 81). Buna göre, diğer her şey varlığını Tanrı'ya borçlu olduğundan sadece Tanrı gerçek anlamda bir tözdür. Madde/Beden ve ruh/zihin, dolaylı tözlerdir.

zihinsel nedensellik problemi olmak üzere tözcü düalizmin karşı karşıya kaldığı sorunların benzerleriyle düalizmin doğası gereği muhatap olması kaçınılmazdır. Bu sorunların neler olduğuna ve düalizmin genel değerlendirmesine ikinci bölümde yer vereceğiz.

1.3.2.2.3. İdealizm

İdealist gelenek felsefenin en erken başlangıcından günümüze kadar uzanır. Felsefe tarihinde idealist bir akımın var olmadığı hiçbir an olmamıştır: Her Russell ve Moore’a karşı bir Whitehead olduğu gibi, her Locke ve Hume’a karşı bir Berkeley ve her çağdaş felsefi natüraliste karşı bir John Leslie ve bir T.L.S. Sprigge vardır (Dunham vd., 2014: 1).

Bilinç felsefesinde idealist bir damar veya idealist yaklaşım sergileyen filozoflar var mıdır? Bu, idealizmden ne anlaşıldığına göre değişir. İdealizm terimi, felsefi vokabülerimizde anlam çeşitliliği bakımından en ön sıralarda yer alan terimlerden biridir. Bu yüzden terimin hangi bağlamda kullanıldığı anlamının tayin edilmesi açısından önemlidir. Yine de en genel şekliyle idealizmi iki kola ayırabiliriz: Epistemolojik idealizm ve metafizik/ontolojik idealizm (Guyer ve Horstmann, 2015). *Epistemolojik idealizm*, dış dünyayı bilmenin zihin aracısız bir yolu olmadığı, dolayısıyla gerçeklik hakkında edindiğimiz herhangi bir bilginin zihnin etkinliğine bağlı olduğu görüşüdür. Bu görüşü savunanların en ünlüsü Kant’tır. Kant, zihnin duyu verilerinin pasif bir alıcısı olmadığını, deneyimi organize eden aktif bir güç olduğunu ileri sürmüş, böylece zihnin bilginin oluşumundaki zorunlu rolüne dikkat çekmiştir. Kant’ın bu anlayışı *transandantal (aşkınsal) idealizm* olarak bilinir. Bu türden bir idealizmin bilinç problemi ile pek ilgisi yoktur. İlgili olan *ontolojik idealizm*, basitçe, zihnin/aklın gerçekliğin temel bir unsuru veya ilkesi olduğu görüşüdür ve materyalizmin antitezidir. Kendi içinde bu görüş, zihni nerede konumlandığınızı ve nasıl tahayyül ettiğinize göre farklı şekillerde anlaşılabilir. Birincisi, evrenin zihinden çıktığını, zihnin fiziksel evreni vücuda getiren şey olduğunu söyleyebiliriz. *Mutlak veya güçlü idealizm* diyebileceğimiz bu anlayışa göre, madde nihayetinde zihne indirgenebilir. İkincisi, zihni doğaya yayılmış bir güç olarak görebiliriz. Bu ikinci bakışta zihin maddeyi yaratmaz fakat ona rasyonalitesini verir⁸⁴. Üçüncü ve son olarak, zihnin maddeye içkin olduğunu, maddenin doğası itibarıyla zihinsel bir yönünün veya özelliklerinin olduğunu ileri sürebiliriz. Bu sonuncuya benzer bir anlayışın – ki buna *görelî* veya *zayıf idealizm* diyebiliriz – bilinç problemi karşısında bazı filozoflar tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. *Panpsişizm* adı verilen bu anlayışa göre, canlı-cansız tüm varlıklar bir bakıma zihne sahiptir. Başka bir deyişle, zihinsellik, başka bir şey aracılığıyla açıklanamayacağı ve başka bir şeye indirgenemeyeceği anlamında temeldir ve somut gerçekliğin her yönünün bir şekilde veya bir ölçüde zihinselliği içermesi anlamında her

⁸⁴ Nicholas Rescher (2009: 318) bu anlayışı “kozmik idealizm” olarak adlandırır.

yerededir (Seager, 2009: 207). Panpsişizmi idealizmin bir türü olarak görürsek⁸⁵, henüz bir akım olarak kristalleşmese de gittikçe artan sayıda filozofun bilinç problemi karşısında idealist bir çizgiye kaydıklarını söyleyebiliriz. Bu filozoflara göre, bilincin maddenin karmaşık organizasyonu sonucu dünya tarihinin belli bir döneminde ortaya çıktığını söylemek yerine, başından itibaren en ilkel düzeyde bile olsa var olduğunu söylemeliyiz. Bilinç felsefesi söz konusu olduğunda günümüz idealistleri ağırlıklı olarak panpsişist olsalar da birinci ve ikinci anlamlarıyla da idealist görüş savunulabilmektedir. Örneğin, bir materyalist beynin bilinci oluşturduğunu, bir düalist beynin bilince neden olduğunu söyleyebiliyorken bir mutlak idealist veya kozmik idealist beynin bilinci ilettiğini veya geçirdiğini ileri sürebilir (James, 1898: 15). Bununla birlikte, felsefi olarak daha çekici ve bilimsel dünya görüşüne uyumlu hale getirilmesi görece daha kolay olanın panpsişist anlayış olduğu söylenebilir.

1.4. Sonuç

Bilinç kavramı ve bilinç problemi üzerinde yaptığımız incelemelerde bazen sadece betimleyici veya resmedici olmakla birlikte yer yer önemli gördüğümüz hususlarda değerlendirci ve eleştirel bir tavır aldık. Bundan sonrası için bu tavrımız gittikçe belirginleşeceğinden incelemelerimizden çıkan sonucu pozisyonumuzu netleştirmek adına özetlemek faydalı olacaktır. Önemli hususlardan ilki bilincin ne anlama geldiği hakkında belli bir uzlaşının olmamasıdır. Bilincin nesnel bir tanımına ulaşmak bir yana konu üzerine çalışan ve yazan kişilerin aynı şey hakkında konuştuklarından bile şüphe ettiğimiz durumlar olabilmektedir. Kimileri bilinci farkındalıkla eş tutarken kimleri farkındalığın farkındalığı olarak görmekte, kimileri ancak dikkatimizi verdiğimiz sürece bilinçli olduğumuzu söylerken, kimileri de uyanık olma halini bilinçlilik için yeterli görmektedir. Bu görüşlerin hepsi bir bakıma doğru fakat hiçbirisi tam değildir. Buna göre, bilincin ne olduğundan çok ne olmadığını daha iyi biliyoruz diyebiliriz. Bilinç, bilinçdışı nosyonundan dolayı zihin değildir; kendilerine bilinç atfetmekte tereddüt etmediğimiz canlıların (bebekler ve gelişmiş hayvanlar gibi) varlığından dolayı öz-bilinç değildir ve öz-bilinç düzeyinde bir bilinç gerektirdiğinden ben değildir. Başka bir şeyi daha biliyoruz. Deneyimin olduğu yerde bilinç de vardır. Eş deyişle, varlıklara en asgari düzeyde de olsa bilinç atfedebilmemiz onların deneyimleyen varlıklar olmalarına bağlıdır. Deneyim ve bilinç arasındaki bu korelasyon bilinç probleminin özünde

⁸⁵ Herkes böyle görmemektedir. Örneğin, panpsişizme yakın filozoflardan biri olan David Skrbina (2009a: xii) panpsişizmin idealizm olmadığı görüşündedir: “Her şeyin zihne sahip olduğu veya zihni somut bir şekilde örneklediği veya zihinsel haller içerdiği gerçeği, şeylerin zihin olduğunu veya zihnin nihai gerçeklik olduğunu veya fizikselin zihinsel indirgenebileceğini söylemekle aynı şey değildir.” Buna göre, Skrbina idealizmi sadece birinci anlamıyla (mutlak idealizm) düşünmektedir. Böyle düşünüldüğünde, elbette panpsişizm ve idealizm birbirinden farklı metafizik anlayışlar olmak durumundadır.

bir deneyim problemi olduğuna dair bir görüş birliği oluşmasını sağlamıştır. Bunu söylerken elbette bilinci biçimlere ayırıp deneyim problemini fenomenal bilinci açıklama problemi olarak görenleri de hesaba katıyoruz. Bilinç konusu birbirleriyle ilintili birden fazla problem yaratmaktadır. Hangi varlıkların/canlıların bilince sahip olduğu (bilincin dağılımı), bilincin hangi avantajı/avantajları dolayısıyla seçildiği (bilincin işlevi), bilincin içsel bir fenomen mi yoksa dışsal bir fenomen mi olduğu (bilincin konumu) problemleri kendi başlarına ayrı birer çalışma konusu olabilecek problem alanları oluşturmakla birlikte çalışmamızın hedefindeki “zor problem olarak bilinç problemi” karşısında alınacak felsefi/metafizik pozisyon diğer bilinç problemlerine olan yaklaşımı da dolaylı olarak belirlemektedir. Zor problem, dışarıdan herhangi bir fiziksel/maddesel cisimden farkı yokmuş gibi görünen beynin, içeriden fiziksel bir doğaya sahip değilmiş gibi sezilen bilinçli deneyimlerimizle olan ilişkisini açıklama problemidir. Bu ilişkinin mahiyeti hakkında iki farklı soru sorulabildiğinden zor problem iki farklı şekilde anlaşılabilir. Birincisi, fiziksel süreçlerden deneyime giden yolun tarifinin istendiği, yasasının ve mekanizmasının arandığı, bilincin beyinden nasıl açığa çıktığı sorusu veya problemi, ikincisi, böyle bir ilişkinin var olmasının gerekçesinin öğrenilmek istendiği, fiziksel süreçlere neden fenomenal deneyimlerin eşlik ettiği sorusu veya problemidir. Birinci problem, ancak bilimsel türde bir açıklamayla çözüme kavuşturulabilir, fakat bu tip bir açıklama, tüm çabalara rağmen henüz verilebilmiş değildir. İkinci problem, birinci problemden daha derindir ve bir izah boşluğunun varlığından ötürü aranan açıklama mevcut bilimsel paradigmanın (bilincin bilinç içermeyene indirgenebileceği inancı) erişmeyi umabileceği türdenmiş gibi görünmemektedir. Zira birinci soruya vereceğimiz bilimsel nitelikli cevap ikinci soruyu geçersiz kılmayabilir. İkinci soruyla birlikte zor problem sadece epistemolojik bir problem olmaktan çıkıp ontolojik bir probleme dönüşmektedir. Bu nedenle ikinci problem temelde felsefi bir problemdir ve bilincin ontolojisini yeniden düşündüğümüzde prensipte çözülebilir. O halde bilinç probleminin çözülüp çözülemeyeceği konusunda, bilinç gizeminin kendisine dayandığı felsefi problemin ortadan kaldırılmasını mümkün gördüğümüzden bir gizemci olmadığımızı, standart bilimsel yollarla birinci problemi bir şekilde halletsek bile ikinci problemi aşmamızın mümkün olamayabileceğini düşündüğümüzden bir yapıcı doğalcı olmadığımızı, dolayısıyla bilinemezci yaklaşımı daha tercih edilir bulduğumuzu söyleyebiliriz. Zor problemin bilimsel anlamda çözülebilmesi için öncelikle çözülebilir hale getirilmesi gerekmektedir. Ne var ki, bilincin en önemli özelliği olan öznelliği üçüncü-şahıs perspektifinden nasıl anlayacağımıza dair bir öngörüye sahip değiliz. Belki günün birinde bir yolu bulunacaktır fakat şu an için bu sadece bir hayaldir. İkinci bölümde, beyin-bilinç ilişkisini felsefi planda açıklama girişimleri olarak

materyalist ve düalist yaklaşımları ele alacağız ve bu yaklaşımların neden sorusuna bir cevapları olmadığı gibi, nasıl sorusunun ne tür bir sistem içerisinde veya felsefî çatı altında çözülebileceğine dair görüşlerinin içinden çıkılamaz güçlüklerle yol açtığını göstermeye çalışacağız. İndirgemeci teorileri materyalist yaklaşımlar başlığı altında, indirgemeci olmayan teorileri de düalist yaklaşımlar başlığı altında inceleyeceğiz. Üçüncü bölümdeyse, (panpsişizmin/pandeneyimciliğin bir tür idealizm olduğunu kabul ettiğimiz takdirde) idealist yaklaşımın neden sorusuna cevap verebilmesiyle diğer iki yaklaşıma oranla açıklayıcı gücünün daha fazla olduğunu ve onların yüz yüze geldikleri sorunlarla (fenomenal özellikler ve zihinsel nedensellik) karşılaşmamasıyla daha az problem yarattığını, böylece onlara göre daha üstün bir yaklaşım olduğunu iddia edeceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİNE GELENEKSEL YAKLAŞIMLAR

2.1. Materyalist Yaklaşımlar

2.1.1. Eleyici Materyalizm

Materyalist yaklaşımların en radikal olanı, zihnin veya zihne dair konuşmaların bilimsel ve felsefi diskurdan çıkarılmasını, gerçeklik envanterinden veya kavramsal repertuardan *elenmesini* öneren eleyici materyalizmdir (*eliminative materialism*). Buna göre, eleyici materyalizmin iddiası, “zihin veya zihinsel antiteler yoktur” şeklinde ontolojik olabildiği gibi, bunlar varsa da “haklarında konuşmanın bilimsel bilginin gelişimi açısından bir yararı yoktur” şeklinde pragmatik de olabilir¹. Çağdaş zihin felsefesinde zihinsel hallere ilişkin eleyicilik daha çok önermesel tutumlar üzerinde, özellikle de inançlar ve arzular üzerinde yoğunlaşmış, bunların hem varlıkları hem de açıklayıcı niteliklerine istinaden gereklilikleri tartışma konusu yapılmıştır. Bu yaklaşımın sembol isimlerinden biri olan Paul Churchland (1981: 67), ünlü makalesinde eleyici materyalizmin tezini şöyle açıklar: “...psikolojik fenomenleri genel-geçer kavrayışımız bütünüyle yanlış bir teori oluşturur. Temelde o kadar kusurlu bir teoridir ki bu hem ilkeleri hem de ontolojisi, kolayca indirgenmek yerine, tamamlanmış bir nörobilim tarafından nihayetinde yerinden edilecektir.” Bu tezde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Churchland’ın psikolojik fenomenleri genel-geçer kavrayışımızın neticesi olarak gördüğü “halk psikolojisi”ni² bilimsel teorilere rakip bir teori olarak düşünmesidir. Böyle düşünüldüğünde, Churchland, halk psikolojisinin kusurlarına işaret ederek daha iyi bir bilimsel teorinin yerine geçirilmesi için reddedilmesi gerektiğini ileri sürebilecektir³. Ne var ki, eleyici materyalizmin eleştirmenleri gerek halk psikolojisinin bir teori olmadığı noktasında gerekse bir teori olduğunu kabul etsek bile

¹ Bu ikinci görüş, zihin felsefesinde “araçsalcılık” olarak bilinen yaklaşımla karşılaştırılabilir. Araçsalcı yaklaşıma göre, önermesel tutumlar (inançlar, arzular, amaçlar, umutlar, vs.) gibi zihinsel hallerin gerçeklikle uyuşur olup olmamasından ziyade önemli olan pratikte amaçlarımıza ne ölçüde hizmet ettiğidir. Şayet dilin bu kullanımı etkileşime girdiğimiz nesnelerin ve canlıların davranışlarını anlamlandırma ve öngörmede işe yarıyorsa meşruttur. Böylece araçsalcılık gerçekçilik ve eleyicilik arasında orta bir yol tuturmaya çalışmaktadır (Heil, 2004: 170). Buna karşın eleyicilik dilin bu kullanımını gereksiz ve yanlış bulur.

² Daha geniş tanımıyla “halk psikolojisi, toplumsallaşmış insanların kendileriyle birlikte diğer gelişmiş hayvanların davranışlarını kavramak, öngörmek, açıklamak ve manipüle etmek üzere kullandıkları, bilim öncesi, genel-geçer kavramsal çerçeveye işaret eder... Bir bütün olarak düşünüldüğünde bir şahsın/kişinin ne olduğu hakkındaki kavrayışımızı meydana getirir.” Churchland, 1998: 3.

³ Brian Keeley (2006: 19-20) bu kusurların neler olduğunu Churchland üzerine yaptığı derlemede özetler. Buna göre, birincisi, halk psikolojisi zihin hakkındaki birçok fenomeni (uyku, delilik, halisünasyonlar, vb.) açıklayan bir teori değildir. İkincisi, halk psikolojisi bir nörobilim gibi gelişiminin erken dönemlerinde olduğunu iddia edemez. Zira halk psikolojisi Antik Yunanda neyse günümüzde de aşağı yukarı aynıdır. Üçüncüsü, halk psikolojisi çağdaş biyoloji, nörobilim ve psikolojinin açıklayıcı çerçeveleriyle uyumlu değildir. Churchland'a göre bu sebepler halk psikolojisinin reddi ve elenmesi için yeterlidir.

Churchland'ın sandığı kadar kusurlu olmadığı noktasında ona itiraz ederler⁴. İkincisi ise, Churchland'ın “indirgeme” ve “eleme” arasında kurduğu önemli karşıtlıktır. Doğal bilimlerde sıklıkla eski teorilerin kabulleri ve iddialarının yeni teorilerinkilerle değiştiğine tanık oluruz. Bu değişim iki şekilde gerçekleşebilir (Mandik, 2014: 142): Ya eski teorinin kabulleri yeni teorininkine indirgenir ya da eski teorinin kabulleri tamamıyla terk edilerek yeni teorinin kabulleri benimsenir. İndirmeye örnek olarak kimyanın elementlerinin kendilerini oluşturan fiziğin atomlarıyla açıklanmasını gösterebiliriz. Buna göre, her ne kadar elementler nihayetinde atomlardan ibaret olsalar da doğayı açıklamak için atomlardan faydalandığımız ölçüde elementlerden de faydalanmaya devam ederiz. Oysa eleme söz konusu olduğunda eski teorilerin varsaydığı antitelerin gerçekte var olmadığını ileri sürerek onlardan kurtulmayı öneririz. Bilim tarihi bu durumun örnekleriyle doludur. Cisimler arasındaki ısı farklılıklarını açıklamak üzere koyutlanan *kalori* adlı akışkan bir maddenin, canlı varlıklara canlılıklarını veren bir öz olduğu düşünülen *élan vitalin*, ışığın ve diğer elektromanyetik dalgaların içinde yayıldığı ortam olduğu varsayılan *eterin* ve yanma sırasında açığa çıktığı düşünülen *filojiston* adlı sözde kimyasalın derinleşen araştırmalar sonucunda aslında var olmadıkları ortaya konmuştur. Churchland gibi düşünen eleyici materyalistlere göre, halk psikolojisi de beyne dair öğrenilebilecek her şeyi öğrendiğimizde, yani nörobilim tamamlandığında bunlarla aynı kaderi paylaşacaktır⁵. Bilince gelince, bazı filozoflara göre onun da bu saydığımız antiteler ve prensiplerle benzeri bir akıbete uğrayacağını bekleyebiliriz. Bu iddia gerek bilinç kavramının kendisi gerekse bilincin bazı özellikleri hakkında olabilmektedir. Bununla birlikte, görüşümüz odur ki, yapılmak istenen eleme asla ontolojik bir boyutta olmamıştır. Aslında kimse bilinçli deneyimlere sahip olduğumuzu inkâr etmek istememekte fakat bilincin belli tariflerinin ve bilince yüklenen birtakım özelliklerin bir karşılığının olmadığını ve bu anlayışların bilinç hakkındaki kavrayışımızın gelişmesine hiçbir katkı sağlamadığını göstermeye çalışmaktadırlar. Bu eleyici yaklaşımları üç başlık altında toplayabiliriz: Bilinç kavramı hakkındaki eleyicilik, qualia hakkındaki eleyicilik ve bilinç problemi hakkındaki eleyicilik.

⁴ Bu itirazların genel bir görünümü için bk. Jaworski, 2011: 185-88. Biz daha çok bilinçle alakalı olan eleyici argümanlarla ilgilendiğimizden bu tartışmayı sürdürmek niyetinde değiliz.

⁵ Patricia S. Churchland da (1986) *Neurophilosophy* adlı kitabında aynı kanaate varmaktadır. Bununla birlikte, halk psikolojisinin reddi ve elenmesi için “tamamlanmış nörobilim” gibi fütüristik bir beklentiye dayanmak gerekmez. Beyni bir bilgi işleme cihazı olarak, zihni de bir çeşit yazılım olarak alıp davranışı açıklamak üzere kullanılan halk psikolojisi terimlerinin (inanç, istek, korku, arzu, vb.) söz konusu davranışı üreten yazılımla nedensel bir ilişki içerisinde olamayacağından açıklayıcı rolünün olmadığı ileri sürülerek de eleme yoluna gidilebilir. Bu, başka bir eleyici materyalist Stephen Stich'in tuttuğu yoldur. bk. Stich, 1983.

2.1.1.1. Bilinç Kavramı Hakkındaki Eleyicilik

Bilinç kavramının gerçek bir fenomene işaret etmediği veya bilimsel açıdan yararsız bir kavram olduğundan gözden çıkarılmasının bir kayıp yaratmayacağı fikri kimi filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Onlardan biri olan Patricia Churchland’a göre (1986: 321), “halk psikolojisinde sınırları çizildiği şekliyle bilinç, muhtemelen doğal bir tür değildir, tıpkı itkinin doğal bir tür olmadığı gibi.” Bir türün doğal olduğunu söylediğimizde o türü oluşturan antitelerin birlikteliğinin doğanın yapısını yansıttığını, gerçek ve bağımsız birer varlıkları olduğunu ifade etmiş oluruz. Örneğin, kimyasal elementlerin, fiziğin temel parçacıklarının veya göksel cisimlerin doğal türler oldukları söylenir (Bird ve Tobin, 2017). Peki, bilincin doğal bir tür olmaması onun var olmadığı veya bir yanılsama olduğu anlamına gelir mi? Churchland şöyle devam eder: “...*bir şeylerin* sürüp gittiği doğrudur, fakat halk psikolojisinin genellemelerinin ve kategorilerinin o fenomenin hakkını verdiği veya doğayı olduğu gibi yansıttığı şüphelidir.” Bir şeylerin sürüp gittiğini kabul etmesinden anlaşıldığı kadarıyla Churchland bilinç adını verdiğimiz bir fenomeni beynin ürettiğini reddetmemektedir. Onun itiraz ettiği bilincin tek tip bir beyin süreci olduğu, bilinçli hallerin “birlikli ve doğal türde bir beyin hali olduğu” dur (Churchland, 1983: 92). Ne var ki, bilinç kavramı günlük dilde kullanıldığı şekilde hiçbir zaman belli bir beyin mekanizmasına veya sürecine atfen kullanılmaz. Bilinç sözcüğü ile kendisinden bahsettiğimiz “sürüp giden şeyler” deneyimlerdir ve anlamaya çalışılan şey de deneyimlerin nasıl ve neden var olduğudur. Bilincin birliği tezinin doğru olup olmadığı ve (doğal tür-doğal olmayan tür ayrımının geçerli bir ayrım olduğunu varsayarsak) bilincin doğal bir tür sayılıp sayılamayacağı gibi konular bu esas probleme göre ikincil önemdedirler. Ayrıca bilinç kavramının kendileriyle benzeri bir kaderi paylaşabileceği söylenen antitelere baktığımızda onların belli birtakım fenomenleri (hayat, ısı ve yanma gibi) açıklayıcı (*explanans*) olarak ortaya atıldıklarını görüyoruz. Oysa bilincin bilimsel anlamda böyle bir rol üstlendiğine şüpheyile yaklaşabileceğimiz gibi, onun daha çok açıklanmaya ihtiyaç duyulan (*explananda*) bir fenomen olarak görüldüğüne tanık oluyoruz⁶. Dahası, bilinci kalori veya filojiston gibi bir “şey” olarak düşünmek onu “ruh”a benzer bir töze eş tutmak anlamına gelecektir ki, halk psikolojisinde bilincin bu maksatla kullanılıp kullanılmadığı meçhuldür. Kullanılıyor olduğunu kabul ettiğimizde ise Churchland’ın eleyici

⁶ Örneğin, Kathleen Wilkes (1946-2003) (1988) bilinç kavramının bilimsel diskur açısından herhangi bir açıklayıcı rolü olmadığı düşüncesini onun elenmesinin gerekçelerinden biri yapmaktadır. Bu gerekçenin doğruluğunu kabul edip bilincin sadece bir isimden ibaret olduğunu itiraf etsek bile, diğer sözde antitelerin aksine ismin var olan bir şeye işaret ettiği gerçeğini reddedemeyiz. Buna göre, ileri bilimsel araştırmalar bilincin aslında var olmadığını ortaya koymayacak, olsa olsa bilinç hakkındaki fikirlerimizin yanlışlığını açığa vuracaktır.

yaklaşımının ancak belli bir bilinç görüşünü hedef aldığını, kavrama tüm yönleriyle ve muhtelif anlamlarıyla kategorik olarak saldırmadığını onanmış oluruz.

Bilinç kavramı ve ruh kavramı arasında yakınlık kurmak, ikisi hakkında da pek aydınlatıcı şeyler söyleyemediğimizden zor değildir. Önceleri ruhun bedene nasıl girdiği bir problemdi, şimdilerdeyse bilincin beyinden nasıl çıktığı bir problem oldu. Bilimsel dil, ruh sözcüğünü lügatından çıkardı. Aynı şey neden bilinç kavramı için de söz konusu olmasın? Metaforik bir şekilde konuşmadığımız sürece bir ruha sahip olup olmadığımızı bilemeyeceğimiz buna karşın bilinçli olduğumuzu birinci elden kesin olarak bildiğimiz ileri sürülebilir. Ne var ki, bilinçli olduğumuza dair bu yanılmaz inancımızı “Kartezyen sezgi” olarak adlandıran Georges Rey’e göre (1997: 473), bu sezginin sorunlu oluşu bilinç kavramının elenmesini kolaylaştırmaktadır ve “eğer Kartezyen sezgiyi terk edersek bilinç nosyonu hakkındaki tek tutamacı da kaybetmiş oluruz.” Rey’in akıl yürütmesi şöyledir: Şayet zihne dair açıklanabilecek her şeyi bilinç kavramına gönderim yapmadan da açıklayabiliyorsak o takdirde kavramın atfolunduğu bir fenomenin var olmadığını kabul etmek durumundayız. Şöyle de ifade edebiliriz: Eğer insanların sergiledikleri davranışları ve yürüttükleri bilişsel aktiviteleri aynen gerçekleştirebilen bir makine mümkünse – ki Rey’e göre mümkündür – ya söz konusu makinenin de bilinçli olduğunu söyleyeceğiz – ki Kartezyen sezgimiz buna izin vermemektedir – ya da kimsenin bilinçli olmadığını kabul edeceğiz. Özetle, bilinç, insanları makinelerden ayırdığı düşünülen ekstra bir faktör olarak görülüyorsa böyle bir şey yoktur ve böyle anlaşıldığında kavramın içeriği boştur. Buna göre, Rey, insanı kompütasyonel/temsilci bir sistem olarak gördüğünden⁷ onu makinelerden ayıracak herhangi bir yön bulamamakta, dolayısıyla bilinçle kastedilen her ne ise onun herhangi bir farklılık yaratmadığını düşünmektedir. O halde Rey gibi düşünen eleyici materyalistlere karşı çıkmanın yolu, bilincin bütünüyle işlevsel terimlerle açıklanamayacağını, insan zihninin salt kompütasyonel/temsilci bir sistem olmadığını göstermekten geçer. Şunu iddia etmeliyiz: Bir makine olmak gibi bir şey yoktur. Başka bir deyişle, deneyimler bir algoritmanın ürünü değildir. Onlar hislerle yüklüdür ve bu hisleri yapay herhangi bir yolla oluşturmamız mümkün değildir. Bu, materyalist yaklaşımın karşılaştığı en ciddi problem olan qualia problemidir. İşlevselcilik ve kompütasyonizm ile hesaplaşmadan önce qualia kavramına yeniden dönmemiz gerekmektedir. Zira qualianın da kof bir kavram olduğu iddia edilerek eleme yoluna gidilmiştir.

⁷ Kompütasyonel/temsilci zihin anlayışı, düşüncüyü temsillerin (sembollerin) kompütasyonel manipülasyonundan ibaret görür. Rey’in ifadesiyle (1983: 9) “‘düşünce’ belli türde bir kompütasyonel süreçle, *temsillerin sentaktik dönüşümünü* içeren bir süreçle... karakterize edilebilir.”

2.1.1.2. Qualia Hakkındaki Eleyicilik

Birinci bölümde bilincin özelliklerinden biri olarak qualiyı ele aldığımızda, en geniş anlamıyla deneyimlerimizin nitelikselliğini anlatan bir kavram olan qualianın filozoflar tarafından anlam bakımından daha spesifik şekillerde kullanılmasının tartışmalara yol açtığından söz etmiştik. İşte bu tartışmaların fitilini ateşleyen kişi herkesten çok Daniel Dennett'dir. *Quining Qualia*⁸ adlı makalesinde Dennett (1997: 623), hayli cüretkâr bir şekilde qualianın “kafa karışıklığından başka bir işe yaramayan ve hiçbir özelliğe veya niteliğe işaret etmeyen bir filozof terimi” olduğunu savunur. Bu ifade, deneyimlerimizin nitelikli olmadığı, özne tarafından çeşitli şekillerde edinilmediği anlamına mı gelmektedir? Hayır. Dennett (1997: 619), “kişinin bilinç hallerinin deneyimsel içeriğe sahip olmasını sağlayan özellikleri olduğunu” reddetmemektedir. Fakat ona göre, bu özellikler “geleneksel olarak bilince yüklenen özelliklerden o kadar farklıdır ki, bu özellikleri qualia olarak adlandırmak oldukça yanıltıcı olur.” Bununla birlikte, Dennett (1997: 620), iddiasının “sadece çeşitli teknik veya teorik qualia kavramlarının anlaşılmaz veya belirsiz olduğu değil, fakat kök kavramın... problemli olduğu” şeklinde olduğunu da ekler. Kök kavramın ifade ettiği şey, “kişinin bilinç hallerinin deneyimsel içeriğe sahip olmasını sağlayan özellikler” değilse nedir? Dennett makalesinde bu soruya cevap vermez, fakat geleneğin qualiyı nasıl anladığını açıklar. Buna göre, qualia, tarif edilemeyen, özel, bilinç tarafından doğrudan idrak edilen ve içsel özelliklerdir. Qualianın *tarif edilemezliği*, bir deneyimin nasıl bir şey olduğunun ancak o deneyimi yaşayan tarafından bilinebileceğini, deneyimin dilsel tarifinin yaşanmış deneyimle birebir örtüşmesinin mümkün olmadığını anlatır. Bu aynı zamanda qualianın kişiye *özel* olduğunu, nesnel karşılaştırmaya açık olmadığını gösterir. Qualianın *doğrudan idrak edilmesi*, deneyimin bilgisinin çıkarıma dayanmadığını, öznenin aracısız bir şekilde deneyiminin farkında olduğunu anlatır. Son olarak qualianın *içsel* oluşu, deneyimin özelliklerinin tümüyle özneye bağlı olduğunu, başka şeylerle olan ilişkisiyle belirlenmediğini ifade eder. Dennett, tüm bu özelliklerin tartışmalı olduğunu iddia eder ve bu iddiasında haklıdır da. Ne var ki, Dennett'in ileri sürdüğü gibi qualianın geleneksel olarak bu “ikinci-seviye” özelliklerle karakterize edildiği şekilde düşünüldüğünü kabul etsek bile – ki bu oldukça şüphelidir (Flanagan, 1992: 73) – qualianın gerçek olduğunu kanıtlamak için bu özellikleri savunmamız gerekmez. William Seager'in söylediği gibi (1999: 102), “qualia, bilinçli deneyimin her zaman dünya hakkındaki enformasyonun kendisiyle bize taşındığı bir içeriğe veya moda sahip olduğunu hatırlatan bir kelimedir.” Deneyimlerimizin içeriği birbirinden farklı olabildiği gibi (bir gülü koklamakla güneşin batışını izlemek öznedeki birbirinden farklı hisler oluşturur), aynı

⁸ Dennett'in bildirdiğine göre (1997: 619), ünlü filozof W.V.O. Quine'nin ismine atfen kullanılan “quine” fiili, “gerçek veya kayda değer bir şeyin varlığını veya önemini kararlilikla reddetmek” anlamına gelmektedir.

deneyimsel içerik özne tarafından farklı biçimlerde veya tarzlarda alınabilmektedir (bir gülü koklamanın veya güneşin batışını izlemenin yarattığı etki her zaman ve her kişide aynı olmaz). Bu farklılık deneyimlerimizin nitelikselliğinden kaynaklanır ve eğer deneyimlerimiz nitelikli olmasaydı bir deneyimi edinmek gibi bir şeyin varlığından söz edemez, bir zombiden veya robotton farkımız kalmazdı. Elbette bu, deneyimin niteliklerinin deneyimden ayrılabilceği şeklinde anlaşılmamalıdır⁹. Buna göre, qualia, deneyime eklenen bir ilinek veya deneyimden ayrı bir öz değildir. Tüm deneyim kendiliğinden nitelikselidir. Zira yaşantımızın her anında deneyimler, her karşılaşma, her etkileşme, her düşünce, her bir olay bizi şu veya bu yönde etkileyip şu veya bu şekilde hissettirir. Dolayısıyla qualia probleminden bahsettiğimizde aslında deneyim probleminden bahsetmiş oluyoruz. Deneyimlemenin neden hissiyat içerdiğini araştırıyoruz. O halde qualia kelimesini gerekirse tümünden bırakıp Dennett’in bizi içine çekmek istediği tartışmadan kaçınabilirmişiz gibi görünüyor. Ne var ki, Dennett bizi kolayca bırakmayacaktır. Çünkü o sadece belli bir qualia anlayışını değil fenomenal bilincin kendisini hedef almaktadır. İnsan şarap uzmanlarının yerini alabilecek makinelerin teknolojik açıdan olanaklı olduğundan bahsettikten sonra şöyle söyler:

Böyle bir makine tasarlanabilen tüm makul doğruluk ve tutarlılık testlerinde insan şarap uzmanlarına göre daha iyi bir performans gösterebilir. Fakat *elbette* böyle bir sistem ne kadar “hassas” ve “seçici” hale gelse de *bizim* bir şarabı tattığımızda sahip olduğumuz ve keyfini çıkardığımız o şeye sahip olamayacak ve keyfini çıkaramayacaktır; yani bilinçli deneyimin qualiasına. İçsel halleri hangi enformasyonel, eğilimsel, işlevsel özelliğe sahip olursa olsun, hiçbir qualianın olduğu şekilde özel olamayacaktır. Eğer bu sezgiyi paylaşıyorsanız, benim yıkmak için hedef aldığım anlamda qualianın var olduğuna inanıyorsunuz demektir (Dennett, 1997: 621).

Bilinçli deneyimin hissettirdikleri ile ilgili, adına qualia veya başka bir şey diyelim, elbette özel bir şeyler vardır. Eğer öyle olmasaydı, sayısız bilim insanı bu hislerin nasıl açığa çıktığını araştırmaz, benzeri hisleri bir makinede yaratmak için uğraşmazdı. Bu inanç sezgiselse, enformasyonel/işlevsel/temsilci bir sistemin bilinçli deneyimlere sahip olabileceğine inanç da aynen sezgiseldir. Dennett’in pozisyonu nihayetinde Georges Rey gibi materyalistlerle aynıdır. Onlar bilinci fizikalist/naturalist terimlerle açıklamaya gitmek yerine bilincin açıklanmaya gerek bir fenomen olmadığını, çünkü sanıldığı gibi insanı makineden (veya bir zombiden) ayıracak bir niteliğe sahip olmadığını söyleyerek eleme yolunu tercih etmektedirler. Dennett’in qualianın doğasını tartışmaya açmasının altında da bu temel varsayımının/sezgisinin yattığı söylenebilir. Şayet qualianın uyduruk bir terim olduğunu gösterebilirse, ortada kavramsal açıdan bilim ve ona dayanan teknolojik kapasitenin halledemeyeceği bir bilinç probleminin var olmadığını da göstermiş olacaktır. Yine de

⁹ Böyle anlaşıldığında şöyle bir tanım çıkabilmektedir: “Deneyiminizin fenomenal karakteri üzerine dikkatinizi odaklamanız istenirse, bunu yaptığınızda belli niteliklerin farkında olduğunuzu göreceksiniz. İçebakışla size açık olan ve birlikte deneyimin fenomenal karakterini oluşturan bu nitelikler bazen ‘qualia’ olarak adlandırılır.” (Tye, 2016) Dennett gibi biz de bu tür bir ikiliği reddediyoruz.

Dennett'in neden "şeylerin bize belli şekillerde görüldüğüne" (1997: 619), yani fenomenolojinin varlığına bir açıklama getirmesi gerekecektir. Bunu da o, fenomenal bilincin aslında bir yanılsama olduğunu ileri sürerek yapmaya çalışacaktır.

2.1.1.3. Bilinç Bir Yanılsama mıdır? (Bilinç Problemi Hakkındaki Eleyicilik)

Dennett'in birinci-şahıs bilimini bir "fantezi" olarak gördüğünden ve kişi hakkında üçüncü-şahıs perspektifinden elde edilebilecek tüm enformasyonu verisi olarak alan heterofenomenolojiyi yeni bir metot olarak önerdiğinden kısaca söz etmiş, fenomenolojinin kesinlikten uzak oluşunu heterofenomenolojinin üstünlüğü için bir gerekçe olarak sunduğunu söylemiştik. Ne var ki, gerçek sebep, heterofenomenolojinin fenomenolojiye metodolojik açıdan üstünlüğü değildir. Dennett, fenomenolojinin hakiki anlamda var olmadığını düşünmektedir: "Peki ya esas fenomenoloji? Öyle bir şey yoktur?" Varmış gibi görüldüğünü söylediğimizde Dennett (1991: 365) bize şöyle diyecektir: "Aynen öyle! Fenomenoloji varmış gibi görünüyor. Bu heterofenomenolojistin kabul ettiği bir olgudur. Fakat bu evrensel olarak onanmış, reddedilemez olgudan fenomenolojinin *gerçek olduğu* anlamı çıkmaz. İşin püf noktası budur." Buna göre, nasıl ki bir romandaki karakterler, olaylar, yerler aslında var olmayan, yazarın otobiyografisine dayanması muhtemel kurgulardan ibaretlerse, bilinçli deneyimlerimiz de gerçek olayların cereyan ettiği beynimizin dünyayla etkileşmeyi ve kendimizi idare etmeyi kolaylaştıran yorumlarından başka şeyler değildir. Eş deyişle, beyin dünyayla baş etmek için bir "kullanıcı yanılsaması" yaratmaktadır. Bunun ne anlama geldiğini açıklamak için Dennett'in yaygın bir inanış olarak gördüğü "Kartezyen tiyatrosu" bilinç anlayışını eleştirisine bakmamız gerekmektedir.

Descartes, zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ispatladıktan sonra bunları bir şekilde bir araya getirmek zorunda olduğunu biliyordu. Çünkü zihin ve bedenin etkileştiği reddedilemeyecek derecede açık bir olguydu. Böylece o, zihinsel temsillerin tek bir bilinçli deneyim halinde birleştirildiği yer olarak beynin merkezine yakın olan epifiz bezini uygun gördü (Skirry, 2008: 152). Descartes'ın bu yaklaşımı aslında genel-geçer anlayışa da uymaktaydı. Zira beynin merkezinde bir yerlerde çeşitli deneyimlerin benin (*self*) izlemesi için adeta sahnelendiği bir tiyatro alanı veya sinema perdesi varmış gibi düşünmek sıradan halk açısından kolayca kavranabilir, yadırganamayacak bir tutumdur. Problem, birçok çağdaş bilim insanı ve araştırmacının da benzeri bir imajla (merkezi tiyatro) düşünmeleridir. Bu yüzden Dennett (1991: 107), söz konusu düşünme şeklini "Kartezyen materyalizm" olarak adlandırır: "Kartezyen materyalizm, [duyumların] varış sırasının deneyimdeki 'sunum' sırasına eşit olduğu bir yerin, beyinde bir yerlerde önemli bir bitiş çizgisi veya sınırla

belirlendiği görüşüdür. Orada olanlar bilincinde olduğunuz şeylerdir.” Çağdaş bilim her ne kadar Descartes’ın düalist anlayışından arınmış görünse de epifiz bezinin yerine başka beyin bölümlerini (singulat korteks, retiküler formasyon gibi) koyarak onun ruhunu şad etmeye devam etmektedirler. Ne var ki, beyinde özel bir merkez olduğu fikri Dennett’a göre (1991: 108) “bilinç hakkında düşünme çabalarımızı baltalayan en inatçı kötü bir fikirdir.” Bunun yerine o, adına “Çoklu Taslak Modeli (*multiple drafts model*)” dediği alternatif bir model sunar (Dennett, 1991: 111). Bu modele göre, beynin enformasyon işlemesi birbirine paralel ve çok kanallı süreçlerle gerçekleşir. Bu süreçlerde beyin enformasyonu sürekli olarak düzeltmelerle ve değişikliklerle düzenlemekte, revize etmektedir. Tıpkı redaksiyonunun farklı aşamalarında olan taslak metinler gibi sinir sistemi tarafından alınan içerikler beynin çeşitli bölgelerinde uygulanan işlemlerle mütemadiyen biçimlendirilir. Buna göre, “retinamızda, kulaklarımızda ve derimizin yüzeyinde olanları doğrudan deneyimlemeyiz. Gerçekten deneyimlediğimiz şey, birçok yorum sürecinin, düzenleme sürecinin ürünüdür.” (Dennett, 1991: 112) Zamanla birer anlatı parçasına dönüşen bu taslak metinler öznenin davranışlarını belirlemek üzere gerektiğinde kullanılırlar. Dolayısıyla öznenin bilinç akışını oluşturan tek bir anlatı veya yayına hazırlanmış standart bir metin yoktur. “Her şeyin bir araya geldiği” bir yönetim merkezinin yokluğunda hangi anlatı parçasının veya taslağın kullanılacağını, yani bilince çıkmamış bilinçdışı içeriklerin nasıl bilinçli hale geldiğini ise Dennett bir başka metaforla açıklamaya çalışır. “Beyindeki ün” veya “serebral ünlülük” dediği¹⁰ bu benzetmeye göre (Dennett, 2005: 136), bilinçdışı içerikler ünlenmek için birbirleriyle yarışan kamera önündeki kişiler gibi organizmanın hakimiyeti için yarışır. Yarışı kazanan veya diğerlerine üstün gelerek nüfuz sağlayan içerik bir başka içeriğin baskın oluşuna kadar etkinliğini sürdürür. Buna göre, bilincinde olduğumuz şeyler herhangi bir anda beyinde geçici bir üne kavuşarak çıkış sistemlerine (davranışsal veya düşünsel) erişme şansı elde eden içeriğe ait enformasyondur. Dennett’in bu yaklaşımı popüler bilinç teorilerinden biri olan “Global Çalışma Alanı” teorisiyle de benzeşmektedir. Beyni modüllere ayrılmış bir nöral iletişim ağı olarak gören bu teoride, her modül kendi iletisini enformasyon alışverişinin yapıldığı ağa gönderir ve bu iletiler ağda egemen bir konuma geçmek, yani global bir erişim kazanmak için mücadele ederler. Mücadelenin sonunda galip gelen ileti global olarak (nöral ağ genelinde) yayınlanır ve böylece bilincin anlık içeriği oluşturulmuş olur (Revonsuo, 2010: 206). Basite indirgenmiş haliyle verdiğimiz bu teoriye Dennett’in kendisi de (2005) sempatisini göstermiş, bazı ciddi uyarılarını saklı tutmakla birlikte yakınlığını gizlememiştir¹¹.

¹⁰ Dennett’in “ün” metaforunu kullanması, ünün içsel değil, ilişkisel bir özellik olmasındandır.

¹¹ Dennett’in *Çoklu Taslak Modeli* ile Bernard Baars’ın ilk olarak gün yüzüne çıkardığı *Global Çalışma Alanı* (GWT) teorisinin karşılaştırması için bk. Schneider, 2007: 318-20. Schneider, Dennett’in teorisinin hakiki bir

Dennett'in modeli burada anlattığımızdan, modelini destekleyecek argümanların tümünü hesaba kattığımızda, şüphesiz daha ayrıntılıdır. Örneğin, onun modelinin makuliyetini göstermek üzere ileri sürdüğü doğrulamacı (*verificationist*) düşünce deneylerinden hiç bahsetmedik¹². Yine de damıtılmış haliyle görüşlerinden yola çıkarak Dennett'da yanılsama olanın tam olarak ne olduğunu ortaya koymaya çalışabiliriz. Nedir yanılsama olan? Aslında birkaç şeydir. Birincisi, beynimizde, yaşadıklarımızın bir projeksiyon cihazından yansıtılmışçasına oynatıldığı bir alanın (Kartezyen tiyatrosu) olduğu şeklindeki gizli inanış bir yanılsamadır. İkincisi, beyinde sahnelenen olayları izleyen bir "ben" in olduğu inanışı bir yanılsamadır. Ben dediğimiz şey, gerçek bir fenomen değil, kullanışlı bir uydurma, çeşitli anlatıların etrafında döndüğü kurgusal bir karakterdir (Dennett, 1991: 418). Üçüncüsü, bilincin yekpare bir nöral sürecin veya aktivitenin sonucu olduğu inanışı bir yanılsamadır. Beyinde gerçekten vuku bulan şey, organizmanın idaresinde söz sahibi olmak isteyen enformasyon taşıyıcı bilinçdışı süreçlerin rekabetidir. Dördüncüsü ve bize göre en problemlisi, hislerle yüklü öznel deneyimlere sahip olduğumuz inancı bir yanılsamadır. Dennett'in (1991: 431) teorisinde qualianın yerini "beynin karmaşık mütemayil (*dispositional*) halleri" alır. Ona göre, deneyimlerimizle ilgili (kişiye özel olması anlamında) öznel olan bir şey yoktur, çünkü bilinçli deneyimler beyin bize kapalı gerçekleştirdiği karar alma süreçleriyle (serebral ünlülük mücadelesiyle) olanaklı kılınan anlık yargılardan ibarettirler (Dennett, 1991: 128). Örneğin, tatlılık bize yiyeceklerde bulunan ve zihnimizde keyfini çıkardığımız bir özellikmiş gibi görünür. Oysa bu bir yanılsamadır. Beynimiz bazı yiyeceklerin tatlı olduğu, tatlılık özelliği taşıdığı yargısında bulundurarak bizi kandırır. Ne yenilen maddenin kendisinde ne de zihnimize içkin böylesi özellikler yoktur. Bunlar, beyin dünyaya yansıttığı aldatıcı, fakat kullanışlı özelliklerdir (Dennett, 2017). İlk üç iddia hakkında Dennett ile belki mutabık kalınabilirse de bu dördüncüsünü kabul etmek kendimizle çelişmeksizin pek mümkün değil gibidir. Dennett'in haklı olduğunu varsayalım ve bilinçli deneyimlerimizin tamamıyla yanılsama olduğunu kabul edelim. Bu kabul, bilinçli deneyimlere sahip olduğumuzu ve deneyimlerimizin bizde birtakım hisler yarattığını yanlışlar mı? Her yanılsama gerçeğe tekabül etmeyen birer görünüşten ibaret olmakla birlikte bir bilinçli deneyim değil midir? Zira Searle'un (1997: 112) haklı olarak belirttiği gibi: "Bilinç söz konusu olduğunda görünüşün varlığı gerçekliktir." O halde Dennett'in aldatıcı görünüşlerin, birer bilinçli deneyim olmaları dolayısıyla nasıl ve neden ortaya çıktığına dair bir açıklama vermesi gerekmez mi? Dennett, *Consciousness Explained* (Bilinç Açıklandı) adlı

bilinç modeli olması için gereken detayı GWT'de bulduğunu, fakat GWT'nin merkezi kontrol düşüncesine verdiği önemden ötürü Dennett'in bu teoriyi kendi modeline entegre edemeyeceğini ileri sürmektedir.

¹² bk. Dennett, 1991: 111-126. Dennett'in doğrulamacılığının geniş bir eleştirisi için bk. Seager, 1999: 85-131.

kitabında tasavvur ettiği sistemin nasıl olup da yanılsamaları oluşturduğu veya ürettiği hakkında bir açıklama vermeye yeltenmez¹³. O, bilinçli bir şekilde bu problemi görmezden gelir¹⁴. Çünkü ona göre zor problem, gerçek bir problem değildir (Dennett, 1995). Özel niteliklerin, fenomenal hislerin, onun anlayışında yeri yoktur. Beyin sadece bir enformasyon işleme sistemidir, dolayısıyla uyaran girdileri, karar verici/ayırt edici süreçler veya durumlar ve davranışsal çıktılar zihinle ilgili bir açıklamada yer alması gereken yegâne unsurlardır¹⁵. Başka bir deyişle, beyin bir çeşit bilgisayardır ve bilinç de “beynin aktivitelerini şekillendiren bir tür evrilmiş (ve evrilen) bilgisayar programı” (Dennett, 1991: 431), kullanıcı yanılsamasını yaratan bir “sanal makine”dir. Böylece başladığımız noktaya tekrar geri dönmüş oluyoruz. Dennett, fenomenal hislerin makine-insan ayrımının temel dayanak noktası olduğunun ve bilimsel materyalizmin paradigmasına sadık kalınarak açıklanmasının pek mümkün görünmediğinin farkında olduğundan bilincin bu özel yönünü önemsizleştirmek kaydıyla elimine etmeye çalışmaktadır. Fakat o, görüşleri ne kadar ilgi çekici olursa olsun bu konuda biz dahil çoğu kimseyi ikna edememektedir. Çünkü hiçbir argüman, hislerimizin gerçek olmadığını kanıtlanmış farz etmeden ortaya koyamaz. Eğer bana hislere sahipmişim gibi geliyorsa o zaman hislere sahibim demektir. Akabinde sorulacak muhtemel “Nereden biliyorsun?” sorusu bizi tedavisi olmayan klasik şüpheciliğe geri götürecektir. Bundan dolayı, materyalizmin karşılaştığı en zorlu sorulardan biri meydan okumasını sürdürmektedir: Makineler hissedebilir mi?

¹³ Makalelerinin birinin özetinde o şöyle söyler (2001b: 221): “...kuramcılar global erişilebilirliği bilincin *sebebi* olarak görme arzusuna karşı direnmelidirler (bilinç sanki başka, ileri bir durummuş gibi); bilakis o bilincin *ta kendisidir*.”

¹⁴ Bu sebeple çokları Dennett’in kitabının adının aslında *Consciousness Explained Away* (Bilinç Problem Olmaktan Çıkarıldı) olması gerektiğini düşünmüşlerdir (Carruthers, 2005: 32).

¹⁵ Örneğin, Dennett’in (1991: 372-3) renklere dair qualiyi reddettikten sonra söylediklerine bakalım: “Bilimin bize gösterdiği şey, nesnelerin ışık yansıtan özelliklerinin, varlıkları, beyinlerinde dağılmış çeşitli karar verici/ayırt edici hallere soktuğu ve bir sürü içsel eğilimi ve değişken karmaşıklıkta öğrenilmiş alışkanlıkları temellendirdiğidir... Örneğin, dile sahip insanlarda, bu karar verici/ayırt edici haller sıklıkla onları çeşitli şeylerin “renklerine” binaen sözel yargılarda bulunmaya iter. Biri “yüzüğün gerçekten pembe olmadığını biliyorum, fakat pembe göründüğünden eminim” dediğinde birinci cümle dünyadaki bir şey hakkında bir yargıyı ifade eder ve ikinci cümle ise dünyadaki bir şey hakkındaki karar verici/ayırt edici hale dair ikincil bir yargıyı ifade eder. Böylesi ifadelerin semantiği renklerin ne olduğunu açıklar: Nesnelerin yüzeylerinin veya saydam hacimlerin yansıtıcı özellikleridir.” Görüldüğü üzere, bu alıntıda renklerin kişilerin özel yaşamları üzerindeki etkileri, nasıl hissettirdikleri vb. üzerine bir şey bulamıyoruz. Şayet Dennett’ı dinlersek renk psikolojisi üzerine yazılan tüm kitapların safсата olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dennett için bilimsel bir açıklaması verilemeyen, üçüncü-şahıs perspektifinden izahı yapılamayan herhangi bir fenomenin var olduğu da iddia edilemez. Bu *bilimciliğin* onun bilinç hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

2.1.2. Davranışçılıktan Kompütasyonalizme

2.1.2.1. Davranışçılık

Dennett'in fenomenolojiyi reddederek bilimin özne hakkında edinebileceği tüm veriyi kendine çıkış noktası olarak alması ve bu minvalde kişinin görünüşteki bilinçli deneyimlerinin yaptıkları ve söyledikleriyle ortaya koyduğu veya koyabileceği birer inançtan ibaret olduğunu düşünmesi onda davranışçı bir damarın var olduğunun göstergeleridir. Tabi ki bu bir sürpriz değildir. Dennett'in Oxford'dan öğretmeni ve kendisi üzerindeki etkisini bildiğimiz Gilbert Ryle (1900-76)¹⁶, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ile birlikte mantıksal veya analitik davranışçılık olarak da bilinen felsefi davranışçılığın fikir babalarından biri olarak görülür. Psikolojik veya metodolojik davranışçılık, bilince/zihne, psikoloji biliminin açıklamalarında dikkate almasının gerekmediği bir fenomen olarak bakarken (bilincin ontolojisiyle ilgilenmezken) felsefi davranışçılık, bilincin/zihnin doğrudan davranışa indirgenebileceğini veya davranışın bizatihi bilinci/zihni oluşturduğunu söyler. Buna göre, “bir zihne sahip olmak demek, uygun davranış şekilleri sergilemek ya da sergileme eğilimine veya kapasitesine sahip olmak demektir.” (Kim, 2011) O halde felsefi davranışçılık zihinsel hallerin davranışsal haller olduğunu iddia ederek eleyici bir biçim de alabilir. Daha spesifik olarak felsefi/mantıksal davranışçılığın tezi şöyle özetlenebilir: Anlamlı, yani prensipte doğrulanabilir tüm psikolojik ifadeler, psikolojik kavramlar içermeyen (davranışsal ve fiziksel fenomenlerle ilgili) ifadelere dönüştürülebilir (Hempel, 2004: 90)¹⁷. Standart bir örnek vermek gerekirse, bir kişinin acı çektiğini söylediğimizde, aslında o kişinin ya belli birtakım davranışları sergilediğini (bağırarak, ağlamak, kişinin acı çektiğini bildirmesi, vb.) ya da belli birtakım davranışları sergilemeye eğilimli olduğunu (kişinin bir yakınına kaybetmesi, hasta olması, vb. acı davranışını ortaya çıkarabilir) ifade etmiş oluruz. Nasıl ki kırılabilirlik darbe karşısında kırılmaya eğilimli olmak şeklinde tanımlanıyorsa acıyı da belli şartlar altında belli davranışları göstermeye eğilimli olmak şeklinde tanımlamalıyız. Acının tanımında davranışın

¹⁶ bk. Dennett, 2008. Dennett'in “Kartezyen Tiyatrosu” metaforunun Ryle'in “Makinedeki Hayalet” temalı düalizm eleştirisinden esinlendiği açıktır. Ryle'a göre “Descartes'ın miti” dediği ikici anlayış esasında bir *kategori hatasından* kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Descartes ve takipçileri zihinsel terimler ve fiziksel terimler arasındaki farklılığın zihinsel süreçler ve fiziksel süreçler arasındaki farklılığın işareti olduğu veya onu yansıttığı şeklinde alarak zihni ve bedeni sanki iki farklı kategoriye ait iki farklı şey gibi düşünmüşler ve böylece zihin-beden problemini yaratmışlardır. Dolayısıyla zihin-beden problemi özünde bir dil problemi olarak görülmelidir. Zira beden bir hayalet barındırmamaktadır, aslolan makinedir. bk. Ryle, 2009: 1-13.

¹⁷ Bu tez mantıksal pozitivizmin anlam teorisini temel alır. Buna göre, bir önermenin anlamı doğrulandığı koşullar tarafından belirlenir. Dolayısıyla iki önermenin ancak aynı koşullarda her ikisi birlikte doğru veya yanlış oluyorsa aynı anlama sahip oldukları söylenebilir (Hempel, 2004: 88-9). Buradan hareketle, eğer bir kelimenin veya cümlenin anlamı, Wittgenstein'in (1958: 100) “kutudaki böcek” örneğiyle göstermeye çalıştığı gibi, öznel arası kullanımından doğuyorsa, o takdirde herhangi bir psikolojik ifadenin anlamını belirleyen de doğrulama koşulları herkese açık olan gözlenebilir davranışlar (fiziksel değişimler, bedensel hareketler, sözel raporlar, vb.) olmalıdır.

dışında başkaca zihinsel hallere gereksinim duymayız. Çünkü zihinsel haller acı davranışına neden olmaz.

Davranışçılık, zihinsel haller ve davranışsal eğilimler arasında sandığımızdan daha güçlü bir ilişki olduğunu ileri süren bir yaklaşım olarak kalsaydı, elbette buna kimsenin itirazı olmazdı. Zira başkalarının psikolojik durumlarını bize bildiren onların bedensel ve sözel davranışlarından başka şeyler değildir. Hatta davranış bir başkasının veya başka bir antitenin de kendimiz gibi bir bilince/zihne sahip olduğunu çıkarsamamıza olanak tanıyan en önemli göstergedir. Dahası, gözlenebilir davranışların psikolojik terimlerimizin anlamını sabitlemeleriyle sosyal iletişimi olanaklı kıldıkları da aşikârdır. Ancak davranışçılığın iddiası bununla sınırlı kalmamakta, ya bilim yapmada *sadece* davranışın veri olarak alınması gerektiğini ileri sürerek (psikolojik davranışçılık) ya *tüm* psikolojik terimlerin davranışsal/fiziksel terimlerle ifade edilebileceğini savunarak (felsefi/mantıksal davranışçılık) ya da zihin/bilinç dediğimiz şeyin davranış ve davranış eğilimlerinden başka bir şey olmadığını iddia ederek (felsefi/ontolojik davranışçılık) aşırı bir tez halini almaktadır¹⁸. Her üç anlayışa da çeşitli eleştiriler getirilmiştir¹⁹. İlk ikisini bir kenara bırakıp konumuz açısından daha önemli olan üçüncüsüne yoğunlaşacak olursak felsefi davranışçılığın kolaylıkla qualia problemine takıldığını görebiliriz. Örneğin, acıyı birtakım acı davranışları sergileme eğilimine sahip olma hali olarak düşündüğümüzde, bu eşitleme (ne kadar imkânsız görünse de acıyı tamamıyla davranışsal/fiziksel terimlerle açıklayabilmemiz mümkün olsa dahi) acının özne tarafından yaşanmışlığını, yani acı hissini zorunlu bir şekilde dışarıda bırakacaktır. Fakat acı hissi, acı halinin, acının tanımında dışarıda bırakmamızın söz konusu olamayacağı kadar önemli bir bileşenidir. Nitekim acı çektiğimizi söylediğimizde hakkında konuştuğumuz şey acı deneyimine bağlı hislerdir. Kaldı ki, acı davranışlarını ortaya çıkaran da bu hislerden başka şeyler değildir. Bu sebeptendir ki gerek genetik rahatsızlıklardan gerekse sinir sistemi hasarlarından ötürü fiziksel acı hissetmeyen insanların kendilerini yaralayıp yaralamadıklarına dair düzenli aralıklarla kontrol edilmeleri gerekmektedir. O halde davranışçı yaklaşımın kabulünün tersine zihinsel haller davranışa neden olmakta gibidir. Bu ve bundan başka güçlükler sebebiyle gözden düşen ve günümüzde kimse tarafından alenen savunulmayan davranışçılık, zihinsel hallerin yeniden rol oynadığı ve popüleritesini hiç kaybetmeyen başka bir yaklaşıma ön ayak olmuştur. Bu yaklaşım işlevselciliktir (*functionalism*).

¹⁸ Mantıksal davranışçılık ve ontolojik davranışçılık, davranışçılığın felsefi tarafında yer aldıklarından ikisini de felsefi davranışçılığın bir türü olarak değerlendirmekte sakınca görmüyoruz.

¹⁹ Psikolojik davranışçılığa en büyük darbeyi vuranlardan biri Noam Chomsky'dir. bk. Chomsky, 2008: 1-30. Chomsky, B. F. Skinner'ın (1904-1990) (*Verbal Behavior*) kitabını değerlendirmesinde özellikle çocuklarda dil öğrenme konusu üzerine eğilerek davranışçı modellerin dil kazanımını öznenin içsel yeteneklerini hesaba katmadan açıklamasının olanaklı olmadığını ileri sürer. Ayrıca, bk. Ravenscroft, 2005: 36. Felsefi/Mantıksal davranışçılığın derli toplu bir eleştirisi için bk. Kim, 2011.

2.1.2.2. İşlevselcilik

İşlevselciliğin içerdiği fikir, oldukça basit fakat akıllıcadır. Bir fare kapanını yapmanın birden fazla yolu vardır. Birincisi, kullandığınız malzemeler tahtadan kartona, camdan plastiğe farklı tür, şekil ve boyutlarda olabilir. İkincisi, bu malzemeleri kapanı kurmak için düzenleyiş biçiminiz de farklılık gösterebilir. Neticede yaptığınız kapan fareleri yakaladığı sürece sizin ona fare kapanı demeye hakkınız vardır. Dolayısıyla bir fare kapanını fare kapanı yapan şey, neyden yapıldığı veya nasıl yapıldığı değil, fareyi yakalayıp yakalamadığıdır; yani kurduğunuz sistemin işlevsel olup olmadığı, görevini yerine getirip getirmediğidir. Bu bütün bir sistem için geçerli olduğu gibi sistemi oluşturan parçalar için de geçerlidir. Önemli olan parçaların yapısı değil, oynadıkları işlevsel-nedensel roldür. İşlevselciliğe göre zihinselliği de benzer şekilde işlevsel terimlerle düşünmeliyiz. Bunun için davranışçılığın göz ardı ettiği içsel hallere nedensel güçlerini geri vermeliyiz. Her iki yaklaşım için de duyusal girdiler ve davranışsal çıktılar zihinselliğin anlaşılmasında vazgeçilmez unsurlardır. Buna ek olarak işlevselciler “zihinsel halleri nedensel rolleri, özellikle de duyusal uyaranlar, davranışsal çıktılar ve diğer zihinsel hallerle olan nedensel ilişkileri bakımından karakterize ederler.” (Block, 2007: 28) Buna göre, örneğin, işlevselci yaklaşımda acı davranışına neden olan organizmanın içinde olduğu belli bir içsel haldir; yani acı davranışını açıklayan bu halin varlığıdır. Ayrıca acı hali, başka bir zihinsel hale, örneğin, doktora gitme *isteğine* veya *strese* de neden olabilir. İşlevselciliğin iddiası şudur ki, bir organizmanın acı çekmesine neden olan acı rolünü üstlenen hal, farklı vasıtalar aracılığıyla da gerçekleştirilebilir; yani *çoklu olarak gerçekleştirilebilir*²⁰. O halde doğru işlevsel organizasyonu sağladığımız sürece zihinsel hallerin yaptıkları işin aynısını farklı materyal altyapıyı kullanarak da yapabilmemiz gerekir. Başka bir deyişle, işlevsel açıdan bakarsak beyin zihin için, daha doğrusu zihnin ifa ettiği görevleri yerine getirebilmek için zorunlu değildir²¹. Buna göre, zihin benzeri nitelikleri yaratabilmek için işlevselci anlayışın ideal olarak en iyi uygulanacağı sistemlerin bilgisayarlar veya daha genel bir ifadeyle kompütasyon makineleri (*computing machine*) olduğu açıktır. Zira bir kompütasyon makinesinin yaptığı şey, kullanıcı girdilerini alıp bunları belli formel kurallar çerçevesinde mantıksal veya matematiksel işlemlere tabi tutup – ki bu işlemler cihazın içsel halleri olacaktır – sonucu üretmektir. Dolayısıyla zihnin çevresel uyaranlar ve

²⁰ “Çoklu gerçekleştirilebilirlik (*multiple realizability*)” tezinden ötürü, işlevselci anlayış çeşitli metafizik yaklaşımlara entegre edilebilir. Zihinsel haller işlevsel-nedensel rolleriyle tanımlandığından, bu rolü fiziksel bir sistemin üstlendiğini de fiziksel olmayan bir tözün üstlendiğini de ileri sürebiliriz. Buna göre, işlevselcilik düalizmle uyumludur. Ne var ki, çağdaş işlevselcilik, kendisini daha çok “kompütasyonel işlevselcilik” veya “kompütasyonizm” şeklinde gösterdiğinden genel olarak materyalist/fizikalisttir. Bundan dolayı işlevselciliği materyalist yaklaşımlar başlığı altına almayı uygun gördük.

²¹ İşlevselcilik farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Fakat burada anlattığımız kadarında çoğu işlevselcinin hemfikir olduğu söylenebilir. bk. Braddon-Mitchell ve Jackson, 2007: 48-9. Bu hususlar, zihinselliğin nasıl anlaşıldığı, içsel hallerin nedensel rolü ve çoklu gerçekleştirilebilirlik tezidir.

güçlükler karşısında organizmanın nasıl davranması gerektiğini hesaplayan bir işletim sistemi gibi çalıştığını varsayarsak ilk bakışta beynin yerine çeşitli elektronik devrelerden oluşan bir cihazı da koyabilirmişiz gibi görünmektedir. Tarihsel olarak da işlevselciliğin ortaya çıkışı kompütasyon makinelerine olan ilginin artmasıyla (1950’ler ve 60’lar) kesişmektedir (Heil, 2004: 90). Hilary Putnam’ın (1926-2006) geliştirdiği “makine işlevselciliği” anlayışının doğal bir sonucu olan “kompütasyonel işlevselcilik”, “kompütasyonel zihin teorisi” veya kısaca “kompütasyonizm” denen bu anlayışa geçmeden önce en genel biçimiyle işlevselciliğin bilinç problemi karşısındaki durumuna bakmamız gerekmektedir²².

Bilincin işlevsel bir karakterizasyonu yapılabilir mi? Vücudumuzun tüm organ ve sistemlerinin belli rolleri olduğunu ve onların bu rollerle tanımlandıklarını biliyoruz. Dolayısıyla bilincin de bir rolünün olduğu ve bu rolle tanımlanması gerektiği düşüncesi akla yakın gelebilir. Fakat, bilinç, örneğin bir kalbin olduğu şekilde bedeninin bir parçası olarak görülemez. Bir insanın göğsünü açıp kalbinin yapısını inceleyip ne iş yaptığını bakabiliriz. Fakat bunu göremediğimiz, dokunamadığımız, işaret edemediğimiz ve izole edemediğimiz bilince uygulayamayız. Belki beyni işlevsel birimlerine ayırabilir, bilinç için elzem olan nöron gruplarının hangi görevleri yerine getirdiklerini açığa çıkarabiliriz²³. Hatta bu nöron grupları içerisindeki tek tek nöronların özel işlevlerini dahi tespit etmek mümkün olabilir. Fakat bilincin işlevi, onun açığa çıkmasını sağlayan unsurların münferit işlevlerine indirgenemez. Çünkü bilinç söz konusu olduğunda esas önemli olan bu nöron ve nöron gruplarının işlevlerine binaen yapmış oldukları iletişim veya haberleşmedir²⁴. Elbette işlevselciler bize bu nöral organizasyonun sonuçta işlevsel bir organizasyon olduğunu ve nöronların yerine onların rolünü oynadıkları sürece neyi istersek koyabileceğimizi söyleyeceklerdir. Örneğin, David Chalmers’a göre (1996: 248), nöronların yerine silikon yongaları da koysak nöronlarla aynı nedensel etkileşime sahip oldukları, mevcut işlevsel organizasyonu korudukları sürece sistem yine aynı davranışı üretecektir. Chalmers bu fikri bir düşünce deneyine dönüştürmekte, başlangıçta tek bir nöronla başlayan daha sonra kademeli bir şekilde nöral tabakanın tümüyle silikon yongalarla değiştirildiği bir operasyonu hayal etmektedir. Ona göre, operasyon sonunda ortaya çıkan robot kopyanın bilinçli olmadığını varsayarsak, bilincin ya operasyon sırasında aniden kaybolduğunu (*aniden kaybolan qualia*) ya da zayıflayarak yitirildiğini

²² Birinci bölümde bilincin işlevi problemini ele almış ve evrimsel açıdan düşünüldüğünde bilince bir rol tayin etmenin kolay olmadığını ileri sürmüştük. Burada ise bilinç problemini çözmeye yönelik metafizik bir yaklaşım olarak işlevselciliğin bilinci sadece işlevi ile açıklama girişiminin başarısız olduğunu göstermeye çalışacağız. Bununla birlikte, burada yapacağımız eleştiriler orada söylenenlerin bir devamı niteliğindedir; yani iki metin parçası birbirinden tamamen bağımsız değildir.

²³ Bu konuda gelinen nokta için bk. Blumenfeld, 2016: 5-6.

²⁴ Yakın zamanlarda yapılan bilimsel bir araştırmaya göre bu iletişim spontane bir şekilde gerçekleşmekte, nöronlar sinyallerini olası tüm bağlantı yollarını deneyerek iletmektedirler. bk. Tagliazucchi vd., 2016.

(*zayıflayan qualia*) söylemek durumundayızdır. Chalmers öne sürdüğü birtakım hayli tartışılır gerekçelerle²⁵, bu iki seçeneğin, deneğin işlevsel izomorfı olan robotun, denekle aynı bilinçli deneyimlere sahip olacağını söylemekten daha makul olmadığını göstermeye çalışır. Chalmers'ın düşünce deneyi bir bakıma Ned Block'un (1978: 279; 2007: 71) “Çin Beyni” olarak bilinen başka bir düşünce deneyine cevap niteliğindedir. Bu düşünce deneyi bizden Çin ulusunun bir beynin çalışmasını taklit etmek üzere organize edildiğini farz etmemizi ister. Buna göre, her bir Çinli ellerinde bulunan telefon veya benzeri sinyal alıcı-verici bir cihazla diğerleriyle iletişim kuracak, akson ve dentritlerle birbirine bağlanan nöronları temsil edecektir. Ayrıca Çin beyni duyuşsal girdileri alması ve davranışsal çıktılar verebilmesi için bir bedenle de irtibat halinde olacak, böylece bilincin/zihninin işlevsel karakterizasyonunun gerektirdiği tüm unsurları (girdiler, çıktılar ve içsel haller) içerecektir. Bu durumda Çin ulusunun bir zihne ve bilinçli deneyimlere sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Block'un olumlu yanıt vermenin sezgilerimize ne kadar aykırı olduğuna işaret etmek için yönelttiği bu soruya Chalmers çekinmeden “Evet” diyecektir (1996: 249): “Organizasyonun silikon yongalarıyla, Çin nüfusuyla, bira kutularıyla veya pinpon toplarıyla gerçekleştirilmiş olmasının bir önemi yoktur. İşlevsel organizasyon doğru olduğu sürece bilinçli deneyim ortaya çıkacaktır.” Chalmers (1996: 247) buna “organizasyonel değişmezlik prensibi” adını verir. Elbette Chalmers'ın ampirik delillere dayanmayan bu inancını reddetmek için sezgilerimizden başka gerekçelerimiz de vardır. Birincisi, Block'un (2007: 77) da vurguladığı gibi, beynin bir şekilde bilinçli deneyimleri oluşturduğunu biliyoruz. Buna karşın eğer saf bir davranışçı değilsek, Çin beyninin ve benzeri işlevsel türevlerinin bilinçli deneyimlere sahip olacağını daha baştan şüpheyile karşılamalıyız. Eğer Chalmers bizden doğru işlevsel organizasyonla bira kutularından veya pinpon toplarından oluşan bir sistemin bile bilinçli olabileceği gibi absürt bir sonucu kabul etmemizi istiyorsa bir prensipten öte çok daha sağlam gerekçelere ihtiyacı vardır²⁶. İkincisi, bir şeyin işlevsel bir modelinin oluşturulabilmesi için öncelikle o şeyin nasıl çalıştığının anlaşılması gerekir. Organik bir kalbin çalışma prensibini

²⁵ Bu gerekçeleri burada tartışmaya açarak Chalmers'ın argümanının detaylarına girmeye varacağımız sonuç açısından bir yararı olmadığından gerek duymuyoruz. Chalmers'ın düşünce deneyinin detayları için bk. Chalmers, 1996: 253-59.

²⁶ Bu itirazın daha ileri bir aşaması “qualianın yokluğu (*absent qualia*)” argümanı olarak bilinir. Buna göre, bizlerle aynı işlevsel organizasyona sahip bir sistemin (Çin Beyni gibi) fenomenal bilince sahip olmaması düşünülebilir. Başka bir deyişle, nitelikli zihinsel hallerin nitelikli olmayan işlevsel özdeşleri olanaklıdır. İşlevselcilğe karşı sıkça kullanılan başka bir argüman da “ters qualia (*inverted qualia*)” argümanıdır. Bu argümana göre, aynı işlevsel organizasyona sahip iki kişinin aynı duyumları almalarına ve aynı davranışsal tepkileri vermelerine rağmen niteliksel deneyimleri tamamen farklı olabilir. Örneğin, her ikisi de gördükleri bir cismin rengine “kırmızı” demelerine karşın biri kırmızı deneyimi yaşarken diğeri yeşil deneyimi yaşıyor olabilir (bk. Block, 1980: 257-58; 2007: 379). Özellikle ters qualia, birçok filozofa göre olanaklı bir durum olarak görülmekte ve işlevselcilik bu argüman temelinde reddedilebilmektedir (bk. Kim, 2005: 27). Bu argümanları burada enine boyuna tartışıp bir sonuca bağlamak çalışmamızın hacmini oldukça artıracığından ve işlevselcilği eleştirimizde bu argümanlara dayanmadığımızdan üzerlerinde durmayacağız.

anlamadan yapay bir kalbi üretemeyeceğimiz gibi beynin bilinci nasıl oluşturduğunu anlamadan taklidini oluşturamayız. Ne var ki, problem de zaten budur. Chalmers (1996: 254), girdi-çıkı arasındaki nedensel ilişkiyi kurduğu sürece silikon yonganın bunu nasıl yaptığının bir önemi olmadığını söylemektedir. Oysa bu oldukça önemlidir. Bir nöronun bunu nasıl başardığını öğrenmeden işlevsel bir eşini nasıl oluşturabiliriz? O, silikon yonganın “her bir girdiyi uygun çıktıya iliştiren bir çevrim tablosuna (*lookup table*) bakarak” veya “bir nöronun içindeki süreçleri taklit eden bir kompütasyon gerçekleştirerek” söz konusu görevi yerine getirebileceğini düşünür. Fakat bir nöronun bu şekilde işlediğini nereden biliyoruz? Dahası çevrim tablosu kullanımının veya kompütasyonel işlemlerin bilinçli deneyimleri üreteceğinden nasıl emin olabiliyoruz? Bununla birlikte, işlevselcilerin ellerinde anlayışlarını somut bir şekilde yansıtmak “enformasyon işleme” ve “kompütasyon” nosyonlarından daha iyisi de yoktur. Bundan dolayı, onlar, bilgisayar ve beyin arasında bir analogi kurarak özel olarak bilinci genel olarak da insan zihnini anlamayı ummaktadırlar. Fakat göreceğimiz gibi bu pek olası değildir.

İşlevselciler için daha başka sorunlar da vardır. İşlevselciliğe göre, zihinsel haller işlevsel hallerdir. Örneğin, acı, kişinin vücudunun zarar görmesiyle ortaya çıkan, acı verici şeyden kaçma isteği ve acı çekildiğini belirten birtakım sesler çıkarılmasına neden olan bir haldir. Duyusal etkiler, davranışsal tepkiler ve diğer işlevsel hallerle girdiği nedensel ilişkiler acının tanımı için yeterlidir. O halde işlevselciler için, içsel hallerin oynadıkları rol önemli olduğundan insanların gösterdiği acı davranışlarını taklit eden fakat gerçekte acı hissetmeyen insan benzeri robotları yapmak mümkün olabilmelidir. Eğer mümkünse, bu olanaklılık acı ile ilgili nedensel ilişkilerden daha fazlası olduğunu göstermez mi²⁷? Ayrıca “acı asimbolisi” olarak bilinen bir rahatsızlığa sahip olan bazı hastalar acıyı hissetmelerine rağmen bu onlarda hoş olmayan bir durum yaratmadığı için normal acı davranışlarını göstermezler (Grahek, 2007). Bu durumda acı hissinin özne için hiçbir nedensel rol oynamayacağını söyleyemesek de şüphesiz bu rol acının bilindik rolü olmayacaktır²⁸. Son olarak hiçbir davranışsal tepkiye veya eğilime yol açmadığı gözlenen bazı hislerin işlevselci açıklamaya boyun eğmediğini ileri sürebiliriz. Örneğin, şu anda sol bacağımda hafif bir karıncalanma hissediyorum. Fakat bu his

²⁷ Bu argümanın bir “qualianın yokluğu” argümanı olmadığına dikkat edilmelidir. Zira robotun yapımında “organizasyonel değişmezlik” prensibine bağlı kalınmasını bir şart olarak sunmuyoruz. Sadece robotun aynı davranışsal tepkileri verecek şekilde yapılmasının mümkün olabileceğini söylüyoruz.

²⁸ Örneğin, Grahek’e göre (2007: 95-6), acı hissi, duyusal acıyı zihinsel acıdan ve acıyı diğer rahatsız edici duyumlardan ayırma işini yapacaktır. Ne var ki, acının niteliği hastanın ayırt etme mekanizmalarını harekete geçirir de bu sadece acı hissine özel bir işlev değil, tüm fenomenal hislerin işlevi olarak düşünülebilir. Oysa işlevselcilerin aradığı, davranışsal olarak kolaylıkla fark edilebilecek daha özel bir işlevdir. Ayrıca bu itirazın “organizasyonel değişmezlik” prensibi dolayısıyla Chalmersçı bir işlevselciliği etkilemeyeceğini belirtelim. Zira acı asimbolisi sendromu beynin belli bölgelerinde görülen lezyonların sonucu ortaya çıkmaktadır (Grahek, 2007: 42-3). Dolayısıyla bu lezyonların hastaların mevcut işlevsel organizasyonunu değiştirdiği ileri sürülebilir.

bende anlık bir farkındalık oluşturmaktan başka herhangi bir davranışa, hatta ona dikkatimi vermeye bile sevk etmiyor. Karıncalanma hissini yaratan fiziksel halin bedenimde başka fiziksel hallere yol açacak şekilde etkide bulunduğu şüphesizdir, fakat zihinsel bir hal olarak karıncalanma hissi nedensel açıdan önemsizdir. Bu durumda hissin farkındalığa neden olduğunu da söyleyemeyiz, çünkü his ve farkındalık arasında zamansal bir sıralanma yoktur. Hissettiğimiz için farkındayızdır ve farkında olduğumuz için hissederiz. Örnekleri çoğaltmak mümkün fakat gereksizdir. Qualia davranışçılık için olduğu kadar işlevselcilik için de problem oluşturmaktadır. Gerek zihinsel hallerin işlevselleştirilmesi, yani işlevsel-nedensel rolleriyle tanımlanmaları girişimi gerekse çoklu gerçekleştirilebilirlik tezi fenomenal hisleri sorun olmaktan çıkaracak bir kavramsal zaferle sonuçlandırılmamaktadır. Şimdi bunu daha açık bir şekilde görmek için işlevselciliğin pratikteki tek umudu olarak görünen bilgisayar-beyin analojisinin çözüm olup olamayacağına bakalım.

2.1.2.3. Kompütasyonalizm

Putnam, “makine işlevselciliği” anlayışını geliştirmeden önce ilk etapta aklındaki şey, makineler ve zihinler arasında kurduğu analojiyle, zihne dair meselelere makineler üzerinden açıklık getirmektir (Shagrir, 2005: 222). Fakat sonraları bu analojiyi daha ciddiye alarak bir zihin teorisinin ana dayanaklarından biri haline getirdi. Putnam şöyle söyler (1994: 510): “İşlevselciliğin tezi, zihinsel hallerimizin işlevsel hallerimizle aynı olduğudur. Burada işlevsel hal nosyonu bir Turing Makinesi (veya Olasılıksal Otomat) Hali nosyonu ile eş tutularak açıklığa kavuşturulur.” Nedir Turing makinesi? Bildiğimiz anlamda elle tutulur gözle görülür gerçek bir makine değildir. Turing makinesi, sadece iki tip sembol kullanarak (0’lar ve 1’ler gibi) problem çözen ve hesaplamalar yapan, kendisine bir sembol ile karşılaştığında ne yapması gerektiğini söyleyen bir dizi yönergeye (makine tablosu) sahip olan, ayrıca veri depolama sınırı olmayan ideal bir kompütasyon mekanizmasıdır. Church-Turing tezinin göre, bir algoritma²⁹ kullanarak çözülebilecek her problem bir Turing makinesi tarafından çözülebilirdir. Turing makineleri belli amaçlar için özelleşmiş makineler olsalar da Alan Turing (1912-54), herhangi bir Turing makinesinin yaptığını yapabilecek özel türde bir Turing makinesinin, *Evrensel Turing makinesinin* var olduğunu matematiksel olarak kanıtlamıştır (Bermudez, 2014: 14-6; Searle, 2004: 67-9). Elbette bu fikirlerin bilişsel bilimler açısından çok önemli sonuçları olacaktır. Buna göre, bu alanda çalışan kuramcılar, bilişin kompütasyonel/algoritmik süreçlere dayanan bir enformasyon işleme meselesi olduğunu,

²⁹ “Bir algoritma, bir veya bir dizi nesneye, onları belirli ve sınırları çizilmiş yollarla dönüştürmek için sistematik olarak uygulanabilen ve müphem olmayan sınırlı sayıda kuraldır.” (Bermudez, 2014: 14) Kısaca, “bir problemi birtakım adımlar eşliğinde çözmeye yarayan kurallardır” da diyebiliriz.

buna mukabil beynin de bir Evrensel Turing makinesi olarak görülebileceğini düşünmüşlerdir. Artık zihni anlamak için beynin karmaşık yapısını ve sistemini anlamaya gerek yoktur. Zihinsel süreçler, herhangi bir programı çalıştırma kapasitesine sahip beynin yürüttüğü kompütasyonel/algoritmik süreçlerdir. Dolayısıyla beynin yaptığı şeyi başka bir Evrensel Turing makinesi de (gelişmiş bir bilgisayar gibi) yapabilir. Böylece kompütasyonelizmin iddiası ortaya çıkmış olur: “Program donanım için neyse, zihin de beyin için odur.” (Searle, 1992: 200) O halde kompütasyonelizmin makuliyetini test etmek için sormamız gereken birbiriyle doğrudan ilişkili temelde iki soru vardır. Birincisi, beyin gerçekten de bilgisayar gibi bir enformasyon işleme sistemi midir? İkincisi, zihin beyinde yürütülen bir çeşit program mıdır? Bu soruların akabinde sorulması gereken nihai soru ise şudur: Kompütasyonelizm bilinçli deneyimlerimizi açıklayabilir mi?

Öncelikle “enformasyon işleme” ifadesi genel olarak enformasyonun bir dış gözlemciye anlamlı görünecek şekilde değiştirilmesini anlatır. Buna göre, enformasyon taşıyıcı herhangi bir sistem çevresiyle olan etkileşimi neticesinde edindiği enformasyonu (belli bir olay veya durum hakkında bilgi veren bir iletiyi, veriyi, sinyali, vb.) iletmeden önce bir şekilde ilk halinden başka bir hale dönüştürebiliyorsa o sistemin enformasyon işlediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla beyin de başka herhangi bir nesne gibi bir enformasyon işleme sistemi olarak görülebilir. Kompütasyonelizmin iddiası, beynin enformasyonu bir bilgisayar gibi, kompütasyonel süreçlerle işlediğidir. Kompütasyon, bir algoritmaya dayanan sembol manipülasyonudur. Buna göre, bir bilgisayar, giriş birimleriyle (fare, klavye, vb.) aldığı veya halihazırda hafızasında bulunan 0’lar ve 1’ler (voltaj seviyelerini bildiren mantıksal semboller) halinde kodlanmış enformasyonu, yine 0’lar ve 1’ler halinde kodlanmış olan programları kullanarak merkezi işlem birimi aracılığıyla işleyen (değiştiren, manipüle eden) ve işlenmiş enformasyonu çıkış birimlerine (ekran, yazıcı, vb.) aktaran bir cihazdır. Beyin söz konusu olduğunda, kabaca, duyularla alınan enformasyon nöral mesajlara dönüştürülerek (transdüksiyon) beyne ulaştırılır ve burada aksiyon potansiyellerinin nörotransmitter maddeleri harekete geçirdiği onların da yeniden aksiyon potansiyellerinin ateşlenme ihtimalini ve sıklığını belirlediği elektrokimyasal süreçlerle nöronlar tarafından kullanılır (işlenir) ve nihayetinde tüm bu sinyal alışverişi veya haberleşme somut bir deneyimle sonuçlanır³⁰. İlk bakışta bilgisayar ve beyin arasında benzerlikler olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Örneğin, ikisi de giriş/çıkış kanallarına sahiptir; ikisi de sinyal iletiminde elektriği kullanır; bilgisayarın transistörlerine karşılık beynin nöronları vardır; nöronların aksiyon potansiyellerini ateşleyip ateşlememe halleri transistörlerin açık/kapalı devre

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Zeman, 2004: 62-105.

hallerine benzetilebilir (Whitworth ve Ryu, 2009: 231). Fakat bu benzerlikler bize beynin bir bilgisayar olduğu, bilgisayarın yaptığı sembol manipülasyonunun beynin yaptığı sözde temsil manipülasyonu ile aynı olduğunu benimsemeye itecek boyutta değildir³¹. Çünkü ikisi arasında önemli farklılıklar da vardır³². Bunlardan en önemlisi, beynin nöral süreçlerinin bilinçli deneyimleri ortaya çıkarabilmesine karşın bilgisayarların kompütasyonel süreçlerinin istenen davranıştan başka bir şey ortaya çıkaramamasıdır. Bu sebeple bilişsel bilimciler genellikle zihnin bilişle ilgili yönünü fenomenal yönünden ayırarak bilinci göz ardı etme yoluna gitmişlerdir. Buna göre, “fenomenal bilinç söz konusu olduğunda problemle ilgilenen ve yapay zekânın problemi çözebileceğine inanan araştırmacılar küçücük bir azınlıktır.” (McDermott, 2007: 117)³³ Ne var ki, bilişsel beceriler deneyimi varsaydığından, yani insanlar ve diğer hayvanlar gibi sadece deneyimleyen varlıkların bu becerilere sahip olduğuna şahit olduğumuzdan ikisinin nasıl ayrılacağı şüphelidir. Bu noktada kompütasyonalistlerin davranışçı bir pozisyon aldıklarına tanık oluyoruz. Örneğin, bilgisayar bilimcisi Ray Kurzweil (2012) son kitabında şöyle söylüyor: “Biyolojik olmayan antiteler, duygusal tepkilerinde tamamıyla ikna edici olurlarsa onları bilinçli kişiler olarak kabul edeceğim ve öngörüm toplumda da bu yönde bir uzlaşma oluşacağı şeklindedir.” Bu ifade aslında kompütasyonalistlerin esas amacını da ortaya koymaktadır: *Bilinçliymiş gibi* davranan makineler üretmek. Bu anlayışın köklerini Alan Turing’de bulmak mümkündür. Turing (1950: 433-4), makinelere zekâ atfedip atfedemeyeceğimizi belirleyecek bir taklit oyunu geliştirmişti. “Turing Testi” olarak da bilinen bu oyuna göre, şayet bir makineyi ve bir insanı sadece sorduğumuz sorulara aldığımız cevaplardan yola çıkarak birbirinden ayıramıyorsak bir makinenin de insanlar gibi düşünebildiğini göstermiş oluruz. Bu yaklaşım bilişin bilinçli deneyimden ayrılabilceği düşüncesinin iyi bir örneğidir. Bununla birlikte, Kurzweil’in söylediği gibi insan benzeri bir robot yapılacaksa bir şekilde insani duygulanımların benzerinin robotta da yaratılması gerekecektir. Aksi takdirde Turing testini geçtiğini varsaysak bile – ki şu ana kadar (2018) bu testi geçen olmamıştır – robot kimseyi bilinçli olduğuna ikna edemeyecektir³⁴. Fakat görünüş-gerçeklik ayrımı bilince

³¹ Zihinsel temsillerin sembolik olduğu fikri, Jerry Fodor’un “Düşünce Dili” hipotezine dayanır. Bu hipoteze göre, düşünceler zihinsel sembollerin kurallı bir şekilde bir araya gelmesiyle oluşur. (Mandik, 2014: 103)

³² Örneğin, beyinde tüm işlemleri gerçekleştiren bir merkezi işlem birimi yoktur; beyin bir bilgisayar gibi enformasyonu belli bir yerde depolamaz; nöral iletişimde kimyasalların kullanımı ve bir nöronun çok sayıda girdi kanalına (dendrit) sahip olması nöronları transistörlerden çok daha karmaşık yapmaktadır; beyinler bilgisayarların tersine kendi kendini organize edebilen, adaptif sistemlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Whitworth ve Ryu, 2009.

³³ John Haugeland da (1998: 34) şöyle söyler: “...eğer hissedilen nitelikler temelde farklı iseler, öyle olsun; onları açıklamak başkasının işidir.”

³⁴ Rasyonel ve duygulanımların sanıldığı gibi aksine birbirinden belirgin hatlarla ayrılamayacağı, duyguların mantıksal akıl yürütmeyi etkileyebildiğini gösteren deneysel verilerle (Jung vd., 2014), prefrontal korteksi zarar görmüş hastaların his yitimi ile birlikte karar verme zorlukları da yaşayabildiklerini ortaya koyan klinik

uygulanamayacağından hiçbir şey hissetmeyen bir robot hissediyormuş gibi de yapamayacaktır. Dolayısıyla yine bilincin nasıl oluştuğunu anlamak için biyolojik beyne dönmek gerekecektir. Kompütasyonalistlere göreyse buna gerek yoktur. Çünkü zihin bir çeşit program veya program öbeği olmakla hisleri içermektedir. O halde programlar da hisleri, dolayısıyla bilinci oluşturabilirler.

Zihnin bir program olduğu anlayışını yıkmak için uğraşanların başında John Searle gelir. Searle, kompütasyonalizmin veya kendi deyişiyle “güçlü yapay zekâ”nın yanlıgısını ortaya koymak için temelde iki argüman ileri sürer. Birincisi, bir düşünce deneyine dayanan ünlü “Çin Odası argümanı”dır. Argümanın düşünce deneyi kısmına burada değinmeye gerek yoktur³⁵. Özetle argüman şöyledir: Programlar sentaktiktir; yani sembol manipölasyonu tümüyle formel bir süreçtir. Oysa zihinsel içerikler (temsiller) semantiktir; yani anlam yüklüdür. Sentaks kendi başına semantik için yeterli olmadığından, zihinsel süreçler sembol manipölasyonundan fazlasıdır. Çince bilmeyen bir kişi için Çin alfabesinin harfleri ve bu harflerden oluşan sözcükler/cümleler nasıl hiçbir anlam ifade etmiyorsa, bilgisayar için de kullandığı semboller bir anlam ifade etmemektedir. Sadece bilgisayara bu sembollerle ne yapması gerektiğini söyleyen kurallar vardır ve bu kurallar da yine bilgisayar için anlamdan yoksundur. Kurallar ancak bu kuralları yapanlar (programcılar) için anlamlıdır. Buna karşın zihinler sembollerden anlam üretebilme yeteneğine sahiptirler ve bu yetenek zihnin programın aksine sırf sembol manipölasyonu yapmadığının göstergesidir. Searle’ün argümanı aynı zamanda zımnen şunu da söylemektedir: Düşünme ve anlama gibi bilişsel beceriler bilinci varsayar. Bilinç, biliş için zorunludur. Zira bilgisayarın anlamadığını söylediğimizde aslında gerçekleştirdiği kompütasyonel süreçlerin farkında olmadığını kastetmiş oluyoruz. Searle’ün (1992: 208) birinci argümandan (sentaks semantik değildir) daha derin bir soruna dikkat çektiğini düşündüğü ikinci argümanı ise şöyledir: “Sentaks, fiziğe içkin değildir. Sentaktik özelliklerin atfı her zaman için belli fiziksel fenomenleri sentaktik olarak yorumlayan bir faile veya bir gözlemciye görelidir.” Beynin bir bilgisayar zihninde de bir program olduğunu iddia edenler, zihinsel süreçlerin kompütasyonel süreçler olduğunu ortaya koyacak nesnel bir olgunun var olduğunu düşünmektedirler. Buna göre, ağacın fotosentez yaptığını veya kalbin kan pompaladığını gösterebildiğimiz gibi, beynin de kompütasyon yaptığını gösterebilmeliyiz. Fakat bu olanaklı değildir. Çünkü sentaks ve kompütasyon doğada varlığını tespit edebileceğimiz özellikler değildir. Zaten bilgisayarlar da sentaktik veya

raporlarla (Damasio, 1994) ve duygu-akıl ilişkisini irdeleyen felsefi soruşturmalarla (Solomon, 2007; De Sousa, 1987) da dile getirilmiştir. Dolayısıyla bilişsel süreçlerin mekanik bir şekilde; yani his içermeyen bir yolla gerçekleştiği düşüncesine şüpheyile bakmamız için ampirik ve felsefi başka gerekçelerimiz de vardır diyebiliriz.

³⁵ bk. Searle, 1980. Bu düşünce deneyine karşı getirilen eleştirilerle birlikte Searle’in cevaplarının özet bir görünümü için bk. Onur, 2016b.

kompütasyonel operasyonları bizim gözlerimizde yapmaktadırlar. Yoksa kendilerinde kompütasyonel sistemler değildir. Hiçbir şey değildir. Ona göre, bu, çoklu gerçekleştirilebilirlik tezinin kompütasyonalistler açısından istenmeyen bir sonucudur: “Kompütasyonel olarak eş süreçlerin farklı fiziksel ortamlarda çoklu gerçekleştirilebilirliği sadece bu süreçlerin soyut olduğunun değil aynı zamanda sisteme içkin olmadıklarının da işaretidir. Bu süreçler, dışarıdan yapılan bir yoruma dayanır.” (Searle, 1992: 209)³⁶.

Elbette tüm felsefi argümanlarda olduğu gibi Searle’ün argümanlarına da karşı çıkmıştır (Cole, 2015; Preston ve Bishop, 2002). Birinci argümanla ilgili en temel itiraz şudur: Bilgisayarlar karmaşık nedensel sistemlerdir. Program kendi başına bir şeye neden olamasa da programın çalıştırıldığı sistem neden olabilir. Buna göre, semantiği sentaksın değil sistemin nedensel işleyişinin bir sonucu olarak düşünebiliriz. Fakat bilgisayarın fiziksel hal değişimlerine anlam yükleyen, bir halden diğer hale geçiş kurallarını belirleyen bizler isek nasıl olur da sistemin kendi kendine anlam üretmesini bekleyebiliriz? Kaldı ki Wittgenstein ve diğerlerinin bize öğrettikleri bir şey varsa o da anlamın kafamızda olmadığıdır. Anlam psikolojik bir antite değildir. Anlamı belirleyen dilin sosyal pratik içerisindeki kullanımınıdır. Bununla birlikte, insanlar ve diğer hayvanlar dil öğrenme veya sembolik iletişim kurabilme, sembollere anlam ilâştirebilme kapasitesiyle doğarlar ve görünüşte bu kapasite bilincin varlığını gerektirmektedir. Eğer öyleyse, bir robot programlayıp çevresiyle etkileşime sokarak anlamlı diyaloglar kurmasını beklemek saflık olacaktır. Öncelikle robotun bilinç sahibi olması gerekecektir ki, kompütasyonalistlerin bunun nasıl gerçekleştirilebileceğine dair, bir öncekinden daha karmaşık kompütasyonel sistemler oluşturup bir noktada bilinçlenmelerini ummaktan başka bir fikirleri yok gibidir. İkinci argümanla ilgili temel itiraz ise, sentaks ve kompütasyonun Searle’ün düşündüğü gibi gözlemciye göreli özellikler olmadığıdır. Zira Searle bu düşüncesini doğaya içkin özellikler (yerçekimi gibi insanlar olmasa da var olacak özellikler) ve gözlemciye göreli özellikler (bir sandalye olmak gibi insanların varlığına dayanan özellikler) şeklinde dünyayı ikiye böldüğü metafizik görüşüne dayandırmaktadır (Searle, 1992: 211) ve o bu metafizik görüşünü destekleyecek bağımsız bir argüman sunmamaktadır. Searle’ün metafiziğini kabul ettiğimiz takdirde, örneğin matematiksel nesneleri hangi kategoriye dahil edeceğiz? Kompütasyonların kendilerine uyduğu yasaları? (Buechner, 2008: 160) Eleştirmenlerinin dikkat çektiği gibi Searle’ün kendisine yaslandığı metafizik problemlili olsa da beynin bir bilgisayar, zihnin de bir program olduğu düşüncesinin, örneğin, ışığın elektromanyetik dalga olduğu gerçeği gibi nesnel bir zemine oturmadığı da açıktır. Başka bir deyişle, beynin bir bilgisayar, zihnin de bir program olduğunu ışığın

³⁶ Bir kanıt olarak sunulmuş benzeri bir argüman, makine işlevselciliğinin mimarı olan Hilary Putnam’ı da sonraları işlevselciliği reddetmeye götüren sebeplerden biri olmuştur. bk. Putnam, 1988: 121-5.

elektromanyetik dalga olduğunu keşfettiğimiz gibi keşfedebilmemiz olası görünmemektedir. Birincisinde insan hayal gücü ve yorumu ikincisine kıyasla çok daha fazla karışmış durumdadır. Bundan dolayı birincisine bir metafor veya analogi olarak bakmak daha yerinde olacaktır ve genel olarak öyle de bakılmaktadır.

Searle'ün dışında da kompütasyonel zihin teorisine karşı argümanlar ileri sürenler olmuştur (Rescorla, 2017). Fakat içlerinde en fazla ilgi çeken ve tartışılanları şüphesiz onun argümanlarıdır. Elbette burada yaptığımız kısacık açıklamalarla bu argümanların kompütasyonelizmi tamamen çürüttüğünü iddia etmiyoruz. Zira bir yandan tartışmalar devam etmekte, diğer yandan yapay zekâ araştırmaları hız kesmeden sürmektedir. Bununla birlikte, bu argümanların kompütasyonelizmi ciddi felsefi sorunlarla karşı karşıya bıraktığı da kesindir. Yapay zekâ araştırmaları bir başarı hikayesine dönüşmediği sürece de bu sorunlar varlığını hissettirmeye devam edecektir. Searle gibi biz de bu başarı hikâyesinin kompütasyon fikri üzerinden yazılabileceğini düşünmüyoruz. Çünkü bilincin anlaşılmasında biyoloji göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Fakat biz Searle'ün de ötesine geçerek kimyanın ve fiziğin de aynı derecede önemli olduğunu iddia edeceğiz.

Kompütasyonelizme karşı getirilen klasik argümanların dışında kalan başka bir argüman vardır ki genellikle dikkatlerden kaçabilmektedir: Kompütasyonelizm, düalizmi imler. Beyin-bilgisayar, zihin-program karşılaştırması kusurlu bir analogi üzerine kurulmaktadır. Bilgisayarlar ve programlar fiziksel olarak birbirinden ayırabileceğimiz farklı antitetelerdir. Buna karşın zihin ve beyin arasında böylesi bir ayrımı yapamayız. Zihinden ve zihinsel süreçlerden konuşurken aslında fizyolojik süreçleri kastederek onlardan soyutlama yaparak konuşuyoruz. Buna göre, zihinsel süreçler algoritmik süreçler gibi gerçek olaylara işaret etmez. Zihin bir program olamaz, çünkü zihin, beynin gerçekliğine istinaden gerçektir. Eğer bir Kartezyen düalist değilseniz zihnin beyinden ayrı bir gerçekliği olduğunu kabul edemezsiniz. Kompütasyonalistler en fazla nöral süreçlerin kompütasyonel süreçler olduklarını iddia edebilirler. Bununla birlikte, kompütasyonel süreçlerin işleyebilmesi, bu süreçlerin kurallarını tayin eden programlar sayesinde olanaklıdır. Ne var ki, nöronlara nasıl çalışması gerektiklerini söyleyen programları bir bilgisayarda bulduğumuz gibi beyinde bulamayız. Çünkü beyinde programlara tekabül edecek bir realite yoktur.

2.1.3. Temsilci Yaklaşım

Temsilci yaklaşıma (*representationalism*) göre, tüm bilinçli hallerimiz, ya bizi algısal deneyimlerle çevrede olup bitenler hakkında ya da içsel deneyimlerle bedenimizde olup bitenler hakkında bilgilendiren, dolayısıyla her zaman bir şeyler hakkında olan yönelimsel

hallerdir. Temsilci yaklaşımın bu karakterizasyonu onu hem işlevselci hem de indirgemeci bir yaklaşım yapmaktadır. İşlevselci yapmaktadır, çünkü bu görüşte bilinçli haller enformasyon taşıyıcı rolleriyle ayırt edilirler. İndirgemeci yapmaktadır, çünkü bilinç, nitelikselliği dahil tüm yönleriyle temsili haller ile açıklanmaya çalışılır. Bununla birlikte, temsilcilik indirgemeci olmak zorunda değildir. Örneğin Chalmers, indirgemeci olmayan türde bir temsilciliği savunur³⁷. Fakat Chalmers'ın da (2010: xxii) söylediği gibi temsilcilik genellikle indirgemeci bir tez olarak ileri sürülür ve bilinci beyne indirgeme amacını güder. Bunu yaparken önce bilinci temsile sonra da temsili beyin süreçlerine indirgemek şeklinde bir yol izler. Bu yolla temsilciler bilinç problemini temsil problemine dönüştürerek çözülmesi görece daha kolay bir hale getirdiklerini düşünmektedirler. Zira doğru düzgün tanımını bile yapılamayan bilincin nörofizyolojik süreçlerle nasıl ortaya çıktığını bulmaya çalışmaktansa beynin nörofizyolojik halleriyle fiziksel çevre arasındaki ilişkiyi enformasyonel terimlerle açıklama girişimi daha yenilir yutulur gibi görünmektedir.

Temsilcilik çeşitli şekillerde gelebilmektedir³⁸. Fakat biz burada temsilci teorileri tek tek ele almaktansa, temsilciliğin fenomenal özellikleri temsili özelliklere indirgeme girişimi üzerinde durarak birinci bölümde “yönelimsellik” başlığı altında girişini yapmış olduğumuz tartışmayı devam ettireceğiz. Temsilciler deneyimin başka hiçbir içsel özelliğe başvurmadan sadece temsili içeriklere eşitlenerek açıklanabileceğini düşünmektedirler. Örneğin, Dretske (1995: 1), temsilci tezi şöyle dile getirir: “Bir nesneyi deneyimim o nesnenin bana görünebileceği tüm tarzların toplamıdır ve bir nesnenin bana görünme tarzı duyularımın onu temsil ettiği tarzıdır.” Buna göre, cümlemin birinci kısmı deneyimin fenomenal karakterini tanımlarken ikinci kısmı onu temsile eşitler. Peki, temsilciler bunu nasıl başaracaktır? Onlara göre, bilinçli haller bir kitapta yazılı kelimeler gibidir (Revonsuo, 2010: 190). Örneğin, kitaptaki “yeşil ağaç” kelimeleri gerçek bir ağaca benzemeden yeşil bir ağacı temsil edebilir; yani “yeşil ağaç” yazısını oluşturan mürekkep yeşil olmasa da ağacın yeşilliğini kasteder. Fakat yeşillik aslında dış dünyadaki fiziksel bir olayın sonucudur. Buna göre, bir yeşil ağacı görsel olarak deneyimlediğimizde aslında beynimizde yeşil olan bir şey yoktur; fakat nöral süreçler karşımızda gördüğümüz yeşilliği temsil eder. Tek bir cümleyle, temsilin aracı beynimizde (nöral sistem veya ağ) olsa da fenomenal içerikler beynimizin dışındadır. Bu

³⁷ İndirgemeci olmayan temsilciliğe göre, temsili özellikler fenomenal özelliklerle aynı olsa da bu özellikler fenomenal terimlere başvurmadan açıklanamaz (Chalmers, 2010: 350).

³⁸ Temsilcilik, zihinsel hallerin bilinçli olma koşulunun ne olduğu konusundaki görüş farklılıkları dolayısıyla *birinci-seviye temsilcilik*, *üst-seviye temsilcilik* ve *öz-temsilcilik* şeklinde üçe ayrıldığı gibi, bilinç içeriklerini beyinde veya beynin dışında konumlandırmalarına göre de *içselci temsilcilik* ve *dışsalci temsilcilik* şeklinde ikiye ayrılırlar. bk. Kriegel, 2007: 43-53; Weisberg, 2014. Birinci bölümde üst-seviye temsilcilikle ilgili görüşlerimizi belirtmiştik. Burada ise Fred Dretske (1932-2013) ve Michael Tye tarafından geliştirilmiş ve temsilci düşüncüyü en iyi şekilde yansıtan birinci-seviye dışsalci temsilciliği değerlendireceğiz.

anlayış bizi temsilciliğin *deneyimin şeffaflığı* tezine götürür. Deneyimlerimize içebakış ile odaklandığımızda onlara içkin hiçbir nitelik bulamayız. Bulacağımız nitelikler tümüyle dışsal (deneyimlediğimiz nesneye veya olaya ait) nitelikler olacaktır (Tye, 2000: 45) Tye'e göre (1995: 123-30) sadece algısal deneyimlerimiz değil, duygular, ruh halleri ve arka plan hisleri (duyguların ve ruh hallerinin dışında kalan anlık hisler) dahil tüm deneyimlerimiz bu tezle bağdaşır. Zira fenomenal içerikler somut nesnelere ait olmak zorunda değildir. Örneğin, bir bacağı olmayan bir ampütenin hayalet uzvunun yarattığı hisler bile birtakım özelliklere sahip belli bir bölgeden doğmalarıyla yine beyin tarafından temsil edilebilirler. Keza ruh halleri, duygular ve arka plan hislerinin de neyi temsil ettikleri çok net olmasa da temsilciler için bedenın belli fiziksel halleri hakkında oldukları şüphesizdir. Dolayısıyla temsillerin/fenomenal içeriklerin kaynağı dış dünya olabildiği gibi bedenın kendisi de olabilir. Temsilciliğe göre, içeriklerin kaynağı neresi olursa olsun bilişsel sistem tarafından kullanılmaya hazır durumda olmalıdır (Tye, 1995: 137).

Temsilciliğin doğru olmadığına dair getirilen argümanlar genellikle karşı örnekler üzerinden formüle edilir. Buna göre, birincisi, temsili özellikleri olmadığı düşünülen deneyimler; ikincisi, aynı temsili özelliklere sahip olmalarına karşın farklı fenomenal özellikte olduğu düşünülen deneyimler; üçüncüsü, aynı fenomenal özelliklere sahip olmalarına karşın farklı temsili özellikte olduğu düşünülen deneyimler örnek verilmektedir (Kriegel, 2007: 45). Temsilciler ise tüm bu karşı örnekleri kendi felsefi pozisyonlarını koruyacak şekilde çeşitli manevralarla bertaraf etmeye çalışmaktadırlar (Tye, 1995: 155-9; 2003b; Lycan, 1996: 109-59; Thau, 2002: 13-48). Temsilciliğin eleştirisinde karşı örnekler getirmek kaçınılmaz olsa da sadece bu örnekler üzerinden bir atak geliştirmek karşı tarafın iddiasını boşa çıkarmakta yeterli olmayacaktır. Bu yüzden temsilci yaklaşımın temel direklerini sarsmaya yönelik argümanlar ileri sürmek daha verimli olabilir. Bunlardan birincisi, “deneyimin şeffaflığı” tezidir. Deneyimlerimize odaklandığımızda onlara içkin hiçbir nitelik bulmayacağımızı söylerken temsilciler bize göre haklıdırlar. Fakat onların haklılığı kendi dışsalcı anlayışlarının doğruluğundan kaynaklanmaz. Deneyim ve deneyimin nitelikleri içebakışla birbirinden ayıramayacağından deneyimin niteliklerine (örneğin yeşil bir ağacın yeşilliğine) doğrudan erişmemiz olası değildir. Deneyim-qualia ayrımı bize eski öz-ilinek/cevher-araz metafizik ayrımını hatırlatmaktadır. Qualia sanki deneyime eklenen bir şey gibi düşünülmekte, niteliksiz deneyimin olanaklı olduğu varsayılmaktadır. Fakat bu varsayım tıpkı kalıtı olduğu metafizik gibi iyi gerekçelendirilmiş değildir. Deneyimi ve deneyimin niteliklerini düşüncemizde ayırabiliyor oluşumuz ayrımın ontolojik bir temeli olduğunu göstermez. Zenon'un paradoksları bize bu konuda iyi bir ders vermiştir. Nasıl ki hareketi kavramsal

olarak çözümlmeye kalkıştığımızda kendinde sürekli olanı durağanlaştırdığımızdan bir sürü felsefi zorlukla karşılaşırıysak deneyimin nitelikselliğini deneyimden ayırmaya kalktığımızda da bir süreç veya olay olarak *deneyimlemeyi* dondurduğumuzdan içinden çıkılmaz felsefi güçlülere yelken açmış oluyoruz. Aynı hatayı temsilci dışsalcılar da yapmakta, qualiayı deneyimden koparıp beynin dışına yerleştirmektedirler. Ne var ki, deneyimin özellikleri içebakışla ortaya çıkarabileceğimiz şekilde deneyime içkin olmadığı gibi, deneyimlediğimiz nesnelerden soyutlayabileceğimiz şekilde deneyimin dışında da değildir. Ayrıca dışsalcılar açısından rüyalar ve halüsinasyonlar gibi deneyimlere ait içeriklerin nerede konumlandırılacağı da problem olabilir. Tye (2000: 48), gerçekdışı görsel deneyimlerin fenomenal karakterinin doğrudan erişebileceğimiz nitelikler olmadığını söylemekle yetinmektedir. Fakat katıldığımız bu düşünce deneyimlere ait içeriklerin beyinde değilse nerede olduğunu açıklamamaktadır. Dışsalcılık bir tarafa bu gibi durumlarda beyin neyi temsil etmektedir? Bu durumlar basit birer yanılsama olmadıklarından onların bir yanlış temsil etme (*misrepresentation*) vakası olduklarını da söyleyemeyiz. Geriye kalan tek seçenek onların bedensel duyumların veya değişimlerin temsilleri olduklarını ileri sürmektir. Bu hiçbir şekilde açık değildir fakat öyle olduğunu farz edelim ve rüyalar ve halüsinasyonlar gibi temsilciler tarafından gereken ilgiyi görmeyen durumlardan aynı iddiayı taşıyan duygular ve ruh hallerine geçelim. Tye'e göre (1995: 130) “duygular karakteristik bilişsel tepkilere ve davranışlara yol açan bedensel değişimlerin karmaşık duygusal temsilleridir. Ruh halleri de benzerdir fakat onlar çeşitli *tarzlarda* tepkilere ve davranışlara yol açarlar.” Eğer bu doğruysa temsilciliğin başka bir sorunla karşı karşıya kalacağını söyleyebiliriz. Duygular ve ruh hallerinin bedensel değişimlerin duygusal temsilleri olduğunu kabul etsek bile onların *bedensel değişimler hakkında* olduklarını reddedebiliriz. Buna göre, temsil ve yönelimsellik bedensel hisler söz konusu olunca temsilcilerin istemediği şekilde birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim öznenin bilinçli farkındalığı yönelimselliğin bir koşuludur. Sabah uyandığımda kendimi iyi hissediyorsam bu halimi beynimin bedenimin genel durumunu temsil ettiği şeklinde yorumlayabilirim fakat hissettiğim iyilik halinin bedenim hakkında olduğunu düşünmem. Başka bir deyişle, farkındalığım sadece hislerime ilişkindir, temsilleri oldukları bedenime değil³⁹. Üçüncü bir problem, temsilciliğin işlevselci yönüyle ilgilidir. Temsilciliğe göre, fenomenal içeriklerin/temsillerin öznenin davranışlarına etki edecek şekilde bilişsel

³⁹ Benzeri bir gözlemi farklı bir bağlamda William Seager da yapmaktadır. Seager'a göre (1999: 175) temsilcilik açısından problem “bilinçte temsillerin içeriklerinin farkında olmamıza karşın temsillerin aracının farkında olmadığımız gerçeğine bir açıklama getirmektir.” Zira böyle bir özelliğe başka hiçbir temsil sahip değildir. Örneğin, bir resmin belli bir sahneyi temsil ettiğinin farkında olmamız resmin özelliklerinin, taşıdığı renklerin, şekillerin ve dokuların farkında olduğumuzdandır. Buna karşın, ruhsal veya duygusal hallerimizin farkında oluşumuz bu halleri oluşturan bedensel değişimlerin (veya beyin süreçlerinin) farkında oluşumuzdan kaynaklanmaz.

merkezlerce erişilebilir ve kullanılabilir olması gerekmektedir. Dretske (1995: xiii), “tüm temsili olgular enformasyonel işlevlerle ilgili olgulardır” diyerek bu temsilci prensibi açıkça ortaya koyar. Ne var ki, bu noktada işlevselciliğe yönelttiğimiz “ayırt edici bir işlevini gözlemleyemediğimiz fenomenal hisler” eleştirisinin bir benzerini temsilciliğe de yöneltebiliriz. Buna göre, bazı fenomenal içeriklerin enformasyonel anlamda önemsiz, inanç/arzu oluşturmada etkisiz olabileceğini iddia edebiliriz. Bir yaz günü esen meltemin kişide oluşturduğu serinlik hissini yarattığı hazzın bilişsel sisteme nasıl bir enformasyonel katkısı olduğunu söyleyeceğiz? Belki serinlik hissi kişide bulunduğu yerde kalma isteği uyandırarak nedensel bir etkide bulunabilir, fakat isteği oluşturan nedenselliğin serinlik hissiyle ilgili söylenebilecek her şeyi içerdiğini iddia etmek yaşadıklarımızla doğrudan çelişmektedir. İşlevsel/temsili açıklama serinlik hissine bir görev tayin edebilse de hissini kişiye yaşattırdığını, verdiği hazı/keyfi açıklamasında zorunlu olarak dışarıda bırakacaktır; yani *öyle olmaklığı*. O halde dördüncü problem şudur: Fenomenal içerikler beyin temsilleri olarak düşünülebilirse de onlara indirgenemez. Beşinci ve son olarak temsilciliğin zor problem hakkında sessiz kaldığını söyleyebiliriz. Temsilci yaklaşımda bilinç içerikleri beyin dışında olduğundan beyin bilinci nasıl oluşturduğu sorusunu sormamız anlamsızdır. Bununla birlikte, temsil mekanizmaları ve temsil içerikleri arasında bir benzerlik olmadığından deneyimlerin nasıl oluştuğunun, örneğin, neden bazı temsillerin mutluluk hissini verirken diğerlerinin acı hissini verdiğinin bir cevabı da yoktur. Tüm bu problemlerden ötürü temsilcilik umulanı (bilinci temsille açıklamayı) verme konusunda bize göre başarısızdır. İşlevselcilik ve temsilciliğin bilinci doğallaştırma adına önemli felsefi girişimler olduklarına şüphe yoktur, fakat bilinç hakkındaki hikâyenin tümünü anlatmadıkları da aynı ölçüde şüphe götürmemektedir.

2.1.4. Zihin-Beyin Özdeşliği Teorisi⁴⁰

Zihinsel/Bilinçli haller ve beyin süreçleri arasında en azından beyin-bilinç yönünde bir bağıntı olduğu, yani beyinde meydana gelen değişimlere bilinçli hallerde görülen değişimlerin eşlik ettiği bilinen bir olgudur. Örneğin, bir bilinçli hal olarak baş ağrısını kesmek istediğimizde, yuttuğumuz ağrı kesici ilaç içerisindeki kimyasallar ağrı sinyallerini beyne gönderen kimyasalları üreten enzimlere bağlanarak acının algılanmasını önlerler. Hissettiğimiz ağrı bize fizikselmiş gibi gelmese de ağrıyı kesen süreç bütünüyle fiziksel olaylardan oluşur. Beyin halleri ve bilinçli haller arasında görünürdeki bu bağıntıyı açıklamanın birden fazla yolu olabilir. Fakat “bilinçli haller=beyin halleri” özdeşliğinin

⁴⁰ Zihin-beyin özdeşliği teorisi, aynı zamanda tip-özdeşliği teorisi, merkezi-hal materyalizm, psiko-nöral indirgemecilik gibi adlarla da bilinmektedir (Mandik, 2014: 77).

dışındaki açıklamalar bir şekilde (gerek tözler gerek özellikler anlamında) fiziksel ve zihinsel birbirinden ayıracağından bağıntının neden gerçekleştiğini açıklamak için başka antitelere (örneğin Tanrı) veya varsayımlara (örneğin bağıntı yasaları) ihtiyaç duyabilirler. Bu durum zihin-beden özdeşliği teorisinin erdemlerinden biri olarak görülür. Örneğin, U. T. Place (1924-2000) ve Herbert Feigl (1902-98) ile birlikte zihin-beden özdeşliği teorisinin en temel metinlerinden birini (*Sensations and Brain Processes*) yazan J. J. C. Smart (1920-2012), teorisinin söz konusu erdemini, yani basitliğini (*simplicity*) veya tutumluluğunu (*parsimony*), teoriyi benimsemesindeki ana faktör olarak görür⁴¹. Smart'a göre, dünyayı açıklama girişiminde bilimin söylediklerini yeterince ciddiye alıyorsa var olan her şeyi çeşitli karmaşıklık düzeylerindeki fiziksel oluşumlar olarak düşünüp bilinci bunların dışında tutmamız kolay olmayacaktır: “Duyumsal olaylar hariç her şeyin fiziksel terimlerle açıklanabileceği düşüncesi açıkçası bana pek inanılır gelmemektedir.” (Smart, 1959: 142) Ona göre, duyumlar ve beyin süreçleri arasında bir bağıntı olduğunu da söyleyemeyiz. Bağıntı (korelasyon) iki farklı olay/olgu/durum arasında gerçekleştiğinden bunu söylediğimizde duyumların beyin süreçlerine ek, fazladan şeyler olduklarını kabul etmiş oluruz. Bir benzetme yapacak olursak, Süpermen ve Clark Kent arasında bir bağıntı kuramayız, çünkü Süpermen Clark Kent'tir. Başka bir deyişle, beyin süreçleri ve duyumlar veya bilinçli haller arasında bir bağıntı varmış gibi görünüyorsa da bu sadece görünüştedir. Gerçekte olan, fiziksel olayların diğer fiziksel olaylara neden olmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla zihin-beden özdeşliği kabul edildiği takdirde, etkileşim problemi de ortadan kalkacaktır. Zira bu problem, zihin veya zihinsel özellikler ile beyin veya beyne ait özelliklerin birbirlerini nasıl etkileyebildikleri hakkındadır. Oysa özdeşlik teorisi zihnin aslında beyin olduğunu söyleyerek çift yönlü etkileşimden kurtulur. O halde bu mutlu sonuç da önemli bir artı olarak zihin-beden özdeşliği anlayışının hanesine yazılabilir. Bununla birlikte, tüm bu olumlu taraflarına karşın başka bazı problemler söz konusu eşitliği kabul etmeyi güçleştirebilmektedir.

Bu problemlerden ilki, birçokları için işlevselciliği özdeşlik teorisine kıyasla daha çekici kılan çoklu gerçekleştirilebilirlik tezidir. Özdeşliğe göre, bilinçli haller beyin halleridir. Örneğin, favori bilinçli halimize dönerek acının belli tipteki nöronların, C-liflerinin uyarılması olduğunu farz edelim. Bu durumda “acı=C-lifi uyarımı” özdeşliğinden dolayı C-lifi uyarımı olmadığı yerde acının da olmayacağını kabul etmiş olacağız. Ne var ki, çoklu gerçekleştirilebilirlik tezi uyarınca acının sadece C-liflerine sahip canlılarda bulunabileceğini

⁴¹ Basitliğin veya tutumluluğun bir teorisinin diğerlerine tercih edilmesindeki ölçütlerden biri olarak alınması, ismini 14. yy filozoflarından Ockhamlı William'dan alan *Ockham'ın usturası* adlı prensibe dayanır. Bu prensibe göre, herhangi bir fenomenin veya olayın açıklanmasında mecbur kalınmadığı sürece daha az antite varsayılmalıdır.

söylemek, Block'un deyişiyile (1978) “şovenist” bir yaklaşım olacaktır. Zira bizden farklı beyin organizasyonuna ve işleyişine sahip canlıların acı çekebileceği ihtimalini dışlamak istemeyiz. Hatta beyin “nöral plastisite” adı verilen esneklik özelliği dolayısıyla beyinde belli bir bölgenin yaptığı işlevin o bölgenin çeşitli şekillerde zarar görmesine binaen diğer komşu bölgelerce devralınması mümkün olabilmektedir (Greenfield, 1997: 29-31). Böylece önceden C-lifi uyarılmasıyla gerçekleşen acı, söz gelimi artık D-lifi uyarılmasıyla gerçekleşebilecektir. Dolayısıyla acı=C-lifi özdeşliği sorgulanabilir bir hal alacaktır. Bu sebeple çoklu gerçekleştirilebilirlik itirazıyla baş etmek için çoğunlukla özdeşlik teorisi “tip özdeşliği (*type-type identity*)” anlayışından “simge özdeşliği (*token-token identity*)” anlayışına doğru değişmektedir. Tip-simge ayrımı, genel türlerle tikel örnekleri arasındaki farkı anlatır. Örneğin, gezegen bir tiptir, dünya gezegeni ise bu tipi simgeleyen bir örnektir. Aynı şekilde acı bir tiptir, buna karşın acının farklı canlılardaki örneklemesi birer simgedir. Buna göre, bir canlının acı simgesi C-lifi gibi bir fiziksel simgeye özdeş olurken başka bir canlının acı simgesi D-lifi gibi fiziksel bir simgeye özdeş olabilir. Eş deyişle, insan acısı ile örneğin bir yarasanın acısı, acı tipini simgeleyen örnekler olsalar da aynı tip beyin hallerinin örneklemesi olmak zorunda değildir. Böylesi bir manevrayla özdeşlik teorisi daha makul bir hale getirilmeye çalışılmışsa da bir soru kafaları kurcalamaya devam etmektedir: Çeşitli simgeleri aynı bilinçli hal tipinin (acının) simgeleri yapan şey nedir? (Westphal, 2016: 66; Searle, 2004: 61) İndirgenemez zihinsel özelliklere sahip olmadıklarını varsaydığımız iki insanın farklı beyin hallerine sahip olmalarına karşın benzer bir acıyı paylaştıklarını neye dayanarak söyleyeceğiz? Bu soru, karşıtları tarafından sanki özdeşlik teorisiyle ilgili bir probleme işaret ediyormuşçasına yöneltile de aslında teorinin akla uygunluğunu temellendirmek amacıyla cevaplanması gereken bir soru değildir. Nitekim bir insanı da insan yapan şeyin ne olduğunu bilmememize karşın bazı canlıları insan olarak adlandırmaya devam ediyoruz. Bu mesele Orta Çağdaki tümeller/evrenseller tartışmasını aksettiren farklı bir metafizik bağlama oturmaktadır ve özdeşlik teorisinin doğruluk değerini tayin edecek bir niteliğe haiz değildir. Zira zihin-beyin özdeşliği, söz konusu metafizik problemle hesaplaşmadan da savunulabilir.

İkinci problem, zihinsel özellikler ve fiziksel özelliklerin nasıl birbirine eşitlenebileceği ile ilgilidir. “Leibniz’in yasası” olarak da bilinen mantık ilkesine göre eğer iki şey birbirine özdeş ise, o şeylere ait tüm özelliklerin de birbirine özdeş olmaları gerekir. Bu ilke zihin-beyin özdeşliğine uygulandığında şayet “zihinlerin sahip olduğu özelliklerden beyinler yoksun olursa veya beyinlerin sahip olduğu özelliklerden zihinler yoksun olursa zihinler ve beyinler birbirlerine eşitlenemeyeceklerdir.” (Heil, 2004: 80) Problemin bu şekilde ifade edililişinin daha baştan düalizmi varsaydığına dikkat edilmelidir. Düşünme tarzımız ve

konuşma biçimimiz o denli düalizmin etkisi altındadır ki, düalizm adeta varsayılan metafizik pozisyonumuz haline gelmiştir. Zira beynin nasıl bir organ olduğunu çeşitli karakteristiklerinden söz ederek anlatmamız mümkün olduğundan birçok özelliğe (elektriksel, kimyasal, enformasyonel, iletişimsel, vb.) sahip olduğunu söyleyebiliriz. Peki ya zihnin özelliklerinden de gözleyebildiğimiz, tarif edebildiğimiz, inceleyebildiğimiz somut beynin özelliklerinden bahsettiğimiz gibi bahsedebilir miyiz? Özdeşlik yanlısı biri bunu ancak dilsel düzeyde yapabileceğimizi, konuşmanın gerçeği yansıtmayacağını iddia etmek zorundadır; yani zihinsel özellikler dediğimiz şeyler aslında fiziksel özelliklerdir. Başka bir deyişle, indirgenemez zihinsel özellikler diye bir şey yoktur. Place, makalesinde (*Is Consciousness a Brain Process*) bu iddiayı savunmaya çalışır. O şöyle söyler:

Duygular ve zihinsel imajlar hakkındaki ifadelerin beyin süreçlerine indirgenebileceğini veya “bilişsel ifadelerin” davranışlar hakkındaki ifadelerle analiz edilmesine benzer şekilde beyin süreçleri hakkındaki ifadelerle analiz edilebileceğini iddia etmiyorum. Bilinç hakkındaki ifadelerin beyin süreçleri hakkındaki ifadeler olduğunu söylemek açıkça yanlıştır... İleri sürmek istediğim şey, “Bilinç beyindeki bir süreçtir” ifadesinin zorunlulukla doğru olmamakla birlikte yanlış da olmadığıdır. Bana göre, “Bilinç beyindeki bir süreçtir” ifadesi ne kendinde çelişkili ne de kendinde açıktır; “Yıldırım elektrik şarjlarının hareketidir” ifadesinde olduğu gibi makul bir bilimsel hipotezdir (Place, 1956: 44-5).

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, Place için kavramsal/dilsel bir indirgeme olanaklı değilse de ontolojik indirgeme ihtimal dahilindedir. Buna göre, bilinç hakkında kullandığımız psikolojik terimlerle beyin süreçleri hakkında kullandığımız fizyolojik terimler birbirine bağlı iki ayrı sürece değil, tek bir fiziksel sürece işaret etmektedir. O halde bu ihtimali nasıl anlamalıyız? Beyin süreçleri ve bilinçli haller arasında kurulacak ne tür bir ilişki özdeşliği mümkün kılabilir? Place, söz konusu özdeşliği bilimsel bir hipotez olarak gördüğünden makalesinde böyle bir metafizik araştırmaya girişmez. Bununla birlikte, bir materyalist açısından özdeşliğin biçimini vermek üzere hangi seçeneklerin mevcut olduğunu onun yerine biz araştırabiliriz. Buna göre, bilincin nöral aktivite sonucu ortaya çıkmasını nedensel (*causal*) veya oluşumsal (*constitutive*) düşünebiliriz. Nedenselliğin nasıl anlaşılacağı başlı başına ciddi bir felsefi problem olmakla beraber en azından “neden” ve “etki” arasında gerçekleşen zamansal bir ilişki olduğundan emin olabiliriz. Bu durumda herhangi bir z anında ortaya çıkan bilinçli halin (etkinin) z’den önceki bir beyin aktivitesi tarafından neden olunduğunu söylememiz gerekecektir. Ne var ki, z’den önceki beyin aktivitesinin z anında neden olduğu şey ancak başka bir beyin aktivitesi olabilir. Dolayısıyla bilinçli halin nasıl ortaya çıktığı yine bir problem olarak ortada kalacaktır. Nedenselliği art zamanlı değil de (eş zamanlı nedenselliğin olanaklı olduğunu bir an için varsayarak) eş zamanlı düşündüğümüzde ise bu sefer de bilincin beyin süreçlerinden ayrı bir şey olduğunu imleyeceğimizden düalizm tehlikesi baş gösterecektir (Rowlands, 2001: 13-4). Bu sebeplerden ötürü özdeşliği oluşumsal düşünmek daha makul bir seçenek olarak öne çıkmaktadır. Buna göre, beyin süreçlerinin

bilince özdeş olması, beyin aktivitesinin bizatihi bilinci oluşturduğu şeklinde düşünülmelidir. Bu düşünceyi açmılandırmak için “zuhur etme (*emergence*)” fikrinden faydalanılabilir. Beyin karmaşık bir sistem olarak görülmektedir. Karmaşıktır, çünkü çeşitli, birbirine bağımlı, ilişkili ve adaptif unsurlar veya etmenler içermektedir. Bu unsurlara sahip karmaşık bir sistem, ilginç, öngörülemeyen, yepyeni zuhur eden fenomenler ortaya çıkarabilirler (Page, 2011: 24-7). Karmaşık zuhur etmeye cıvık mantarların ortaya çıkardıkları süper organizma güzel bir örnektir. Cıvık mantarlar, bozulmaya yüz tutmuş bitki ve sebzelerle beslenen amip benzeri tek hücreli canlılardır. Bir cıvık mantar besin kaynağı yokluğunda bir nevi durumunu bildiren bir uyarı işareti olarak enzim salgılar. Yakındaki cıvık mantarlar bu enzimi duyumsarlar ve kendileri de enzim salgılayarak söz konusu cıvık mantara yanaşırlar. Böylece yavaş yavaş bir cıvık mantar kolonisi oluşmaya başlar. Yüzbinlerce hücreden oluşan bu koloni (*pseudoplasmodium*) tıpkı bir sümüklüböcek gibi hareket eden bir süper organizmaya dönüşür. Gerçekten de önceleri bilim adamları bu süper organizmayı bir sümüklüböcek sanmışlardır. Daha sonra anlaşılmıştır ki hücreleri arasında hiçbir farklılık olmayan bir cıvık mantar yığından başka bir şey değildir⁴². Buna göre, *pseudoplasmodium* işlevsel olarak kendisini oluşturan hücrelerden farklı olsa da onlardan ayrı (onların üstünde ve ötesinde) bir antite değil, bizatihi onlara eştir. O halde nöronların davranışlarını prensipte cıvık mantarların davranışları gibi düşünecek olursak bilincin de çok daha karmaşık bir sistemden açığa çıkmakla birlikte zuhur eden bir fenomen olduğunu ve böyle düşünüldüğünde özdeşlik anlayışıyla da uyumsuz olmayacağını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, özdeşliği bozmadan bilinci beyinden zuhur eden bir fenomen olarak düşünebiliyor oluşumuz düalist endişeyi tümüyle bertaraf etmeye yetmeyecektir. Bu endişe, zihinsel özelliklerin (psikolojik olayların) nasıl olup da fiziksel özelliklerle (fizyolojik/elektrokimyasal olaylarla) aynı olabileceğine dair *anlaşılmazlıktan* doğar. Beynimdeki elektrokimyasal nöron etkinliğinin duyusal/algısal olsun olmasın yaşadığım deneyimlerle ne ilgisi olabilir? Burası “izah boşluğu”nun devreye girdiği yerdir. Daha önce bu endişenin sadece düalist Chalmers tarafından değil, Levine, McGinn ve Nagel gibi kendilerini bir düalist olarak tanımlamayan filozoflarca da dile getirildiğini görmüştük. Ortada bir anlaşılmazlık veya gizem olduğunu bazı materyalist düşünürler de kabul etmektedir. Örneğin, onlardan biri olan Julian Jaynes şöyle söyler:

Sinir sisteminin eksiksiz bir bağlantı şemasına sahip olsaydık bile, temel sorumuza cevap veremiyor olurduk. Şimdiye kadar var olmuş her türün tek tek her aksonunun ve dendritinin, her beyin milyarlarca sinapsında nasıl farklılaştıklarını bildiğimiz tüm nörotransmitter maddeleriyle birlikte, yaptıkları her bağlantıyı bilmemize rağmen, hiçbir zaman – asla – sadece beyin bilgisine sahip olmakla o beyin bizimki gibi bir bilince sahip olup olmadığını anlayamazdık (Jaynes, 2000: 18).

⁴² İnternet ortamında cıvık mantarların *pseudoplasmodiumu* nasıl oluşturdukları hakkında çokça video bulmak mümkündür. Bunlardan iyi bir tanesi için bk. https://www.youtube.com/watch?v=GY_uMH8Xpy0&t=88s (erişim tarihi: 16.11.2017).

Buna göre, bilimsel gelişmelerin bilinci de bir gün açıklayacak düzeye nasıl olsa ulaşacağını (özdeşliğin doğru olduğunu göstereceğini), bunun özünde teknik bir mesele olduğunu, dolayısıyla ortada endişelenecek bir durum olmadığını ileri sürmek problemin zorluğunun yeterince anlaşılamadığının bir göstergesi olacaktır. Zorluk, teknik yetersizlikten veya detay eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Nasıl bir bilimsel gelişmenin bilinç-beyin ilişkisini anlaşılır kılacağını bilemediğimizden problem daha çok kavramsalıdır. Başka bir materyalist Steven Pinker (2007), bilincin nöral aktivite olduğunu, fakat bu nöral aktivitenin neden belli şekillerde hissettirdiğini, neden birinci-şahıs, öznel deneyimin var olduğunu anlayamadığını itiraf ederek problemin kavramsal boyutunu şöyle vurgular: “Problem zordur çünkü kimse çözümün neye benzeyeceğini veya öncelikle gerçek bir bilimsel problem olup olmadığını bilmemektedir. Ve şaşırtıcı olmayacak şekilde, herkes zor problemin bir gizem olarak kaldığında hemfikirlerdir.” Pinker abartıyor olabilir, fakat materyalist bir dünya görüşü ve bilim içerisinde bilincin bir gizem olmaktan nasıl çıkacağının kestirilemediği açıktır.

Peki, “yıldırım” dediğimiz fenomenin elektrik şarjlarının hareketi olduğunun bilim tarafından ortaya konmasına benzer şekilde bilincin beyindeki bir süreç olduğu da aynı bilim tarafından ortaya konamaz mı? Nitekim Place’in (1956: 47) belirttiği üzere, yıldırımı ne kadar yakından incelersek inceleyelim hiçbir zaman elektrik şarjlarını gözlemleyemediğimiz gibi, yıldırımın ortaya çıkışını saptayan işlemler elektrik şarjlarının hareketlerini saptayan işlemlerden bütünüyle farklıdır. O halde yıldırım-bilinç, elektrik şarjı-nöral aktivite analogisinden hareket edersek bilinç=nöral aktivite özdeşliği, yıldırım=elektrik şarjı hareketi özdeşliğine paralel şekilde açıklanamaz mı? Bu soruya “Hayır” cevabını vermek durumundayız. Bilinç=nöral aktivite özdeşliğini diğer özdeşliklerden ayırmamızı gerektirecek biri epistemolojik diğeri ontolojik temelde iki argüman ileri sürebiliriz. Bilinç, kendi durumumuzdan bildiğimiz üzere birinci-şahıs bir fenomendir. Bilincin dışında doğada başka hiçbir fenomen bu özelliği, yani öznelliği sergilemez. Buna karşın gerek yıldırım gerekse elektrik şarjlarının hareketi üçüncü şahıs fenomenlerdir. Yıldırımı incelemeye elektrik şarjlarını gözlemleyemeyeceğimiz doğrudur, fakat bilim bu gözlemi gerçekleştirebileceği, yani elektrik şarjlarının hareketlerini saptayabileceği araçlara ve prosedürlere sahiptir. Bilinç söz konusu olduğunda ise, bilimin araçlarının ve prosedürlerinin yeteneklerini aşan öznellik boyutu dolayısıyla daha karamsar bir tabloyla karşı karşıyayızdır. Bilincin nöral aktivite olduğunu biliyoruz, fakat bu nöral aktivitenin neden belli şekillerde hissettirdiğini elimizdeki nesnel ekipmanlar ve yöntemler bize zorunlu olarak söyleyemiyor. Buna göre, bilim, öznelliği nesnel terimlerle açıklayabilmenin bir yolunu bulamadığı müddetçe epistemolojik argüman gücünü korumaya devam edecektir. Epistemolojik argüman doğrudan bilincin beyne

indirgenebilirliği hakkında olmasa da nesnel bilimsel araştırmaya direnen bir özellikte olduğuna dikkat çekmesiyle ontolojik olarak indirgenemeyebileceği düşüncesini de bir ihtimal olarak görür. Ontolojik argüman ise bir ihtimal olmaktan öte bilincin indirgenemez olduğunu söyler. Fakat burada dikkatle hareket etmemiz gerekmektedir. Hem bilincin nöral aktivite olduğunu kabul edip hem de hangi anlamda indirgenemez olduğunu söyleyeceğiz? Bunun için indirgemenin farklı şekillerde yapılabileceğini veya anlaşılabilceğini belirtmeliyiz. Örneğin Searle (1992: 112-8) beş çeşit indirgemeyi not ederek bilincin nedensel olarak indirgenebilir fakat ontolojik olarak indirgenemez olduğunu, çünkü böyle bir indirgemenin bilinçli hallerin “öyle olmaklık” yönünü, yani qualiayı dışarıda bırakacağını ifade eder. Ne var ki, nöral aktivitenin bilince neden olduğunu değil eşit olduğunu ve söz konusu eşitliğin bilincin tüm yönlerini kapsaması gerektiğini düşünen biri hem nedensel indirgemeyi kabul edemez hem de qualiaya nöral aktivitenin üstünde ve ötesinde özellikler olarak bakamaz. Bununla birlikte, materyalizme karşı ontolojik argüman bir düalist olmadan da ileri sürülebilir. Buna göre, insan bilincini nöral aktiviteye indirgeyebilmek için (buna metafizik indirgeme diyebiliriz⁴³) bilincin ontolojik açıdan indirgenemezliği kabul edilmelidir. Şöyle de ifade edebiliriz: Başarılı bir metafizik indirgeme için insan bilinci materyalizmi reddetmemizi gerektirecek şekilde bir “zayıf zuhur etme” vakası olarak görülmelidir. Açıklayalım. Zuhur etme olayı iki şekilde düşünülebilir: Güçlü zuhur etme ve zayıf zuhur etme (Chalmers, 2006). Güçlü zuhur etme, makro düzeyde gerçekleşen zuhur edişin mikro düzeydeki etkileşimlerden çıkarılamayacağı tezidir. Buna karşın zayıf zuhur etme, bu çıkarsamanın yapılabileceğini fakat öngörülemediğini belirtir. Doğada güçlü zuhur etmelerin aktüel olarak var olup olmadığı zayıf zuhur etmenin aksine tartışmalıdır (Van Gulick, 2001: 16; Seager, 2012: 85). Örneğin, Chalmers (2006: 247), sadece bilincin bir güçlü zuhur etme vakası olduğunu düşünür. Bu görüşte, zuhur eden fenomen (bilinç), kendisinden zuhur ettiği altyapıdan (nöral ağ) ontolojik olarak ayrıdır. Nöral aktivite bir şeydir (fiziksel), bilinç bambaşka bir şey (zihinsel). Buna karşın materyalizm için ikisi de nihayetinde aynıdır; yani fizikseldir. O halde bilinç bir zayıf zuhur etme örneği olmalıdır. Fakat bu durumun materyalizm açısından istenmeyen sonuçları olacaktır. Şöyle ki, Place, bilinç=nöral aktivite özdeşliğini yıldırım=elektrik şarjlarının hareketi özdeşliği gibi düşünüyordu. Bir zayıf zuhur etme vakası olarak yıldırımın mikro düzeydeki etkileşimlerini inceleyerek, yani elektrik şarjlarının hareketini gözleyerek öngöremeyeceğimizi söyleyebiliriz. Aynı şekilde nöral aktiviteyi de çeşitli beyin tarama teknikleri vasıtasıyla gözleyerek bilinçli deneyimi öngörmemiz mümkün değildir. Bununla

⁴³ “Metafizik indirgeme” nosyonu zihin felsefesi tartışmalarında farklı anlamlarda kullanılabilmektedir (Hendel, 2001) Biz bu nosyonu ontolojik indirgeme ve bilimsel/epistemolojik indirgemenin ayırmak adına basitçe üst-seviye bir fenomenin alt-seviye bir fenomene indirgenmesinin imkânına işaret edecek şekilde kullanıyoruz.

birlikte, yıldırımın özellikleri birtakım fizik ilkeleri ve kavramları kullanılarak elektrik şarjlarının özelliklerinden çıkarılabilir, yani makul kılınabilir. Bu çıkarsamayı yaptığımızda elektrik şarjlarının yıldırımdan *tür bakımından* farklı olmadığına, mikro düzeyde potansiyel olarak var olanın makro düzeyde açığa çıktığına tanık oluruz. O halde aynı prensibin bilinç için de geçerli olması gerekir. Ne var ki, materyalizm bizden bilincin tamamen bilinçten yoksun olan beyin maddesinden çıkarılabileceğine, bilinçli olmayandan bilince radikal bir geçişin olanaklı olduğuna inanmamızı isteyerek bu prensibi ihlal etmektedir. Başka bir deyişle, materyalizm hem düalist sonuçları olacağından güçlü zuhur etmeyi reddetmek istemekte hem de bilinci bir zayıf zuhur etme vakası olarak görmek istememektedir. Bu açık bir çelişkidir. Aslına bakılırsa bilinç hakkındaki gizemi yaratan da bu anti-naturalist tavidir. Yıldırımı oluşturan elektrik şarjlarının özelliklerinin yıldırımda içerildiğini veya pseudoplasmodiumu oluşturan cıvık mantarların özelliklerinin pseudoplasmodiumda içerildiğini düşünmek doğal olduğu gibi, bilinci oluşturan nöral aktivitenin özelliklerinin bilinçte içerildiğini, dolayısıyla makro düzeydeki deneyimselliğin mikro düzeydeki deneyimselliğe ihtiyaç duyduğunu düşünmek de bir o kadar doğaldır. Aksini düşündüğümüzde, bilincin ortaya çıkışının cinin lambadan çıkması gibi büyümlü bir şey olduğunu zımnen kabul etmeye zorlanacağız. Bu sebeple fizikalizmin panpsişizmi/pandeneyimciliği gerektirdiği de ileri sürülebilir (Strawson, 2008: 53). Neden panpsişizm/pandeneyimcilik? Çünkü bu akıl yürütmeye göre, bilincin tarihin belli bir noktasında görünür olduğunu, güçlü zuhur edişin olanaksızlığı sebebiyle söyleyemeyiz. Bu anlamda bilinç ontolojik olarak indirgenemezdir. Nasıl elektrik şarjı harici bir olguya veya ilkeye dayanarak açıklanamaması anlamında doğanın temel bir ögesi olarak görülüyorsa, bilinç de benzer şekilde temel alınmalıdır. Üçüncü bölümde bu meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde irdeleme fırsatı bulacağız. Materyalizme karşı düalist sonuçları olan bilgi argümanı ve zombi argümanı gibi çokça tartışılmış başka argümanlar da ileri sürülmüştür. Fakat bize göre bu argümanlar göreceğimiz gibi materyalizmi çürütmekte başarısızdır. Panpsişizmin doğru olup olmadığı bir yana bizce materyalizm için esas sorun yaratan argümanlar izah boşluğundan güç alan epistemolojik ve ontolojik argümanlardır.

2.2. Düalist Yaklaşımlar

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında düalizmden bahsettiğimiz yerlerde genellikle ona felsefi açıdan kaçınılması gereken bir pozisyon olarak yaklaştık. Elbette düalizm hakkında yanlış olanın ne olduğunu açıklamadan basitçe “düalizm kötüdür” demek felsefi bir tavırla bağdaşmayacaktır. Onun için gerekçelerimizi ortaya koymamız lazımdır.

Bununla birlikte, bize göre düalizm o kadar ciddi problemlerle karşı karşıyadır ki bilinç veya zihin hakkında düşünen herhangi birinin öncelikli amacının bir düalist olmaktan kaçınmak olması gerektiğini söylersek abartmış olmayız ve göreceğimiz gibi bu uyarı sadece klasik Kartezyen düalizmi için değil, aynı zamanda düalizmin modern versiyonları için de geçerlidir.

2.2.1. Tözcü Düalizm

Batı dünyasında zihin-beden problemi belki Descartes’la başlamış olabilir, fakat zihin-beden ayrımı çok daha eskilere uzanmaktadır. Platon, zihni/ruhu (*psyche*) bedene canlılığını veren, beden yok olsa da varlığını sürdürebilen, dolayısıyla varlığını bedene borçlu olmayan bir gerçeklik olarak görüyordu (Phaedo, 105c-e). Platon’un görüşü yüzyıllar boyu etkinliğini sürdürmüş ve günümüzde de özellikle dindar toplumlar içerisinde fakat onlarla sınırlı kalmayacak şekilde etkin olmaya devam etmektedir. Nitekim profesyonel filozoflar arasında bile ruh anlayışını savunanlar, insanı “bedenleşmiş ruh” olarak görenler vardır (Goetz ve Taliaferro, 2011; Baker ve Goetz, 2011). Ruh görüşüne burada ayrıca yer vermeye gerek yoktur, çünkü insanın bir ruha sahip olduğunu düşünüyorsanız zaten bir tözcü veya Kartezyen düalistsiniz demektir⁴⁴. Kartezyen düalizmine göre, zihin ve beden birbirinden farklı türde tözlerdir. Tözden kasıt, özelliklerin veya niteliklerin kendisine yüklendiği, fakat onlar olmaksızın da var olabildiği düşünülen şeydir. Örneğin, bir kalem kırmızı veya sarı olabilir, uzun veya kısa olabilir, iyi veya kötü yazabilir, vb. fakat kalem bu niteliklerden bağımsız, yazı yazan bir şey olarak da kendi başına vardır. Töz kavramı, tıpkı ilişkili olduğu “nitelik” ve “şey” nosyonları gibi problemlidir (Wright, 1998: 76-7). Şimdilik bu problemleri görmezden gelirsek zihnin ve bedeninin birbirinden farklı tözler olmasını, bedenlerin maddesel türde ve maddesel özelliklere (uzam, şekil, vb.) sahip şeyler oldukları, zihinlerinse maddesel olmayan türde ve maddesel olmayan özelliklere (düşünce, his, vb.) sahip şeyler oldukları şeklinde anlayabiliriz. Elbette bu açıklama fazla bir şey anlatmıyor, zira maddesel olmayan şeyleri maddesel şeyleri bildiğimiz gibi bilmiyoruz. Dolayısıyla maddesel olmayan şeylerin birer realite olduklarını baştan varsaymak durumundayız. Buna göre, “maddesel olmayan” ifadesini atomlardan oluşmayan, kütlesi olmayan, yer kaplamayan, duyumsanamayan, kısaca maddeye ait olan nitelikleri taşımayan şeklinde düşünmeliyiz. Peki, insanları bu varsayımı benimsemeye iten nedir? Bunun için argümantatif bir form da alabilen başlıca iki sebep ileri

⁴⁴ Descartes, şüphesiz bir düalistti. Fakat onun düalizminin gerçek yorumunun ne olduğu tartışmalı olduğundan (Patterson, 2000) bu başlık altında birebir Descartes’ın görüşünü masaya yatırdığımız düşünülmemelidir. “Kartezyen düalizm” ifadesi, Descartes’ın yaptığı zihin-beden ayrımını temel alan felsefi bir yaklaşım olduğundan onun ismine atfen kullanılmaktadır. Ayrıca tözcü düalizmin Kartezyen olmayan bir türünden de bahsetmek mümkündür (Lowe, 2004: 15-8; 2006: 8-11). Bu marjinal görüş zihinlerden çok benlerle ilgili olduğundan burada yer vermeye gerek duymuyoruz. Dolayısıyla tözcü düalizmden bahsettiğimizde Kartezyen düalizmden ve türevlerinden başkasını kastetmediğimizi belirtelim.

sürülebilir. Birincisi, materyalizmin zihni/bilinci açıklamakta tatmin edici bir sonuca ulaşamamış olmasıdır. Düalistler için hem materyalist zihin felsefesinin hem de bilimin henüz açıklayamadığı şeyler vardır. Bundan dolayı onlar düalizmin hâlâ “gelişen bir araştırma programının kalbinde olabileceğini” düşünürler (Lavazza ve Robinson, 2014: 5). Bu düşünme tarzı zihinsel fenomenler hakkındaki cehaletimizden faydalandığından bir çeşit cehalete başvurma argümanı (*argument from ignorance*) olarak görülebilir. Bu tür argümanlar hiçbir zaman karşı çıkılan pozisyonun yanlışlığını ve savunulan pozisyonun doğruluğunu ispatlamadıklarından üzerinde durulacak bir içeriğe sahip değildirler. Birincisi ile ilişkili ikinci sebep, zihinsel ve fiziksel özelliklerin birbirinden oldukça farklı görünmeleri dolayısıyla maddenin kendi başına düşünceleri ve hisleri ortaya çıkarabileceğine inanılamamasıdır. Fark edeceğimiz gibi, bu ikinci sebep zor problem olarak bilinç probleminin de dayanak noktasını oluşturur ve bu noktadan yola çıkarak düalist argümanlar (bilgi ve zombi argümanları) formüle edilmiştir. Bu başlıca sebeplerin dışında bazı insanların yaşadıklarını ileri sürdükleri beden dışı deneyimler gibi olağan dışı olaylar da düalizmi bu olayların açıklanmasında bir seçenek olarak karşımıza çıkarabilmektedir. Ne var ki, böylesi deneyimlerin gerçekten yaşandığını; yani kişinin kendi bedenine bedeninin dışında bir yerden bakabildiğini kabul etsek bile, bu veri yine de tözcü düalizmi desteklemeyecektir. Çünkü David Cockburn’un de (2001: 18) dikkat çektiği üzere tözcü düalizme göre, zihin/bilinç uzayda yer kaplayan bir şey olmadığından, yani başlangıçta kişi zaten bedeninde konumlanmadığından bedenini terk edemez. Kaldı ki bu tür fenomenlerin doğal bilimsel bir açıklamasını vermeye yönelik girişimler de yok değildir⁴⁵.

Tözcü düalizmin yüz yüze geldiği kavramsal zorluklar nelerdir? Birçok zorluktan bahsedebiliriz. Birincisi, maddesel olmayanı maddenin niteliklerinden boşamanın dışında pozitif bir şekilde tanımlamanın olanaksızlığıdır. Tözcü düalizm, 3. yüzyılda yaşamış Yeni Platoncu Plotinus’un Tanrı’nın ancak ne olmadığı hakkında konuşulabileceğini bildiren teoloji prensibine (negatif teoloji) benzer şekilde zihnin doğası hakkındaki konuşmaları negatif betimlemelerle sınırlandırmaktadır. Zihinsel tözler hakkında söylenebilecek belki de tek pozitif şey, onların tıpkı Tanrı hakkında söylendiği gibi, basit, hiçbir parçası olmayan, bölünemez antiteler olduklarıdır (Lowe, 2004: 10). Fakat bu kısa açıklamanın veya modası geçmiş metafizik konuşmanın zihinsel tözlerin ne oldukları hakkında bize bir fikir vermesi açısından pek yardımcı dokunmamaktadır. Öyle ki bu haliyle zihinsel töz koyutunun filojistondan veya eterden çok da farklı olmadığı söylenebilir. İkincisi, zihinsel tözün neye

⁴⁵ bk. Smith ve Messier, 2014; Lopez ve Elzière, 2017. Ayrıca beden dışı deneyimlerin laboratuvar ortamında yaratılabiliyor olması da (Ramachandran, 2011: 251) bu deneyimlerin paranormal sayılamayacağının kanıtı niteliğindedir.

benzediğini bilemediğimiz gibi, bir yer işgal etmediğinden uzayda da konumlandırılamayız. Buna karşın Richard Swinburne'nin (2013: 144) belirttiği üzere, “insanlar zihinsel tözlerdir”; yani zihinsel tözler bedenlerle birlikte bulunabilmekte, en azından bedenlerde yer alabilmektedirler. O halde zihinsel tözlerin uzayda yer kaplamama özelliklerini bedenlerde yer alabilme kapasiteleriyle nasıl bağdaştıracacağız? Hem zihinsel tözün bedenin neresinde olduğunu söyleyeceğiz? Beyindeyse, beynin tam olarak neresinde? Descartes (1649/2002b: 23) epifizin (veya pineal bezi) “ruhun oturağı” olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, nörobilimin söylediklerine kulak verirse zihinsel hallerin beynin tümüne yayılmış olduğunu, zihinsel aktiviteyi beynin belli bir bölgesine tahsis edemeyeceğimizi – şayet epifizin ruh/zihin tarafından etkilenip tinsel güçleri hareket ettirerek beyin boşluklarını doldurduğu şeklindeki Descartes'ın tahayyül ettiğine benzer olağanüstü bir mekanizmayla gerçekleşebileceğini olanaklı görmüyorsak – kabul etmemiz gerekecektir. Üçüncüsü, zihinsel tözün bir şekilde bedenle birliktelik ve uyum sağladığını farz etsek bile, organizmanın gelişme döneminin hangi safhasında onunla bütünleştiğini keyfi olmayacak bir şekilde belirleyebilmenin bir yolu yoktur. Bununla birlikte, tözcü düalizm için olduğu kadar olmasa da materyalist yaklaşımlar için de bunun bir sorun oluşturduğunu söylemeliyiz. Materyalistler bilinci bir lambanın sönmük veya yanık olması gibi var veya yok bir fenomen olarak gördüklerinden onlara sorabileceğimiz “İnsan ne zaman bilinçlenir?” sorusu, düalistlere yönelttiğimiz sorudan (“İnsan ne zaman ruhlanır?”) bütünüyle farklı değildir. Dördüncüsü, zihinsel töz fiziksel tözden tamamen bağımsız ise, neden zihin beynin gördüğü hasarlardan veya beyindeki kimyasal değişimlerden etkilenmektedir? Tözcü düalizmde, zihnin/ruhun beden dağılsa bile varlığını sürdürebilmesi, onun bedenle ilişkisinin zorunlu olmadığını göstermekte, buna karşın realitede yaşananlar bunun tersini söylemektedir. Beşincisi, bu görüşte bir bedene neden yalnızca bir zihinsel tözün katılmak zorunda olduğunun izahı yapılamamaktadır (Smith ve Jones, 1986: 46-9). Kişinin, bir beden ve bir zihinden mi, yoksa beynin işlevsel bölümlerine tekabül edecek şekilde uyum içinde hareket eden birden fazla zihinsel tözden mi mürekkep olduğunu nasıl bilebiliriz? Tözcü düalizm için bu bir problemdir, çünkü Kartezyen öğretisi kişinin kendi zihnine doğrudan erişebildiğini, yani zihnini birinci elden kesin bir bilgiyle bilebildiğini söyler ve bu bilgi şüphesiz birçok zihnin bilgisi değil, kişinin kendi eşsiz zihninin bilgisidir. Altıncısı ve sonuncusu, ünlü etkileşim problemidir. Bedenden ontolojik olarak ayrı olan zihin, beden üzerinde nasıl etkide bulunacak, bedenin kontrolünü hangi yolla sağlayacaktır? Bir tözcü düalist, yukarıda saydığımız zorlukların üstesinden gelmenin gerek varsayımlarını artırarak gerekse teorik iyileştirmeler yaparak bir yolunu bulsa dahi – ki bunun ikna edici bir biçimde yapılabilmesi pek olanaklı görünmemektedir – beklenen cevabın

aciliyeti açısından diğerlerinden önce gelen bu sonuncu zorluk, benzeri felsefi numaralarla içinden çıkılamayacak kadar güçtür. Ne de olsa söz konusu zorluk, iki bin küsur yıldır çözölemeyen zihin-beden probleminin kalbinde yer almaktadır. Etkileşim (veya modern biçimiyle zihinsel nedensellik) problemi, sadece tözcü düalistleri değil, düalizmin tüm türlerini alakadar ettiğinden bölümün sonunda problemi genişçe ele alacağız. Fakat öncelikle diğer düalist yaklaşımları ve ileri sürdükleri argümanları incelememiz gerekmektedir.

2.2.2. Özellik Düalizmi ve Türleri

Kartezyen düalizmini özellikle problematik bir anlayış yapan şey, zihni/bilinci bedenden tümüyle ayırmasıdır. Fakat zihni ve bedeni iki ayrı töz olarak düşünmeden de düalist olunabilir. Çağdaş zihin felsefesinde zihinsel ve fiziksel arasındaki mahiyet farklılığını korumak isteyen ancak Kartezyen yaklaşımın beraberinde getirdiği yukarıda saydığımız türden problemlerle yüz yüze gelmekten de kaçınan birçok filozofun sığınağı haline gelen alternatif bir düalist yaklaşıma göre, Kartezyen düalizmin bilincin beyne indirgenemeyeceği düşüncesi ne kadar doğruysa, materyalizmin bilincin beyinden ayrılamayacağı düşüncesi de o kadar doğrudur. *Özellik düalizmi* adı verilen bu modern yaklaşımda maddesel töz var olan tek töz olmakla birlikte hem fiziksel özelliklere hem de fiziksel olmayan özelliklere sahiptir. Yönelimsel haller, düşünceler, duygular ve hisler gibi fiziksel olmayan özelliklere fiziksel süreçler neden olsa veya o özellikleri üretse de fiziksel süreçler fiziksel olmayan etkiler veya ürünlerle aynı değildirler. Bu yaklaşım, indirgemeci olmayan fizikalizm, kuralsız (*anomalous*) monizm, belirimcilik (*emergentism*), biyolojik natüralizm ve epifenomenalizm gibi değişik türlerde karşımıza çıkabilmektedir. Şimdi sırasıyla bu çeşitlemeleri kısaca ele alıp neden aralarında önemli bir farklılık görmediğimize ve böylece aynı çatı altına topladığımıza açıklık getirelim.

2.2.2.1. İndirgemeci Olmayan Fizikalizm

İndirgemeci olmayan fizikalizm terimi, adına bakıldığında “var olan her şeyin fiziksel olduğu” tezinin içerildiği bir tür fizikalizm gibi durmaktadır. Fakat böyle bakıldığında onun klasik materyalizmden ne bakımdan ayrıldığı müphem olacaktır. Dolayısıyla “indirgemeci olmayan” ifadesinin hangi manada kullanıldığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu noktada iki seçenek karşımıza çıkmaktadır: Söz konusu indirgenemezlik ya epistemik bir indirgenemezliktir; yani psikolojik terimlerin veya açıklamanın fiziksel (fizik bilimiyle ilgili) terimlere veya açıklamaya indirgenemeyeceği şeklindedir ya da ontolojik bir indirgenemezliktir; yani fiziksel olmayan zihinsel olaylar/özellikler vardır anlamındadır. Şayet indirgemeci olmayan fizikalizmin iddiası sadece epistemolojiyle sınırlı kalsaydı onu

indirgemeci materyalizme tercih etmenin bir esprisi olmazdı. Çünkü metafizik açıdan daha önemli olan ontolojik soru – epistemik tavrın doğrudan ontolojik sonuçları olmadığını varsayarsak – cevapsız bırakılmış olurdu. Buna göre, indirgemeci olmayan fizikalizmin özgün ve makul bir materyalist yaklaşım olabilmesi için indirgenemezliğin ikinci seçenekteki gibi ontolojik düşünülmesi gerekmektedir (Meixner, 2008: 151). Fiziksel özellikler nasıl gerçekliğin bir parçasıysa zihinsel özellikler de öyledir. Bununla birlikte, zihinsel özellikler/olaylar varlıklarını fiziksel özelliklere/olaylara borçludurlar; yani onlara bağıdırlar. Bu bağılılık ilişkisi, genellikle zihinselin fiziksel tarafından “gerçekleştirildiği (*realize*)” veya zihinselin fizikseli “izlediği” veya ona “eklendiği (*supervene*)” şeklinde açıklanır⁴⁶. Son olarak zihinsel özellikler nedensel olarak etkilidirler; yani fizikselin zihinselini belirlemesi zihinselin fiziksel üzerinde nedensel gücü olmasına engel değildir. Bu üç tez (zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenemezliği, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere bağılılığı ve zihinsel özelliklerin nedensel olarak etkililiği) indirgemeci olmayan fizikalizmin bütün varyasyonlarının asgari kabullerini oluşturur (Baker, 2009: 110-1). Aslında özellik düalizmi, ikinci tezi, yani zihinsel ve fiziksel arasındaki gerçekleşme/izleme ilişkisini reddederek de savunulabilir bir pozisyon olabilir. Nitekim zihinsel özelliklerin fiziksel süreçlerce ortaya çıkarıldığını kabul etmekle birlikte onlardan bağımsız olduğunu, yani fiziksel özelliklerdeki değişimin zihinsel özelliklerdeki değişimi zorunlu kılmayabileceğini ileri sürmek olanaklıdır. Ne var ki, böylesi bir yaklaşım Kartezyen düalizmden çok da farklı olmayacağından taraftar bulan bir felsefi pozisyon değildir (Kim, 2011). Dolayısıyla pratik açıdan indirgemeci olmayan fizikalizm bir tür özellik düalizmi olarak görülebilir.

2.2.2.2. Kuralsız Monizm

Donald Davidson (1917-2003) 1970’lerde zihinsel ve fiziksel arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere *kuralsız monizm* adında farklı bir yaklaşım geliştirdi. “Kuralsız monizm, tüm olayların⁴⁷ fiziksel olduğu iddiasıyla materyalizme benzese de genellikle materyalizm için gerekli görülen, zihinsel fenomenlerin tamamıyla fiziksel bir açıklamasının verilebileceği tezini reddeder.” (Davidson, 2001: 214) Bu tanımda ilk bakışta birbiriyle çelişen ifadeler varmış gibi görünmektedir. Davidson, hem tüm olayların fiziksel olduğunu söylemekte hem

⁴⁶ “Gerçekleşme” ve “izleme/eklenme” nosyonları birbiriyle eş anlamlı olmasalar da zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler ontolojik ayrımı korunduğu sürece bu iki nosyon arasında anlamlı bir farklılık kalmamaktadır. Zihinsel nedensellik problemini ele aldığımızda bu konuya tekrar döneceğiz. (“İzleme” ve “eklenme” kelimeleri *supervene* kelimesinin birebir karşılığı değildir. Kelimenin Türkçede tam bir karşılığı olmadığından biz bundan sonra kelimenin yerine anlamını en iyi yansıttığını düşündüğümüz “izleme” sözcüğünü kullanacağız.)

⁴⁷ Davidson’a göre, bir “olay” uzay-zaman koordinatları belli olan bir noktada gerçekleşen her şeydir. Buna göre, iki olay uzay ve zamanda aynı yeri işgal ettiği müddetçe birbiriyle özdeşir denilebilir (Cavanna ve Nani, 2014: 21).

de zihinsel fenomenlerin tamamıyla fiziksel bir açıklamasının verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Görünürdeki bu çelişkiyi çözümlemek Davidson’u anlamamızı sağlayacaktır. Davidson, üç prensipten hareket eder. Bunlardan birincisi (nedensel etkileşim prensibi), bazı zihinsel olayların fiziksel olaylarla nedensel olarak etkileştiğidir. Örneğin, tatlı yeme isteğim tatlı yeme davranışını göstermeme, ilacın acıyı gidereceğini düşünmem ilacı almama neden olacaktır. İkincisi (nedenselliğin nomolojik karakteri prensibi), Davidson’un herhangi bir açıklama vermeden doğrudan varsaydığı, nedenselliğin kesin deterministik yasalarca işleyen bir etkileşim türü olduğudur. Monizminin “kuralsız” olarak adlandırılmasının sebebi olan üçüncü prensibe göreyse (zihinsel kuralsızlığı) “zihinsel olayların kendileri temelinde öngörülebileceği ve açıklanabileceği kesin deterministik yasalar yoktur.” (Davidson, 2001: 208)⁴⁸ Zihinsel ve fiziksel arasında nedensel bir etkileşim varsa ve nedensellik belli kurallar çerçevesinde gerçekleşiyorsa zihinsel olaylar nasıl birer anomali olmaktadır? Davidson, kendi içlerinde tartışmalı olabilen bu prensiplerin kabulünün bir çeşit simge özdeşliği teorisi olan kuralsız monizmin benimsenmesiyle tutarsızlığa yol açmayacağını düşünür. Buna göre, zihinsel olaylar fiziksel olaylara özdeştir. Fakat olaylar farklı ifadeler, terimler veya vokabülerler kullanılarak tarif edilebilir: “...bir olay tamamıyla fiziksel bir vokabülerle tanımlanabiliyorsa fiziksel, zihinsel terimlerle tanımlanabiliyorsa zihinseldir.” (Davidson, 2001: 210) Örneğin, “Ali yilandan korkuyor” ifadesi zihinsel bir olayı tanımlarken “Ali’nin beyninde amigdalayla ilişkili aktivite gözleniyor” ifadesi fiziksel bir olayı tanımlamaktadır. Bununla birlikte, zihinsel terimleri fiziksel olayların nedeni olarak da anabiliriz. Örneğin, Ali’nin yılanı görünce kaçmasını yılan korkusuna bağlayabiliriz. Fakat korku ve kaçma eylemi arasında nomolojik bir bağ kuramadığımızdan bu bize Ali’nin yilandan neden kaçtığının gerçek bir açıklamasını vermeyecektir. Nedenselliğin nomolojik karakteri prensibi gereğince aradığımız açıklama ancak kaçma eylemini beyin aktivitesine yasal bir zeminde ilişkilendirmek kaydıyla verilebilir. Özetle, olaylar sadece tanımlandıkları şekliyle zihinseldir ve sadece fiziksel tanımlanmaları altında nedensel ilişkiye girerler. Bu demektir ki, psikolojinin terimleri/açıklamaları ve fiziğin terimleri/açıklamaları birbirinden farklıdır; zihinsel terimler fiziksel terimlere, psikoloji fiziğe indirgenemez. Buna göre, Davidson’un yaklaşımı aynı zamanda bir tür indirgemeci olmayan fizikalizmdir, yalnız söz konusu olan indirgenemezlik epistemolojik bir indirgenemezliktir. O halde neden kuralsız monizmi ontolojik içerimi olan özellik düalizmine dahil ediyoruz? Her ne kadar Davidson olayları

⁴⁸ Buradaki amacımız Davidson’un yaklaşımının doğruluk değerini belirlemek değil, yaklaşımını kategorize etmek olduğundan onun neden psikofiziksel yasaların var olmadığını düşündüğünü uzun uzadıya açıklamaya ve bu düşüncenin makul olup olmadığını değerlendirmeye gerek duymuyoruz. Bilgi için Davidson’un burada alıntı yaptığımız makalesine (2001: 215-23), detaylı bir analiz için de Kim, 1993: 194-215’e bakılabilir.

özelliklerine binaen değil de neden-etki oluşlarına göre birbirinden ayırsa da şu sözleri bir tercümeyle olarak vermektedir:

Tanımladığım pozisyon psikofiziksel yasaların varlığını reddetse de zihinsel karakterlerin bir anlamda fiziksel karakterlere dayandığı veya onları izlediği görüşüyle uyumludur. Böylesi bir izleme iki olayın tüm fiziksel yönleri bakımından aynı olup bazı zihinsel yönleri bakımından farklı olamayacağı veya bir nesnenin bazı fiziksel yönlerini değiştirmeden zihinsel yönlerinin değiştirilemeyeceği şeklinde anlaşılabilir (Davidson, 2001: 214).

Bu sözlerden de yardım alarak bir olayın sadece fiziksel tanımlanmaları altında nedensel ilişkiye girmesini nedensel etkinliğin fiziksel özellikler vasıtasıyla gerçekleştirildiği şeklinde anlayabiliriz (Mandik, 2014: 135; Kim, 2011). Çünkü olaylar ancak fiziksel özellikleri vasıtasıyla yasa altına alınabilirler. Bu da fiziksel özelliklere dayanan zihinsel özelliklerin nedensel bakımdan nasıl etkili olabileceği problemini gündeme getirecek ve Davidson’u yaklaşımını kendisinden kaçınmak için geliştirdiği epifenomenalizm tehdidiyle karşı karşıya getirecektir.

2.2.2.3. Belirimcilik

Belirimcilik, esas itibarıyla 1920’lerde Büyük Britanya’da S. Alexander (1859-1938), C. L. Morgan (1852-1936) ve C. D. Broad (1887-1971) gibi filozoflarca yürütülmüş felsefi bir akımdır. İngiliz belirimcileri birer monist olmakla ve katmanlı doğa görüşleri uyarınca beliren/zuhur eden üst-seviye fenomenlerin kendisinden zuhur ettikleri alt-seviye fiziksel organizasyonda bulunmayan *yeni* özellikler sergilediklerine olan inançlarıyla ortak bir kanaate sahip olsalar da zuhur etmenin nasıl anlaşılacağı noktasında birbirlerinden ayrılmaktaydılar. Örneğin, Morgan ve Broad ontolojik (veya güçlü) zuhur etmeyi, Alexander ise daha çok epistemolojik (veya zayıf) zuhur etmeyi benimsiyordu (Corradini, 2008: 185-6). Alexander’a göre (1920/1966)⁴⁹, “Zuhur eden her yeni tip varlık bir alt aşama aracılığıyla ve dolaylı olarak da tüm alt aşamalar aracılığıyla tamamen veya geriye hiçbir şey kalmaksızın açıklanabilir...” Zuhur eden antiteyi/özelliği öngöremiyor oluşumuz söz konusu antitenin/özelliğin ontolojik açıdan kendisinden zuhur ettiği altyapıdan farklı olmasından değil, zuhur etmenin epistemik koşullarını bilememeğimizden kaynaklanır. Buna karşın Broad’a göre (1925: 59), “bütünün karakteristik davranışı, teoride bile, parçalarının davranışının tastamam bilgisinden çıkarsanamaz...” Bu ifade, zuhur eden antitenin/özelliğin ontolojik bakımdan indirgenemez olduğu anlamına gelmektedir. Çağdaş belirimci kuramlar bu iki görüş arasında gidip gelmekte ve İngiliz belirimcilerin ileri sürdükleri tezleri genel itibarıyla muhafaza etmektedirler. Bunlar: *Ontolojik fizikalizm*, yani var olan her şeyin fiziğin tanımladığı parçacıklar ve onların birleşiminden oluştuğu tezi; *özellik belirimi*, yani maddesel

⁴⁹ bk. 3. Kitap, 2. Bölüm, s. 67.

parçacıkların belli bir düzey organizasyonel karmaşıklığa ulaştığında yepyeni özelliklerin zuhur ettiği tezi; *zuhur edenin indirgenemezliği*, yani zuhur eden özelliklerin zuhur ettikleri alt-düzye fenomenlere indirgenemeyeceği tezi ve son olarak *yukarıdan aşağıya nedensellik* (*downward causation*), yani üst-düzye fenomenlerin kendilerini oluşturan alt-düzye bileşenleri üstünde nedensel etkisinin olduğu tezidir (Clayton, 2006: 2). Bu tezlerden ilk ikisi belirimci yaklaşımı benimseyen hemen herkesçe kabul edilmektedir. Fakat son iki tez tartışmalıdır. Üçüncü tezdten bahsettik. Sonuncu teze gelince, burada bir ikilemle karşı karşıyayız. Zuhur eden özelliklerin (örneğin bilinç) nedensel olarak etkisiz olduğunu çoğu kimse kabul etmek istememekte, fakat etkili olduğu kabul edildiğinde de ontolojik fizikalizm tezi gereği zihinsel özellikler (bilinç) fiziksel özelliklere (beyne) bağlı olduğundan söz konusu etkinin nasıl uygulanacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Tabi ki bu problem indirgemeci olmayan fizikalizmin, kuralsız monizmin ve şimdi göreceğimiz gibi biyolojik natüralizmin yüz yüze geldiği problemin aynısıdır.

2.2.2.4. Biyolojik Natüralizm

Bilinç probleminin temelde biyolojik bir problem, bilincinse biyolojik bir fenomen olduğunu vurgulayanların başında John Searle gelmektedir. Ona göre, “beyin süreçleri bilince neden olsa da bilincin kendisi beynin bir özelliğidir.” (Searle, 1997: 8) Bu tez, onun *biyolojik natüralizm* adını verdiği yaklaşımının özünü oluşturur. Bu tezi Searle’ün (2004: 113-4) açıkladığı şekilde şöyle detaylandırabiliriz: Birincisi, öznellik boyutu dolayısıyla bilinç ontolojik olarak nörobiyolojik temeline indirgenemese de nörobiyolojik süreçler tarafından neden olduğu için nedensel olarak söz konusu temele indirgenebilir. İkincisi, bilinçli haller beyinde gerçekleştirilmekle birlikte nörobiyolojik temelden daha üst bir düzeyde var olurlar. Üçüncüsü, bilinçli haller gerçek özellikler olduklarından nedensel olarak etkilidirler. Nagel (1995: 96), Chalmers (1996: 370) ve Feser (2004) gibi filozoflar bu yaklaşımı özellik düalizminin bir örneği olarak görseler de Searle öyle olmadığı konusunda karardır. Searle’e göre (2002), özellik düalisti ve kendisi bilincin beynin ontolojik olarak indirgenemez bir özelliği olduğu konusunda hemfikirdirler. Fakat özellik düalisti bilinçli haller gibi zihinsel özellikleri nörobiyolojik süreçlerden ayrı, onların üstünde, onlara ek fiziksel olmayan özellikler olarak görürken, kendisi, bilinci, suyun katılık ve sıvılık hallerine benzer şekilde, beynin içinde bulunduğu bir hal olarak görmekte, dolayısıyla bilincin beynin fiziksel bir özelliği olduğunu düşünmektedir. Başka bir deyişle, Searle bilinci fotosentez ve sindirim gibi biyolojik sistemlerin sıradan bir özelliği olarak görürken (bundan dolayı biyolojik natüralizm) özellik düalisti bilinci beyin sisteminden ayrı bir antiteymiş gibi düşünmektedir. Bize göre,

Searle'ün özellik düalizmini karakterize edişı hatalı olduğu gibi öne sürdüğu fikirler de kendi içinde tutarsızdır. Öncelikle özellik düalizmi ontolojik fizikalizmi varsayar. Dolayısıyla bir özellik düalisti bilinci beyinden ayrı bir antite olarak göremez. Özellik düalistinin tek söylediği, maddenin hem fiziksel hem de zihinsel özellikler sergilediğidir. Bunu da o, fiziksel ve zihinsel olanın, birinin nesnel diğerinin öznel yönü sebebiyle birbirinden oldukça farklı görünmesine dayandırır. Feser'in (2004) belirttiği üzere "özellik düalizminin temeli zihinsel ontolojik indirgenemezliği ve bunu gerektiren özneliğidir." Aslında Searle (2002: 58), "ne bilinç ne de madde birbirine indirgenemez, onlar birbirinden ayrı ve farklı fenomenlerdir" derken özellik düalistinin söylediğinden başka bir şey söylememektedir. Searle'ün kendisi de öznel bir fenomen olması dolayısıyla bilincin indirgenemez olduğunu düşünmektedir. Ne var ki, bilincin nörobiyolojik süreçlere indirgenemez olduğunu ileri sürüyorsanız söz konusu süreçlerin fiziksel olmayan bir yönü olduğunu kabul ediyorsunuz demektir. Zira özellik düalistinin zihinsel özelliklerle kastettiği indirgenemeyen öznel niteliklerden başkası değildir. Searle (2002: 59), bilincin nörobiyolojik temele nedensel olarak indirgenebilir olduğunu düşündüğünden bu temele ek bir nedensel güce sahip olmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu kabulün kendisini özellik düalistlerinin karşı karşıya kaldığı epifenomenalizm eleştirisine açık hale getirmeyeceğini düşünmektedir. Bunu açıklamak için o, bilinç ve katılık arasında bir analogi kurar. Buna göre, nasıl ki bir motor pistonunun moleküler temeline ek olarak nedensel bir gücü olmamasına rağmen pistonun katılığının epifenomenal olduğunu düşünmüyorsak aynı şekilde bilincin de epifenomenal olduğunu düşünmemeliyiz. Bu analogiyle ilgili problem, pistonun katılığının moleküler temeline ontolojik olarak indirgenebilir olmasına karşın bilincin nörobiyolojik temeline ontolojik olarak indirgenemez oluşudur. Searle'ün de kabul ettiği üzere katılık üçüncü-şahıs bir fenomenken bilinç birinci-şahıs bir fenomendir. Katılık epifenomenal değildir, çünkü katılık özelliği moleküler yapının belli bir halinde ortaya çıkar, yani ona eştir. Buna göre, katılık veya sıvılık gibi özelliklerin moleküler yapı tarafından neden olunduğunu söylemek yerine onun tarafından *oluşturulduğunu* söylemek daha doğru olacaktır. Bilincin nedensel olarak indirgenebilir olduğunu söyleyerek epifenomalizm eleştirisinden kurtulmak mümkün değildir, çünkü eleştiriye çağırın aslında ontolojik indirgenemezliğin kabulüdür. Searle bazen materyalist bir dil kullanırken (örneğin bilincin beyin içinde bulunduğu bir hal olduğunu veya bilincin beyinde gerçekleştiğini söylerken) bazen de düalist bir dil kullanmakta (örneğin beyin bilince neden olduğunu veya bilincin beyinden daha üst bir düzeyde var olduğunu söylerken) fakat metafizik bağlılığı (ontolojik indirgenemezlik tezi) materyalizm ve düalizm arasında

orta bir yol bulma arzusuna ket vurmaktadır. Böylece kendi görüşünü özellik düalizminden ayırma girişimi kelime oyunundan öteye geçememektedir.

2.2.2.5. Epifenomenalizm

“Epifenomen” sözcüğünün tıptan felsefeye, tıp bilimi hakkındaki erken çalışmalarının verdiği tanışıklıkla William James tarafından taşındığı söylenir (Robinson, 2015). Terim, tıpta, hastalığın gidişatında ortaya çıkan fakat nedensel bir katkısı olmayan semptomları ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Zihin felsefesinde de terim orijinal anlamını muhafaza edecek şekilde kullanılmış, böylece *epifenomenalizm*, zihinsel hallerin ve olayların beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlere dayanmakla birlikte fiziksel olaylar üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını ileri süren metafizik teoremin adı olmuştur. Tarihsel açıdan bu yaklaşımı savunanlardan en bilineni Thomas Huxley’dir⁵⁰. Huxley, denemesinde bilincin epifenomenal oluşu ile ilgili şunları söyler:

Hayvanların bilinci bedenlerinin mekanizmasına sadece işleyişinin bir yan ürünü olarak ilişkiliymiş gibi görünmektedir ve tıpkı bir lokomotif motorunun çalışmasına eşlik eden buhar ısığının lokomotifin mekanizması üzerinde bir etkisi olmadığı gibi bedenin işleyişini değiştirecek bir güçten tamamen yoksundur. İradeleri, eğer varsa, fiziksel değişimlerin olduğunu duyuran bir duygudan ibarettir, o değişikliklerin nedeni değil (Huxley, 1874/2002: 29).

Her ne kadar başlangıçta Huxley’in aklında hayvan bilinci varsa da sonrasında “hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da herhangi bir bilinç halinin organizmanın hareketindeki değişimin nedeni olduğuna dair bir kanıt olmadığını” belirtir (Huxley, 1874/2002: 30). Günümüzde epifenomenalizm savunulan bir pozisyon olmaktan ziyade kendisinden kaçınılması gereken bir tehdit olarak görülmektedir. Zira bazı felsefi argümanlar bir yana, çoğu kimse için bilincin yaşamlarımızda hiçbir rolü ve bedenlerimiz üzerinde hiçbir etkisi olmadığı düşüncesi açıkça saçmadır. Özellik düalizmini kimileri için cazip kılan da bu yaklaşımla fiziksel dünyaya fiziksel olmayan antiteleri veya tözleri dahil etmeksizin özgürlük veya faillik fikrine yer açabilecekleri, dolayısıyla saçmalığı kabul etmek zorunda olmayabilecekleri inancıdır.

2.2.3. Düalist Argümanların Değerlendirilmesi

2.2.3.1. Bilgi Argümanı

Bazı şeylerin sadece yaparak-yaşayarak öğrenilebileceği veya anlaşılabilceği öğretisiyle günlük hayatımızda sıklıkla karşılaşmamız olasıdır. Örneğin, henüz çocuk sahibi olmamış birine bir ebeveyn olmanın nasıl bir duygu olduğunun anlatılamayacağı, bir savaş

⁵⁰ Dönemin tek epifenomenalisti Huxley değildir. Epifenomenalizm, 19. yüzyılın ikinci yarısında yaygın bir görüş olarak öne çıkmaktadır (bk. Robinson, 2015).

ortamının dehşetini idrak edebilmek için bizatihi orada olmak gerektiği veya dünya hakkındaki inançlarımızda gerçekleşen radikal bir değişimin önemini kavrayabilmek için benzeri düşünsel süreçlerden geçilmesinin zorunluluk arz ettiği ileri sürülebilir. Bu ve benzeri durumlarda kişinin edindiği deneyimlerden daha önce bilmediği yeni bir şey öğrendiği düşünülür. İşte Frank Jackson (1998: 70), bu sezgisel düşünceyi materyalizmi çürütmeye yönelik bir argümana dönüştürür. Buna göre, Jackson bizden siyah-beyaz bir odada, siyah-beyaz kitaplarla ve siyah-beyaz bir televizyonda izlediği derslerle eğitilmiş Mary adında bir bilim insanı hayal etmemizi ister. Mary, insanlar ve dünya hakkında bilinebilecek tüm fiziksel olguları, tamamına ermiş bir bilimsel bilgiyle bilmektedir. Bu bilgiye elbette insanın renk algısında rol oynayan fiziksel ve nörofizyolojik tüm faktörler de dahildir. Jackson’a göre, nesnel yollarla elde edebileceği en mükemmel fiziksel bilgiye rağmen, yine de Mary’nin bilinebilecek her şeyi bildiğini söyleyemeyiz. Çünkü Mary içinde tutulduğu odadan dışarı çıkmasına izin verildiğinde, örneğin kırmızı rengi görmenin nasıl bir şey olduğunu ilk defa deneyimleyecek ve bu renk deneyimi onun mevcut bilgisine yenisini ekleyecektir. Dolayısıyla tüm bilginizin fiziksel olgulardan çıkarılıp fiziksel yollarla elde edilebileceğini iddia eden materyalizm yanlış olmalıdır. Jackson’ın argümanı aslında bir yarasanın fenomenolojisini yarasanın öznel perspektifine sahip olmadan anlayamayacağımızı, sonarla görmenin nasıl bir his olduğunu hiçbir nesnel araştırmanın bize veremeyeceğini söyleyen Thomas Nagel’inkinden bütünüyle farklı değildir. Bununla birlikte, arada önemli bir farkın olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Nagel’in argümanı epistemolojik bir savı desteklemek üzere ortaya atılmışken (öznelliğin nesnel yöntemlerle bilinemeyeceği) Jackson’ınki epistemik bir durumdan ontolojik bir sonuca (bilgimizdeki eksikliğin nedeni fiziksel olmayan olguların veya özelliklerin varlığıdır⁵¹) ulaşmaya çalışmaktadır⁵². Her ne kadar Jackson argümanını düalizmin doğruluğunu ispatlamak üzere ortaya atmasa da argümanın özellik düalizminin lehine olacak şekilde formüle edilebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim Jackson fenomenal özelliklerin fiziksel özelliklerden ayrı olduğunu, onların bilgisinin dışında kaldığını iddia ederek gerekçelendirmeye çalışmaktadır⁵³. Buna göre, formel haliyle argüman şöyledir:

1. Öncül: Tüm özellikler fizikselse, o takdirde Mary renkli görüşle ilgili her şeyi bilmektedir.

⁵¹ Jackson argümanında fiziksel olmayan olgulardan (*fact*) bahsetse de fiziksel olmayan olgular fiziksel olmayan özelliklerin birer örneklemesi olacağından, yani Mary’nin dışarı çıktığında daha önce sahip olmadığı bir bilgiye sahip olması olgusu deneyiminin fiziksel olmayan bir özelliğine dayandığından “olgu” ve “özellik” sözcüklerinin birbirinin yerine kullanılması argümanın yapısında bir değişiklik yaratmayacaktır.

⁵² Jackson da (2004: 767) Nagel’in argümanı ve bilgi argümanı arasındaki farkı bizim ifade ettiğimize paralel bir şekilde şöyle ifade eder: “Fred hakkındaki tüm fiziksel bilginin onun özel renk deneyiminin nasıl bir şey olduğunu bize bildirmekte yeterli olmadığını söylediğimde, Fred gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu öğrenemeyeceğimizi söylemek istemiyorum. Onun deneyimiyle ilgili, bir özelliği hakkında bilgisiz kaldığımızı söylemek istiyorum.”

⁵³ Jackson’ın sonraları bilgi argümanını savunmaktan vazgeçtiğini belirtelim. bk. Jackson, 2007.

2. *Öncül*: Mary, (örneğin kırmızıyı görmenin nasıl bir şey olduğunu bilmediğinden) renkli görüşle ilgili her şeyi bilmemektedir.

Sonuç: Tüm özellikler fiziksel değildir (fiziksel olmayan özellikler vardır), dolayısıyla materyalizm yanlıştır (özellik düalizmi doğrudur).

Argüman geçerlidir, yani öncüller doğruysa sonuçta doğrudur. O halde, öncüllerden birinin doğru olmadığı gösterilerek argümanın sağlam olmadığı ortaya konulabilir. Nitekim bilgi argümanının sağlam bir argüman olmadığı çeşitli şekillerde gösterilmeye çalışılmıştır (Van Gulick, 1997: 561). İtirazlar çoğunlukla ikinci öncül üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre, Mary’nin dışarı çıktığında yeni bir bilgi/enformasyon edinmediği veya ediniyorsa bile bu bilginin/enformasyonun yeni bir olguya dayanmadığı ileri sürülmektedir. Bu iddia farklı yollarla savunulmuştur. Birinci yol olarak, Mary’nin bilişsel durumundaki değişim yeni bir bilginin eklenmesi şeklinde değil, birtakım beceriler kazanılması şeklinde açıklanır. “Beceri hipotezi” adı verilen bu yaklaşıma göre “bir deneyimin neye benzediğini bilmek, hatırlama, hayal etme ve tanıma becerilerine sahip olmak demektir. Sıradan veya özel herhangi bir enformasyonun kazanılması değildir... Bir şeyin bilgisi (*know-that*) değildir. Bir şeyi yapabilme bilgisidir (*knowing-how*).” (Lewis, 1997: 593) Bu yaklaşım açıkça sorundur. Mary’nin serbest kaldıktan sonra renkli görmeyle ilgili çeşitli beceriler edinebileceğini (kırmızıyı tanıma, hayal edebilme, onu diğer renklerden ayırabilme gibi) kabul etsek dahi tek edindiğinin bu beceriler olduğunu söyleyemeyiz. Zira renkli görmeyle ilgili olgusal bir durum olmadığı müddetçe Mary renklere uyguladığı becerileri de edinemeyecektir; yani kırmızılık diye bir şey yoksa kırmızıyı tanıma, hayal etme ve kavramsal olarak ayırt etme de mümkün değildir. Başka bir deyişle, söz konusu becerilerin tezahürü kırmızıyla tanışma deneyimine bağlıdır. Bu becerilerin kırmızı görme deneyiminin nasıl bir şey olduğunu açıkladığını söylemek yerine, kırmızı görme deneyiminin bilgisinin bu becerileri açıkladığını söylemek daha makuldür. İkinci yol, renkli görme deneyiminin sağladığı şeyin farklı türde bir bilgi, aşinalık bilgisi olduğunu söylemekten geçer: “Bir deneyimle aşına olmak ne enformasyona ne de yeteneklere sahip olmayı gerektirmez. Aşinalık, olgusal bilgiye veya bir şeyi yapma bilgisine indirgenemeyecek üçüncü bir bilgi kategorisi oluşturur.” (Conee, 2004: 197-9) “Aşinalık hipotezi” adı verilen bu yaklaşımın doğrusu, deneyimlerimizin bilgisinin deneyimin nesnesi ile doğrudan bir tanışıklığa dayandığı, tanımlayıcı olmadığı düşüncesidir. Aslında bu düşünce, qualianın tarif edilemezliği, doğrudan idrak edilebilirliği anlayışıyla örtüşür, dolayısıyla bilinçle ilgili epistemik argümanı da temeller. Ne var ki, ilk defa renkleri görme gibi yeni bir deneyim edindiğimizde bu deneyime dair bir enformasyona sahip olmuyorsak o takdirde kendimizde bilişsel yönden bir değişim olduğunu da söyleyemeyiz. Oysa yeni

deneyimlerle birlikte bilişsel kapasitemizde değişikliklere yol açtığımız tartışmasızdır. Örneğin tarihi bir yeri gezip gören bir kişi, o yerle ilgili çeşitli hatıralara sahip olacak ve bu hatıralar her daim kişinin bilişsel sistemi tarafından kullanılmaya hazır durumda olacaktır. Buna karşın o yeri sadece başkalarından dinledikleri ve okuduklarıyla bilen kişi böyle bir avantaja sahip olamayacaktır. Deneyimsel bilgi, önermesel türden bir bilgi olmayabilir, yine de deneyimin öncesi ve sonrası arasında (renksiz ve renkli görmek arasında olduğu gibi) enformasyonel bir fark vardır. Üçüncü yol ise yeni bilginin edinildiğini kabul etmekle birlikte edinilen bilginin yeni bir olgu hakkında olmadığını iddia etmektir. Örneğin, Paul Churchland (1989: 62), sadece renklerin fiziksel bilgisine sahip olan biri ile sadece renkli görüşü deneyimlemiş biri arasındaki farkın bilgilerin türü bakımından olduğunu, bilinen şey hakkında olmadığını belirtir. Buna göre, Mary siyah-beyaz oda içindeyken zaten kırmızı görme ile ilgili bilinebilecek her şeyi bilmektedir. Fakat bu bilgisi fiziksel kavramlara dayanmaktadır ve fiziksel kavramlar deneyiminin fenomenal karakterini (örneğin kırmızı qualesini) açık edemediğinden kırmızı rengi görmenin nasıl bir şey olduğunu bilememektedir. Bunun için onun fenomenal kavramlara ihtiyacı vardır ve fenomenal kavramlar ancak ilgili deneyimden geçmekle edinilir. Dolayısıyla Mary dışarı çıktığında yeni bir olgu öğrenmiş olmamakta, sadece eski olguyu yeni kavramlarla bilir hale gelmektedir (Papineau, 2007: 126-7). Bu üçüncü yol, yeni bilginin kazanıldığını onamakla diğerlerine göre daha kabul edilebilir durmaktadır. Ne var ki, kazanılan yeni bilgi sadece yeni kavramlara sahip olma anlamında düşünülmektedir. Hakkında bilgi edinilen olgu aynı olduğundan bu görüşte yeni bir şey öğrenildiğini de söyleyemeyiz. Oysa Mary, renksiz odadan renkli dünyaya adım attığında kendisi için bütünüyle yeni bir durumla karşılaşmaktadır. Şayet Mary, odadayken renklerle ilgili bilinebilecek her şeyi biliyorsa, o takdirde ondan yeni durumu şaşkınlıkla karşılaşmasını beklemeyiz. Fakat gerçek hayatta bu tip anlarda yaşanan heyecanı görmüş biri için bu pek olası değildir. Belki bilimsel açıdan yeni durumun konusu olan olgu (renklerin varlığı) eski olabilir fakat fenomenal açıdan Mary'nin yeni bir olgu hakkında bilgi edindiğine şüphe yoktur. Dolayısıyla Mary'nin içinde bulunduğu yeni durumu yeni bir olgunun öğrenilmesi olarak görmeyip sırf kavramsal bir değişim olarak düşünmek sorunu çözmemektedir. Kavramsal değişimin olgudaki değişimi yansıtmadığının ayrı bir argümanla gösterilmesi gerekmektedir. Böyle bir argüman sunulmadığından bu yolu seçmek için de bir nedenimiz kalmamaktadır. O halde bu yolları tatmin edici bulmayan biri bilgi argümanını nasıl savuşturacaktır? Mary'nin yeni bir olguya dayanan yeni bir bilgi edindiğini veya dünya hakkında yeni bir şey öğrendiğini fizikalizmi muhafaza ederek kabul etmek olanaklıdır. Buna göre, ikinci öncül doğrudur, reddedilmesi gereken birinci öncüdür. *Mary, renkli görüşle ilgili*

her şeyi bilmemektedir, çünkü siyah-beyaz odadaki fiziksel bilgisi eksiktir. Eş deyişle, Mary'nin odadan çıktığında kırmızının nasıl bir şey olduğunu deneyimleyerek öğrenmesi fiziksel olmayan olguların veya özelliklerin var olduğuna değil, renklerle ilgili sahip olduğu fiziksel bilginin yetersiz olduğuna işaret eder. Eksik olan fiziksel bilgi tam da bilimin nesnel araştırma metoduyla kavrayamadığı, özneliğin, renkleri deneyimlemenin nasıl mümkün olabildiğinin bilgisidir. Bilgi argümanı materyalizm/fizikalizm için epistemik bir problemin mevcut olduğunu ortaya koymak üzere ileri sürüldüğünde başarılı – ki bu durumda Nagel'in argümanından bir farkı olmayacaktır – mevcut epistemik zorluktan ontolojik bir sonuca ulaşmaya çalıştığında başarısızdır. Kısaca, deneyimlerin nasıl fiziksel olduklarını bilemememiz öyle olmadıklarının kanıtı olamaz.

2.2.3.2. Zombi Argümanı

Fizikalizmin doğruluğuna tehdit oluşturduğu düşünülen en önemli iki argümandan biri bilgi argümanı ise diğeri de zombi argümanıdır. Zombileri genellikle korku filmlerinden biliriz. Bu tür filmlerde gördüğümüz zombiler öldükten sonra bir şekilde tekrar hayata dönen varlıklardır. Fakat zihin felsefesinde adı geçen zombiler filmlerdekinden oldukça farklıdır. Film zombilerini hareket ve davranışlarından tanımak mümkünken felsefi zombiler fiziksel açıdan (yapısal ve davranışsal olarak) normal insanlarla birebir aynı olduklarından onları herhangi bir yolla insanlardan ayırmak mümkün değildir. Bununla birlikte, tanımı gereği felsefi zombi bilinçli deneyimden yoksundur; yani bir zombi olmak gibi bir şey yoktur. Öyle ki, normal bir insanla bir zombinin aynı aktiviteyi yürütürken beyinlerini tarasaydık beyinlerinin çalışmasında bir farklılık gözleyemezdik. Buna rağmen insan aktivite esnasında nitelikli deneyimlere sahip olurken zombi hiçbir şey hissetmiyor olurdu. Argümanın taraftarlarına göre, eğer böyle bir varlık olası ise o zaman fenomenal bilinç fiziksel özellikte değil, fizikselin bilgisiyle açıklanamayacak ve ona indirgenemeyecek özellikte olmalıdır. Bu da düalizmin doğru olduğu anlamına gelecektir. Benzeri bir sezginin Descartes'ın *cogito* argümanının da merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Hatırlarsak Descartes her şeyden şüphe edebileceğini fakat var olduğundan şüphe edemeyeceğini, çünkü şüphe etme düşünsel ediminin varlığını ispatlayacağını söylüyordu. Fakat var olduğunu ispatladığı şey neden bedeni değildi de benliği idi? Çünkü ona göre bedensiz var olmak olasıydı ve o bu olasılığı bedensiz var olabileceğini düşünebilmesinden veya hayal edebilmesinden çıkarıyordu. Aynı prensibin geçerli olduğu zombi argümanına göre de zombilerin varlığını düşünebiliyor oluşumuz onların olası olduğunu göstermektedir, dolayısıyla fizikalizm reddedilmelidir.

Zombi argümanının önde gelen savunucularından David Chalmers'ın sunumuyla argüman dört adımdan oluşmaktadır:

1. *Öncül*: Zombilerin varlığı düşünülebilirdir/hayal edilebilirdir.
 2. *Öncül*: Zombilerin varlığını düşünebiliyorsak/hayal edebiliyorsak varlıkları metafiziksel olarak olanaklı demektir.
 3. *Öncül*: Zombilerin varlığı metafiziksel olarak olanaklıdır.
- Sonuç*: Bilinç fiziksel değildir.

Chalmers'a göre (2010: 107), zombilerin düşünülebilirliği zombi fikri üzerine düşünmenin herhangi bir tutarsızlık veya çelişki yaratmadığı anlamında alınmalıdır. Bu fikrin bir uzantısı olarak fiziksel olarak yaşadığımız dünyayla birebir aynı olan fakat bilinç içermeyen bir dünyanın varlığı da yine zihnimize bir çelişki yaratmadığından düşünülebilirdir. Fakat zombilerin ve zombi dünyasının sadece düşünülebiliyor oluşu argümanın sağlamlığı için yeterli değildir. Düşünülebilirliğin olanaklılığı gerektirmesi şarttır. Chalmers'a göre, zombilerin varlığı belki ampirik açıdan olanaksız olabilir, fakat metafizik olanaklılık onların başka bir evrende var olmuş olabilecekleri düşüncesini dışlamaz. Bundan dolayı argümanın taraftarları zombinin metafizik imkânını zombi düşüncesinden çıkarmayı meşru görürler. Dolayısıyla argümanın birinci ve ikinci öncülü birbirinden farklı iddialar içeriyormuş gibi görünse de zombilerin varlığı hakkındaki olanaklılık gerçek bir olanaklılığa işaret etmediğinden aslında aynı iddiayı taşımaktadırlar. Örneğin, yarı insan yarı boğa biçimindeki mitolojik bir varlığı (minator) zihnimize hayal edebiliyor olmam böyle bir varlığın gerçekten olanaklı olduğunu göstermez. Ne var ki, içinde bulunduğumuz evrenden farklı biyolojik yasalara sahip başka bir evrende minatorun var olabileceğini olanaklı görebilirim. Bu durumda minatoru düşünebiliyor oluşum varlığının olanaklı olmasına yeterli olmakta, düşünce ve olanaklılık birbirine eşitlenmektedir. O halde zombi argümanı bağlamında metafizik olanaklılıktan kastın mantıksal olanaklılık olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, argüman, fiziksel açıdan son atomuna kadar insanlarla özdeş olup bilince sahip olmayan varlıkların mantıksal açıdan olanaklı olduğu bir dünyanın (zombi dünyasının) var olabileceğini ileri sürmektedir. Fakat vurgulamak gerekir ki, zombi dünyası herhangi bir dünya olmayacaktır. Zombi argümanının fizikalizmi reddetmeye götüren bir argüman olabilmesi için zombi dünyasının da gerçek dünya ile fiziksel bakımdan aynı olması gerekmektedir. Chalmers'ın (1996: 94) deyişiyle, "...fiziksel olarak bizimkiyle aynı fakat bilinçli deneyimler içermeyen bir dünya. Böyle bir dünyada herkes zombidir." Aksi takdirde argümanın bilincin fiziksel olmayan bir özellikte olduğunu kanıtlaması olanaksızdır. Çünkü fizikalistin savunduğu şey içinde yaşadığımız aktüel dünyada bilincin fiziksel özellikte bir

fenomen olduğudur. Bizimkinden farklı bir düzene ve yasalara sahip başka bir dünyada zombilerin var olup olamayacağı sorusu fizikalizmin doğruluğu açısından ilgisizdir. Dolayısıyla zombi argümanı, aynı fiziksel koşullar altında bilincin ortaya çıkmayabileceğini iddia ederek onun fiziksel olmayan bir özellikte olduğunu göstermelidir. “Eğer fiziksel olarak bizimkiyle aynı fakat bilinç içermeyen bir evren metafizik açıdan olanaklı ise, o takdirde bilinç, evrenimizin daha ileri, fiziksel olmayan bir bileşenidir.” (Chalmers, 2010: 107) O halde güncellenmiş haliyle sorumuz şöyledir: İçinde bulunduğumuz evrenle fiziksel olarak aynı olan bir evrende yine fiziksel olarak insanlarla aynı olan fakat bilince sahip olmayan varlıkların ortaya çıkması metafiziksel/mantıksal olarak olanaklı mıdır veya böylesi varlıklar düşünülebilir midir?

Bu haliyle zombi argümanına karşı getirilen cevapların en başında zombilerin olanaklılığının epifenomenalizmi gerektireceği yönündeki endişe gelmektedir. Eğer bizimkiyle aynı, hayali bir dünyada, bilinçten yoksun felsefi zombilerin var olması olanaklı ise, aktüel dünyada bilincin vuku bulan olaylar üzerinde herhangi bir etkisi yok demektir. Başka bir deyişle, bilinç olmadan da her şey aktüel dünyadaki haliyle gerçekleşiyorsa bilincin varlığının dünyaya bir katkısı yoktur, dolayısıyla gereksizdir⁵⁴. Buna göre, eğer bilinç nedensel önemi itibarıyla dünyanın zorunlu bir unsuru ise epifenomenalizm yanlıştır ve felsefi zombiler olanaklı değildir; yani bilincin varlığını göz ardı ederek insanla fiziksel açıdan özdeş bir varlık düşünemeyiz⁵⁵. Bundan dolayı öncelikli strateji fenomenal deneyimlerin epifenomenal olmadığını ileri sürmek olmuştur. Örneğin, John Perry (2001: 72-7), Chalmers’ın hayal ettiği gibi bir zombi dünyasının olanaklı olmadığını, çünkü bizim dünyamızda nedensel zincirde yer alan qualianın Chalmers’ın zombi dünyasında epifenomenal olacağını belirtir. Ona göre, qualianın epifenomenal olmadığı ise son derece açıktır:

Bir parça kızgın mangal kömürünü elime aldığımı düşünelim. Bu dünyada hissettiğim acıyı zombi dünyasında hissetmeyeceğimdir. Buna göre, belli türde anılar gibi o acı hissini neden olduğu şeyler ya gerçekleşmeyecektir ya da başka nedenlerden dolayı gerçekleşecektir. İki durumda da dünyamız zombi dünyasından farklı olacaktır (Perry, 2001: 74).

⁵⁴ Aslına bakılırsa, bilincin gereksizliği ve nedensel bakımdan etkisizliği birbirinden farklı şeylerdir. Eğer birtakım olayların aynı anda hem fiziksel hem de fiziksel olmayan etkenlerce belirlendiği (üstbelirlenim) kabul edilirse bilincin gereksiz olmakla birlikte nedensel olarak etkili olduğu savunulabilir. Böyle düşünüldüğünde bilincin epifenomenal olmayabileceği iddia edilebilirse de bu görüşte bilincin varlığı veya yokluğu dünyadaki olayların gelişimi açısından bir fark yaratmayacağından veya bunun için fiziksel neden yeterli olacağından bu sefer de bilinç nedensel olarak önemsiz olacaktır. Oysa esas mesele zaten bilincin elenmesinin dünyada olup bitenlerin seyrini değiştirmeyeceği düşüncesinin makul bulunmayışı ile ilgilidir (Bailey, 2006: 488).

⁵⁵ Epifenomenalizm zombi dünyasının olasılığını gerektirse de zombi olasılığının epifenomenalizmi gerektirmeyebileceği ileri sürülebilir (Kirk, 2005: 39). Bu ancak “fizikselin nedensel kapalılığı” ilkesi (fiziksel olayların sebebi fiziksel etkenlerdir) reddedilerek yapılabilir. Ne var ki, zombi argümanı bu ilkeyi varsaymadan formüle edilemez. Zira zombi argümanının ele aldığımız şekliyle amacı, fiziksel açıdan her şeyi sabit tutarak bilincin dünyadan koparılabilmesini, böylece bilincin fizikselin üstünde ve ötesinde olduğunu göstermektir.

Epifenomenalist acı hissinin kızgın kömürü bırakmamıza neden olduğunu düşünmekte yanıldığımızı, olaya neden olanın aslında fiziksel süreçler olduğunu söyleyebilir. Fakat Perry'nin vurgulamaya çalıştığı nokta, acı hissinin acının nasıl bir şey olduğu hakkındaki anıya neden olmak vasıtasıyla kesin bir şekilde nedensel bir rol oynadığıdır. Kızgın kömürü bırakmama neden olanın acı hissi olduğu konusunda yanılsam da acının nasıl bir şey olduğuna dair edindiğim anının bir daha kızgın kömürü elime almamam da etkili olmadığını söylemek, anılarım hakkında yanılamayacağımı düşündüğümde oldukça zordur. Perry'nin görüşü, fenomenal hislerin düşünme ve hatırlama gibi bilişsel edimlere nüfuz edebildiğinden veya onlarla iç içe geçebildiğinden bilinç söz konusu olduğunda fenomenal-fenomenal olmayan ayrımının kolaylıkla yapılamayacağını imler. Bu nokta, felsefi zombi fikrini modern versiyonuyla literatüre kazandıran Robert Kirk tarafından da vurgulanmıştır. Kirk (2005: 39), zombi argümanı savunucularının (zombicilerin) fenomenal bilincin kişinin diğer hiçbir özelliğini etkilemeden bir ceket gibi çıkarıp alabilecekleri bir özellik olduğunu varsaydıklarını (ceket hatası), dolayısıyla bu fenomenal bilinç anlayışının yanlış olduğu gösterildiği takdirde zombilerin de mümkün varlıklar olamayacağını gösterilmiş olacağını söyler. Kirk'ün argümanının detaylarına girmeden ileri sürdüğü temel fikri şöyle özetleyebiliriz: İnsanlar, bir şarap uzmanının şarabı tattığı anda yaptığı gibi deneyimlerinin nitelikleri hakkında düşünebilir, onlara dikkatini verebilir, onları karşılaştırabilirler ve bu edimler o niteliklere dair enformasyonun kavramsallaştırılması, hafızaya alınması ve tekrar geri çağırılması gibi bilişsel süreçler içerirler. Buna göre, deneyimlerimizle epistemik bir yakınlık ilişkisi içerisindeyizdir. “Bu yakın epistemik ilişki hem deneyimlerimize atıfta bulunmamızı ve onları rapor etmemizi garanti eder hem de onları bilmeye dair iddialarımızı gerekçelendirir.” (Kirk, 2005: 44) Niteliksel deneyimlerimizin fiziksel bilişsel süreçler üzerinde bir etkisi olmasaydı onlar hakkında düşünmemiz ve konuşmamız da mümkün olmazdı. Ne var ki, zombicilerin görüşünde fenomenal bilinç olayların nedensel işleyişinde hiçbir değişikliğe yol açmadan söküp atılabilecek epifenomenal özellikte bir şey olduğundan bilişsel süreçler üzerinde herhangi bir etkisi olamayacak, dolayısıyla sözünü ettiğimiz yakın epistemik ilişki kurulamayacaktır. Bu durumda her bir nöronuna kadar bizimle aynı olan zombinin benzer davranışları sergileyebilmesi için gereken epistemik ilişkiyi başka yollardan sağlaması, yani sözel bildirimlerinin ve diğer davranışlarının fenomenal deneyimlerden başka bir şey hakkında olması gerekecektir. Elbette zombi için böyle bir seçenek yoktur. Çünkü örneğin bizler acı hissettiğimizde hakkında konuştuğumuz şey acıyı ortaya çıkaran fizyolojik süreçler değil, acı hissinin kendisidir. O halde deneyimin rolü insan varlığı için elzem olduğundan ve bu rolü zombide yerine getirecek herhangi bir öge olamayacağından zombi düşüncesi

tutarsızdır, dolayısıyla zombiler olanaklı varlıklar değildir. Epifenomenalizm eleştirisi çerçevesinde zombi argümanı ile ilgili başka problemler de yok değildir (Bailey, 2006). Bununla birlikte, burada ele aldığımız kadarının zombi argümanının başarısızlığını göstermekte yeterli olduğunu düşünüyoruz. Zombi argümanının doğal felsefi sonucu olan epifenomenalizm, sezgilerimize fazlasıyla ters düşen savunulması o kadar güç bir görüştür ki argümanın başarılı olabilmesi beklenir bir şey değildir. Elbette tüm bilinçli deneyimlerimizin nedensel olarak etkili olduğunu söylemek istemiyoruz. Nitekim işlevselciliği eleştirimizde biz de birtakım fenomenal hislere nedensel bir rol tayin etmenin makul olmayacağını ifade ederek işlevselci açıklamanın bilinci tüm yönleriyle kuşatamayacağından söz etmiştik. Ne var ki, epifenomenalizmin iddiası bilinçli deneyimin nedensel olarak tamamen atıl olduğudur. Savunulması güç olan da havsalamızın almadığı bu aşırı tezdır.

2.2.4. Düalist Yaklaşımlar İçin Genel Bir Sorun: Zihinsel Nedensellik Problemi

2.2.4.1. Bilinç Davranışa Neden Olur Mu?

Epifenomenalizm hariç, düalist yaklaşımların tümünün üzerinde uzlaştıkları bir konu varsa o da zihnin veya zihinsel özelliklerin bedeni çeşitli yollarla etkileyebildikleridir. Problem, bilimin geldiği nokta itibarıyla fiziksel nedenselliğe bağlı kalarak evreni açıklamada önemli başarılar elde etmesi ve fizikselin alanını gittikçe artan bir şekilde genişletmesiyle zihinsel olarak görülen özelliklere nasıl yer açılacağı, bedenle ilişkisinin nasıl düşünüleceği ile ilgilidir. Öncelikle birbiriyle tamamen farklı mahiyette olan zihnin ve bedenin etkileşme ilkesini belirlemesi gerektiğinden tözcü düalizm için problem bir kat daha büyüktür. Özellik düalizmi ise bir yandan zihinsel özelliklerin nihayetinde fiziksel özelliklere dayandığını söyleyerek materyalist öğretiyeye bağlı kalmaya çalışsa da diğer yandan zihinsel özelliklere nedensel bir rol tanımak istemesiyle söz konusu problemle karşı karşıya gelmektedir. Bunun sebebi, maddenin hem fiziksel hem de zihinsel özelliklere sahip olduğunun kabulü değildir. Çünkü örneğin, fiziksel ve zihinsel olayların birbirleriyle nedensel bir ilişkiye girmeden uyum içinde olabileceklerini söyleyen *paralelizm* gibi bir felsefi seçenek masada durmaktadır. Ne var ki, özellik düalistleri, fizikselin zihinsel belirlendiği gibi, zihinsel de fiziksel belirlendiğini söylemek istemektedirler. Zihin felsefesinde bunun teorik olarak mümkün olamayacağını en ısrarlı ve etkili bir şekilde dile getirenlerin başında Jaegwon Kim gelmektedir. Kim'in argümanını değerlendirmeye geçmeden önce bilinç-davranış ilişkisine ampirik bir bakışla yaklaşan önemli bir çalışmaya değinmemiz gerekmektedir.

Çalışmanın mimarı, sinirbilimci Benjamin Libet (1916-2007), 1980'lerin başında yaptığı bir dizi deneyle bilinçdışı beyin aktivitesinin istemli bir davranışın ortaya çıkmasında

bilinçli farkındalıktan daha önce geldiğini göstererek bilincin davranışı belirlemedeki etkisi hakkında süregelen felsefi tartışmalara farklı bir boyut kazandırdı. Libet'in deneylerinin sonuçlarına göre⁵⁶, kişi herhangi bir eylemi gerçekleştirmeden önce “hazır olma potansiyeli (*readiness potential*)” adı verilen, beynin o eylemi yerine getirecek olan motor bölgesindeki nöral aktivitesi, kişinin bilinçli eyleme iradesini göstermeden veya harekete geçme dürtüsünü hissetmeden yaklaşık 350 milisaniye daha erken ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, eylemin vuku bulması ve hazır olma potansiyeli arasında 550 milisaniyelik bir fark olduğundan kişi 100-200 milisaniyelik bir aralıkta eylemi bilinçli olarak kontrol etme imkânına sahiptir. Libet'e göre (1993: 529), bu sonuçlar göstermektedir ki “bilinçli iradi kontrol, iradi süreçleri başlatmak için değil de ya bilinçdışı bir şekilde başlatılmış sürecin nihai motor çıktısına olanak vermek ya da fiili motor etkinleştirmesine geçişi veto etmek yoluyla o iradi süreci seçme ve kontrol etme şeklinde işliyor olabilir.” Libet'in böyle yorumladığı deney sonuçları birçoklarınca özgür irade-belirlenimcilik tartışmasında ibrenin belirlenimcilik yönünde kayması gerektiğinin kanıtı olarak görülse de tartışmaları sonlandırıcı nitelikte değildir⁵⁷. Elbette bu büyük tartışma çalışmamızın sınırlarının dışındadır. Bununla birlikte, Libet'in deneyi karşımıza konumuzla doğrudan ilintili bir soru çıkarmaktadır. Deneyin sonuçları bilincin epifenomenal olduğunu gösterir mi? Libet'in yorumunu kabul ettiğimiz takdirde, yani bilincin en azından veto yetkisine sahip olduğunu düşünürsek nedensel bir görev üstlendiğini de kabul etmiş olacağız. Esas soru, deneyin sonuçlarını olabilecek en radikal şekilde yorumlayarak bilinçli iradenin bir yanılsama olduğunu kabul ettiğimizde, bu kabulün bilincin nedensel rolü hakkındaki düşüncelerimizi ne yönde değiştireceğidir. Bize göre, böyle bir sonuç en iyi ihtimalle bilincin kişinin davranışını belirleme konusunda etkisiz olduğunu gösterecektir. “Bilinç davranışa neden olur mu?” sorusu bilincin nedensel rolünü tayin etmek bakımından oldukça sınırlıdır. Zombi bahsinde de gördüğümüz üzere bilincin nedenselliği çeşitli şekillerde anlaşılabilir. Bir hayli zorlama bir şekilde, bilincimizin, edindiğimiz deneyimlerin, kendi yaşantımız üzerinde herhangi bir etkisi

⁵⁶ Deneyin detaylarının özet bir anlatımı için bk. Blackmore, 2004: 127-8.

⁵⁷ bk. Pockett vd, 2006. Her şeyden önce beynin bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik hazırlayıcı aktivitesinin durduk yere oluşmaya başlamadığının fark edilmesi gerekmektedir. İrade ediminin farkındalığının bilinçdışı süreçlerden sonra geliyor olması kişinin eylemi irade etmediğini göstermez. Kaldı ki, bizler önce bir eylemi irade edip sonra o eylemi gerçekleştiriyor değiliz. Örneğin, önce saate bakmayı irade edip sonra saate bakmıyoruz veya önce elimizi kaldırmayı irade edip sonra elimizi kaldırmıyoruz. Bundan dolayı, düşünüp taşınarak karar verdiğimiz durumlar dışındaki alışlageldik motor hareketlerimiz söz konusu olduğunda bilinçdışı beyin süreçleri ve bilinçli irade arasında zamansal bir çizgi çekme fikri şüphe götürür niteliktedir. Libet'in deneyi, deneklerin hazır olma potansiyelini belirlerken nesnel olabilse de hangi anda eyleme dürtüsünü hissettiklerini veya eylemeye karar verdiklerini belirlerken öznel raporlara dayandığından deneyin üzerine bina edildiği temel varsayımı, yani bir hareketin başlangıcının milisaniyelerle ölçülebilecek şekilde bilincinde olduğumuz belli bir ana tekabül ettiği, bilinçli deneyimin beyin süreçlerinden sonra geldiği düşüncesi sorgulanarak söz konusu şüpheyne zemin aranabilir. Deneyin sonuçlarına yönelik bu minvalde bir eleştiri için bk. Dennett, 2003: 227-42.

olmadığını düşünsek bile, başkalarının hayatları üzerinde etkisi olmadığını, onların davranışlarına yön vermediğini iddia edemeyiz. Örneğin, herhangi bir fiziksel sebeple acı hissettiğimizde, yaşadığımız acı deneyimi diğerlerinin dikkatini üzerimize çekmeye, onların yaşam rotasını bir an için de olsa değiştirmeye yetecektir. Dolayısıyla bilinçli iradenin yokluğundan kalkarak bilincin epifenomenal olduğu çıkarsaması yapılamaz.

2.2.4.2. Zihinsel Nedensellik Problemi

Zihinsel nedensellik problemi ve bilinç problemi kol kola gider. Zihinsel nedensellik probleminin halledilebilmesi için zihnin/bilincin fiziksel olarak indirgenebilir olması gerekir. Buna karşın birçoklarına göre fenomenal bilinç materyalist açıklamalara elvermeyen nitelikte olduğundan fiziksel olarak indirgenemezdir. Çağdaş düalist yaklaşımlar, bu sorunu, yani bilincin indirgenemezliği düşüncesiyle nedensel olarak etkin bir bilinç anlayışını buluşturma arzusunu tek hamlede gidermeye yönelik birer felsefi girişim olarak görülebilirler. Herhangi bir olayın başka bir olaya etkide bulunması olaylarda içerilen özellikler vasıtasıyla gerçekleştiğinden (örneğin suya bırakılan bir cismin ne kadar batacağını belirleyen cismin ve suyun yoğunluk özellikleri arasındaki farktır) problem daha çok özelliklerin nedenselliği şeklinde düşünülür. Çağdaş düalistlere göre, zihinsel olaylar nihayetinde fiziksel olaylar olduklarından zihinsel nedensellik problemi, indirgenemez zihinsel özelliklerin olayları ortaya çıkarmakta nedensel bakımdan nasıl ilintili olabileceğini (*causal relevance*) açıklama problemi olarak görülebilir (Dardis, 2008: 63). Örneğin, tatile çıkmayı düşünüyor olmam beynimdeki belli bir nörofizyolojik etkinliğe dayanıyorsa tatile çıkmaya karar vermemin veya tatile çıkmamın nedeni nasıl söz konusu etkinlik değil de tatile çıkma düşüncesi olabilir⁵⁸? Zihinsel nedensellik problemi, genellikle özellik düalizmi başlığı altında kısaca değindiğimiz üç fikir etrafında tartışılmaktadır. Bunlar: Zihinsel fizikseli *izlediği* fikri (*supervenience*), zihinsel fiziksel tarafından *gerçekleştirildiği* fikri (*realization*) ve zihinsel fizikselden *zuhur ettiği* fikridir (*emergence*) (Kim, 1998: 9).

Bu fikirlerden en önemlisi şüphesiz izleme fikridir. Nitekim göreceğimiz gibi gerek gerçekleştirme fikri gerekse zuhur etme fikri izleme fikrini gerektirirler. Donald Davidson'un kuralsız monizmi fiziksel olaylar ve zihinsel olaylar (özellikle önermesel tutumlar) arasında kurulabilecek herhangi bir yasal ilişkiyi reddetmiş buna karşın zihinsel fiziksele bağlılığını bildiren izleme fikrini dışlamamıştı. Buna göre, belki her bir inancımızın, arzumuzun veya korkumuzun beyin süreçleriyle nomolojik bir bağının olduğunu kabul edemeyiz ama iyi bir

⁵⁸ Şöyle de örnekleyebiliriz: Suyu atılan cismin batıp batmamasında rol oynayan özellikleri şekli veya sertliği değil, kütlesi ve hacmidir. Buna göre, zihinsel özellikler, bu olayda nedensel bir etkisi olmayan özellikler gibi vuku bulan olaylarla ilgisiz olabilir mi?

materyalist olacaksak hiç değilse duygularımızda ve düşüncelerimizdeki değişimlerin beynimizdeki fiziksel değişimlere dayandığını söylemeliyiz. İndirgemeci olmayan türden bir materyalizmi arayan birçok filozofun Davidson'un açık bıraktığı kapıdan içeri girmesini sağlayan işte bu mantalitedir. İzleme fikri, izleme ilişkilerinin türüne ve izleme kavramlarının içeriğine göre farklılık gösterse de (Stalnaker, 1996; McLaughlin, 1995) zihin felsefesinde bir tez olarak genellikle özellikler üzerinden formüle edilmektedir. Buna göre, izleme tezi şudur: Herhangi bir andaki bir x faktörünün Z zihinsel özelliğini ortaya çıkarması aynı anda bir F fiziksel özelliğini de ortaya çıkarması dolayısıyladır. Öyle ki, herhangi bir anda F özelliğine sahip olan bir şey o anda zorunlu olarak Z özelliğine de sahip olmalıdır (Kim, 2011)⁵⁹. Böyle ifade edildiğinde gerçekleştirme fikrinin neden izleme fikrini gerektirdiğini görebiliriz. İşlevselci yaklaşımın çoklu gerçekleştirilebilirlik anlayışının ürünü olan gerçekleştirme fikri, fizikalizmin karakteristik bir yönünü ifade eder. Ne türde olursa olsun tüm olgular, olaylar ve özellikler fizikseldir veya *fiziksel olarak gerçekleştirilebilirdir* (Shoemaker, 2007: 1). Buna göre, zihinsel özelliklerin fiziksel özellikler tarafından gerçekleştirildiğini söylediğimizde, fizikalist ontolojiye bağlı kalacak şekilde zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere dayandığını söylemiş oluyoruz. Başka bir deyişle, bir olayın Z özelliğine sahip olmasının F özelliğine sahip olmasına dayanması, Z 'nin F tarafından gerçekleştirilmesi sebebiyledir. Zuhur etme fikrine gelince, zuhur eden üst-seviye özelliklerin kendisinden zuhur ettikleri alt-seviye özelliklerle kurallı bir ilişki içinde olabilmesi için zuhur eden özelliklerin bazal özellikleri izlemesi, yani onlar tarafından belirleniyor olması gerekir. Buna göre, aynı bazal koşullar oluştuğunda yine aynı özellikler zorunlu olarak zuhur edecektir: "...gümüş-klorürün özellikleri gümüş ve klorürün özellikleri tarafından bütünüyle belirlenmiştir; şu anlamda ki, bu iki elementten belli oranlarda ve ilişkilerde bir bütün oluşturduğunuzda gümüş-klorürün karakteristik özelliklerine sahip bir şey elde edersiniz..." (Broad, 1925: 64) Eklemek gerekir ki, bazal özellikler veya alt-seviye bileşenler arasındaki ilişkilerden zuhur eden özelliklerin çıkarsanamayacağını zuhur etme fikri açısından elzem gören ontolojik veya güçlü zuhur etme anlayışının izleme fikriyle uyumlu olup olmadığı şüphelidir. Çünkü izleme fikrinin dayandığı temel prensip belli bazal koşullar ve ilişkiler oluştuğunda üst-seviye özelliklerin zorunlulukla ortaya çıkması veya belirimci görüşte zuhur etmesidir. Ne var ki, ontolojik zuhur etmenin *çıkarsanamazlık* ilkesi söz konusu zorunluluğun önünü kesmekte gibidir⁶⁰. Yine de en

⁵⁹ Zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler arasındaki izleme ilişkisi, "seviye" nosyonunu kullanarak da ifade edilebilir. Buna göre, dünyayı katmanlı bir hiyerarşik yapı içerisinde seviyelere bölen bir metafizikte üst-seviye zihinsel özelliklerin alt-seviye fiziksel özellikleri izlediğini (mereolojik izleme) söylememiz gerekecektir.

⁶⁰ Kim, bu problemi ontolojik zuhur etme düşüncesinin tutarsızlığına bağlamaktadır. Çünkü Broad gibi ontolojik zuhur etme yanlısı düşünürler anlayışlarında izleme fikrine açıkça yer vermektedirler. Detaylı bilgi için bk. Kim, 2010: 85-104.

azından çıkarsanamazlık ilkesini zuhur etme fikrinin koşulu olarak görmeyen epistemolojik veya zayıf zuhur etme anlayışının izleme fikriyle bağdaşır olduğunu söyleyebiliriz⁶¹.

İzleme tezi, Kim'in zihinsel nedensellik karşıtı argümanının fizikalizmin her türünü (indirgemeci ve indirgemeci olmayan) kapsadığı iddiasının temel dayanağıdır. Zira Kim'e göre (2005: 13) bu tez "asgari fizikalizm"i tanımlamaktadır; yani izleme fikrinin kabulü tüm fizikalist pozisyonların asgari olarak paylaştıkları bir ortak payda oluşturur. Bununla birlikte, argümanın işlemesi için izleme tezinin yanında üç temel prensibe (veya öncüle) daha ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi, *fiziksel alanın kapalılığı* ilkesidir. Fiziksel etkiler fiziksel nedenler tarafından belirlenir. Eş deyişle, fiziksel nedenler fiziksel etkileri açıklamak için yeterlidir. David Papineau (2001), *Rise of Physicalism* (Fizikalizmin Yükselişi) adlı iyi bilinen felsefi-tarihsel incelemesinde fizikalizmin Batı felsefesinde baskın bir görüş haline gelmesini bu ilkenin 1850'ler ve 1950'ler arasında yavaşça kendini kabul ettirmesine bağlar. Özetle, fizik biliminde enerjinin korunumu yasasının enerjinin hangi güçlerce korunduğu sorusuna cevap veremediğinden özel birtakım güçleri (zihinsel veya yaşamsal) dışlayamamasına karşın, ilkin fiziksel evrendeki tüm diğer görünüşte özel güçlerin (örneğin sürtünme gibi) bazı temel korunumlu güçlere (örneğin yerçekimi gibi) indirgenmesi daha sonra da detaylı fizyolojik araştırmanın zihinsel veya yaşamsal sözde özel güçlere dair bir kanıt bulamaması fiziksel alanın nedensel olarak kapalı olduğu düşüncesini iyiden iyiye yerleştirmiştir. Dikkat edilmelidir ki bu ilke fiziksel olmayan şeylerin varlığı ve nedensel etkinlikleri hakkında bir şey söylemez, sadece böyle şeyler varsa bile fiziksel alanla etkileşime giremeyeceğini söyler. Başka bir deyişle, fiziksel olayların fiziksel olmayan nedenleri olabileceği ihtimali bu ilkeyle dışlanamaz. Bunun için başka bir ilkeye başvurulur. *Nedensel dışlama* olarak bilinen bu ikinci ilkeye göre, eğer bir a olayının t anında ortaya çıkması için yeterli bir b nedeni varsa, o t anında b'den ayrı herhangi bir olay a'nın nedeni olamaz (Kim, 2005: 17). Nedensel dışlama ilkesi bu haliyle nedenlerin doğası hakkında sessizdir; yani ilkenin dışladığı neden fiziksel de olabilir zihinsel de. Ne var ki, üçüncü ilke, yani *özellik düalizmi* zihin-beden izleme teziyle düşünüldüğünde yeterli sebebin fiziksel olduğunu imler. Buna göre, Kim'in izleme/dışlama argümanı şöyledir: Bir zihinsel olayın (a) Z zihinsel özelliği vasıtasıyla bir başka zihinsel olayın (b) Z* zihinsel özelliğini ortaya çıkarmasına neden olduğunu farz edelim; yani a'nın Z'ye sahip olması b'nin Z*'ye sahip olmasına neden olmaktadır. Bu durum fiziksel alanın kapalılığı ilkesi ile tutarlıdır. Ancak izleme tezine göre, Z* zihinsel özelliğinin ortaya çıkması

⁶¹ Bazı çağdaş belirimci yaklaşımlarda izleme fikrinin farklı seviyedeki fenomenler arasındaki ilişkiyi açıklamak için uygun olmadığı (Humphreys, 2008) veya bu ilişkinin izleme şeklinde değil de nedensel ve artzamanlı olarak düşünülmesi gerektiği (O'Connor ve Wong, 2005) ileri sürülerek zuhur etme anlayışının izleme tezinin reddiyle birlikte savunulduğunu görmek mümkündür. Bununla birlikte, basitçe fiziksel bir değişiklik olmadan zihinsel bir değişiklik olamayacağını bildiren izleme fikrinin terk edilerek nasıl fizikalist kalınabileceği de çok açık değildir.

Z^* 'nin izlediği fiziksel özelliklerden birinin (F^*) ortaya çıkması sebebiyledir. F^* 'nin ortaya çıkması Z^* 'nin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır, çünkü Z^* , F^* 'ye (onun tarafından gerçekleştirildiğinden veya ondan zuhur ettiğinden) bağlıdır. İşte burada nedensel dışlama ilkesi devreye girmektedir: Z^* 'nin ortaya çıkmasına ya Z neden olmuştur ya da F^* ? İzleme tezi, Z^* 'nin ortaya çıkmasını F^* 'nin ortaya çıkmasına bağlıyorsa Z 'nin hangi anlamda Z^* 'ye neden olduğunu söyleyeceğiz? Öyle görünüyor ki, Z , F^* 'ye neden olmak yoluyla Z^* 'ye neden olmaktadır. Fakat yine izleme tezi uyarınca Z 'nin de izlediği bir fiziksel özelliğin (F) olduğunu söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla F , F^* 'ye neden olmuş olabilir. O halde iki iddia ile karşı karşıyayız: Z , F^* 'ye neden olmuştur ve F , F^* 'ye neden olmuştur. Bir üstbelirlenim (overdetermination) vakası olarak aynı anda hem Z 'nin hem de F 'nin F^* 'ye neden olması nedensel dışlama ilkesi gereğince olası olmadığından ya Z ya da F , F^* 'nin nedeni olmaktan dışlanmalıdır. F dışlandığı takdirde fiziksel bir olayın yine fiziksel bir nedeni olması gerektiğini bildiren fiziksel alanın kapalılığı ilkesi çiğnenmiş olduğundan dışlanması gereken Z 'dir. Son tahlilde ortaya çıkan tablo, Z 'nin izlediği F 'nin, Z^* 'nin izlediği F^* 'nin nedeni olduğu şeklindedir. Kim'e göre, bu argüman göstermektedir ki, fiziksel alanın kapalılığı, nedensel dışlanma, zihinsel fizikseli izlemesi ve özellik düalizmi kabul edilirse zihinsel nedensellik problemi kaçınılmazdır (Kim, 2005: 19-22)⁶². Bu sonuç şöyle ifade edilebilir:

1. *Öncül*: Fiziksel olayların fiziksel nedenleri vardır.
2. *Öncül*: Bazı fiziksel olaylar fiziksel özelliklere ve fiziksel özelliklere indirgenemeyen zihinsel özelliklere sahiptirler.
3. *Öncül*: Zihinsel özellikler fiziksel özellikleri izlerler. (Fiziksel özelliklerde bir değişim olmadan zihinsel özelliklerde değişim olamaz.)
4. *Öncül*: A olayı B olayına neden olmakta yeterli ise, B'nin nedeni A'nın dışında (ondan ayrı) başka bir şey değildir.

Sonuç: Zihinsel özellikler nedensel olarak etkisizdir.

Kim'in düalistleri sıkıştırmak istediği köşeden çıkmanın bir yolu var mıdır? Elbette onlar için en kestirme yol, argümanın sağlamlığını kabul edip zihinsel özelliklerin epifenomenal olduğunu itiraf etmek olacaktır. Argüman hiçbir şekilde zihinsel olguların, olayların veya özelliklerin var olmadığını ispatlamamaktadır. Dolayısıyla sonucu kabul ederek düalist kalmak mümkündür. Fakat çoğu düalist için zihinsel fenomenlerin nedensel etkisizliğini kabul etmek onların var olmadığını onamakla aynı şey olduğundan bu seçenek en başından reddedilmelidir. Kaldı ki, zaten bu filozofların özellik düalizmine/indirgemeci

⁶² Kim, argümanını daha önce de farklı kaynaklarda ortaya koymuştur (bk. Kim, 1993: 237-64, 336-57; 1998: 38-47). Ayrıca argümanın alternatif bir sunumu için O'Connor ve Churchill, 2010: 46-9'a bakılabilir.

olmayan fizikalizme yönelmelerinin sebebi de fizikalist bir ontoloji içerisinde zihinsel özelliklerin/olayların nedensel etkinliğine yer açabilmektir. Buna göre, çağdaş düalistlerin argümanı savuşturmak üzere kullandıkları temelde üç strateji vardır. Bunlardan birincisi, karşıolgusal (*counterfactual*) düşünme yoluyla nedensel dışlama ilkesinin yarattığı sorunun üstesinden gelmeye çalışmaktır. Kim'in argümanı üretici bir nedensellik anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışta nedenler etkilere yol açar, onların ortaya çıkmasını sağlarlar. Argüman, zihinsel bir olayın başka bir zihinsel olayı meydana getirdiğini varsaymaktadır. Oysa nedensellik daha ince bir tarzda, *karşıolgusal bağımlılık* şeklinde de düşünülebilir. Karşıolgusal anlayışta nedenler fark yaratan etkenler olarak düşünülür; yani neden olmasaydı, etki de ortaya çıkmazdı (Kutach, 2014: 13). Örneğin, “kontağın çevrilmesi arabanın çalışmasını sağladı” diyebileceğimiz gibi, “kontakt çevrilmeseydi araba çalışmayacaktı” da diyebiliriz. Bazı filozoflar bu yolla zihinsel özelliklerin dışlanmasını engelleyebileceklerini düşünmüşlerdir (Yablo, 1992; Baker, 1993; Burge, 1993; Horgan, 1997; Loewer, 2002). Örneğin, tatile çıkmamın bana iyi gelebileceğine dair düşüncemin tatile çıkmaya karar vermeme ve bu kararımın da bir otel rezervasyonu yaptırmama neden olduğunu düşünelim. Kim'in görüşünde düşüncenin karar vermeye, karar vermenin de sözel davranışa neden olması olanaksızdır. Gerçekten olup biten, düşüncenin izlediği nörofizyolojik olayların karar vermenin izlediği nörofizyolojik olaylara onların da fiziksel davranışa neden olmasıdır. Karşıolgusal nedensellik anlayışına göreyse, tatile çıkmanın bana iyi geleceğini düşünmemiş olsaydım, tatile çıkmaya karar vermeyecek ve rezervasyon yaptırmayacaktım. Değişen nedir? Şudur: Tatile çıkma düşüncesine sahip olmasaydım, beynimde tatile çıkmaya karar vermeme neden olan fizyolojik olaylar gerçekleşmeyecekti, dolayısıyla rezervasyon da yaptırmayacaktım. Yani bu yaklaşımı benimseyenlere göre, aşağıdan yukarıya (fizikselden zihinsel) bir belirleme olmadığı gibi yukarıdan aşağıya (zihinselden fiziksele) bir belirleme de yoktur. İleri sürülen iddia, tatile çıkma düşüncesinin olayların gidişatını değiştirebildiğinden farklılık yarattığı, dolayısıyla nedensel açıdan ilintili olduğudur. Ne var ki, nedenselliğin karşıolgusal analizinin karşılaştığı çetin güçlükler bir yana (Hall, 2004) bu yaklaşım kanıtlamak istenen şeyi baştan varsaymaktadır. Öğrenmek istediğimiz şey, belli ilkeler çerçevesinde zihinsel özelliklerin nasıl etkili olabileceğidir. Söylenense, zihinsel özelliklerin etkili olduğu, etkili olmadığı takdirde birtakım olayların ortaya çıkmayacağıdır. Fakat bu bir açıklama değil, zihinsel nedenselliğe olan inancın bir ikrarıdır. Nitekim bir epifenomenalist de karşıolgusal nedenselliği duruma uygulayarak şöyle söyleyebilir: Beynimde tatile çıkma düşüncesini doğuran fizyolojik olaylar gerçekleşmemiş olsaydı tatile çıkmayı düşünmeyecek, tatile çıkmaya karar vermeyecek ve rezervasyon yaptırmayacaktım.

O halde sadece zihinsel ve fiziksel olaylar arasında kaşıolgusal bağımlılık ilişkisi olduğunu belirtmek yeterli değildir, zihinsel nedensellik problemi tam da bu ilişkinin nasıl doğru olabileceği hakkındadır. Birinci strateji kendi başına fazla ümit vermese de kaşıolgusal nedenselliğin *üstbelirlenim* nosyonu ile birlikte ele alındığı ikinci bir stratejinin daha başarılı olacağı düşünülmüştür. Nedensel dışlama ilkesinin argümanında iş yapabilmesinin koşullarından biri fiziksel ve zihinsel özelliklerin aynı olayın ortak nedeni olamayacağını, yani üst seviye özelliklerle bazal özellikler arasında hakiki bir üstbelirlenimin söz konusu olamayacağını varsayılmıştır. O halde üstbelirlenimin neden bu durumda olanaklı olmadığını sorabiliriz. Öncelikle bir üstbelirlenimi hakiki yapan şey nedir? Kim'e göre (2011) birden fazla neden bir olayı aynı anda ortaya çıkarmakta kendi başlarına yeterliyseler o üstbelirlenim hakikidir. Örneğin, bir kısa devrenin ve bir yıldırımın aynı anda bir yerde yangına sebep olduğunu (rasgele üstbelirlenim) veya bir kimsenin idam mangası tarafından tam kalbinden kurşunlanarak öldürüldüğünü (düzenli üstbelirlenim) düşünelim. Bu olaylarda nedenlerden biri (birinci olayda kısa devre veya yıldırım, ikinci olayda kurşunlardan biri) olmasa da olay (yangın veya ölüm) ortaya çıkacaktır. Yani olayları belirleyen nedenlerin gerçek birer nedensel rolü vardır⁶³. Peki, aynı şey neden zihinsel nedensellik için de geçerli olmasın? Neden tatile çıkma düşüncem, nörofizyolojik olaylarla eş zamanlı bir şekilde tatile çıkma kararı vermemi gerektirmesin? Çünkü zihinsel-fiziksel arasındaki ilişki izleme fikri üzerinden yapılandırıldığından bu durumda birbirinden bağımsız iki nedenden bahsedemeyiz. Tatile çıkma düşüncesi bazal koşullara bağlı olduğundan karar verme olayının ortaya çıkması uygun nörofizyolojik olayları gerektirir. Bu olayların varlığında ise zihinsel özelliklerin nedensel rolü boşa çıkar. Buna göre, üstbelirlenim nosyonundan hareket eden stratejinin Kim'in argümanına karşı koyabilmesi için ya *düzenli bağlı nedensel üstbelirlenimin* olanaklı olduğunu göstermesi gerekecek⁶⁴ ya da zihinsel ve fiziksel özelliklerin aynı etkiyi ortaya çıkarmasının bir üstbelirlenim vakası olmadığını ileri sürecektir (Won, 2014: 207). Birinci seçenekle ilgili, örneğin beyzbol topu ile topu oluşturan atomların bir camı kırmasında olduğu gibi (camın kırılması aynı anda hem topa hem de atomlara bağlıdır) üstbelirlenimin sıradan bir olgu olduğuna işaret edilerek top ve atomları arasındaki makro-mikro ilişkisi zihinsel ve fiziksel özellikler arasındaki izleme ilişkisine benzetilmiştir (Sider, 2003: 3-4). Ne var ki, zihinsel özellikler fiziksel özelliklere indirgenemezken, beyzbol topu, topu oluşturan atomlara

⁶³ Elbette hem bu örneklerde belirtilen olayların birer hakiki üstbelirlenim vakası olmadıkları hem de genel anlamda hakiki üstbelirlenimin mümkün olmadığı ileri sürülerek daha baştan argüman sonlandırılmaya çalışılabilir. Bu olası hamleyi bir kenara bırakarak bu haliyle argümanın başarılı olma ihtimalini görmek için hakiki üstbelirlenimin olanaklı olduğunu varsayıyoruz.

⁶⁴ Zihinsel-fiziksel üstbelirlenim sürekli bir şekilde gerçekleşeceğinden kısa devre-yıldırım örneğinde olduğu gibi rasgele değil, idam mangası örneğinde olduğu gibi düzenli olmalıdır.

indirgenebilir. Dolayısıyla bu tür benzetmeler bağlı nedensel üstbelirlenime örnek oluşturmaz. İndirgemeci olmayan fizikalizmin/özellik düalizminin zihin/beden, bilinç/beyin arasında kurmaya çalıştığı bağıllık ilişkisinin eşsiz niteliği doğada aynı etkinin iki ayrı nedenle sistematik bir şekilde ortaya çıkarıldığı benzeri üstbelirleme durumlarının varlığını ispatlayacak ampirik deliller bulmayı inanılması güç kılmaktadır. (Papineau, 2002: 27-8; Campbell, 2008: 37). Bazılarıysa, Kim'in meydan okumasını kabul edip zihinsel/fiziksel üstbelirlenim seçeneğine razı olmakta bir sakınca görmemektedirler (Crisp ve Warfield, 2001; Loewer, 2007; Walter, 2008; Carey, 2011; Lim, 2013; Roche, 2014). Fakat onlar üstbelirlenimin nasıl olanaklı olabileceğini açıklamak yerine, Kim'in neden olanaklı olamayacağını açıklayamadığını ileri sürerek ispat yükünü üzerlerinden atmaktadırlar. Her ne kadar Kim son kitabında (2005) konuyla ilgili daha önce söylediklerini detaylandıran ve genişleten açıklamalarda bulunsa da bize göre Kim'in ana argümanı problemi yeterince açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Eğer zihinsel-fiziksel durumundakine benzer bir üstbelirlenim durumu örneklenemiyorsa zihinsel-fiziksel durumunun hakiki bir üstbelirlenim olmadığını düşünmekte yeterli gerekçeye sahibiz demektir. Yok eğer söz konusu üstbelirlenim sadece zihinsel-fiziksel durumuna özelse, neden öyle olduğunu gerekçelendirmek de bu tezi ileri sürenlere düşer. Bu zorluklardan ötürü kimilerine ikinci seçenek daha cazip gelebilmektedir. Bu seçenek, üstbelirlenimi karşılığusal bağımlılık nosyonuyla karakterize etmek yoluyla problemiden kurtulmayı amaçlamaktadır. Fikir özetle şudur: Bir olayın üstbelirlendiğini söyleyebilmemiz için o olayı ortaya çıkarmaya yeterli nedenlerden birinin yokluğunda (örneğin kısa devrenin veya mermilerden birinin yokluğunda) diğer neden dolayısıyla olay (yangın veya ölüm) yine de gerçekleşmelidir. Buna göre, karşılığusal karakterizasyonun doğruluğunun üstbelirlenim için zorunlu olduğu kabul edilirse ve zihinsel-fiziksel karşılığusallarının bu zorunluluğa uymadığı ortaya konursa zihinsel nedenselliğin üstbelirlenim içermediği gösterilmiş olacaktır (Bennett, 2003; 2008). Farz edelim, söz konusu üstbelirlenim kriteri geçerli olsun ve izleme ilişkisi dolayısıyla zihinsel-fiziksel karşılığusallarının diğer örneklerdeki karşılığusallardan doğası itibarıyla farklı olduğundan bu kriteri karşılamadığı kabul edilsin. Sorunumuz hallolmuş olur mu? Elbette hayır. Çünkü sorunun hallolması, zihinsel ve fiziksel özellikler arasındaki yakın ontolojik bağın zihinsel-fiziksel karşılığusallarının üstbelirlenim şartlarını yerine getirmesine engel olduğuna işaret etmekle değil, *neden engel olduğunu açıklamakla* mümkündür. Kim'in argümanı da zaten zihinsel-fiziksel durumunun bir üstbelirlenim vakası olamayacağını bildirmektedir. Bu noktanın tasdiikiyle birlikte fiziksel kapalılık ve nedensel dışlama ilkeleri de kabul edilince zihinsel neden epifenomenal olmaktadır. Buna göre, bu stratejiyi benimseyenlerin argümanı

çürütebilmesi için zihinsel nedenin nasıl etkili olabileceğine ilişkin bir açıklama vermeleri gerekmektedir. Ancak bu tip bir açıklama verilebilmiş değildir. Üçüncü ve son strateji, izleme/dışlama argümanının sadece zihinsel nedenselliği değil, diğer alanlara da genelleştirilebilir oluşu dolayısıyla tüm makro seviye nedensellikleri dışlayabileceğine yönelik endişeden hareket eder. Bu endişeyi dile getirenlere göre, şayet zihinsel özellikler izleme/dışlama argümanı temelinde nedensel güçlerinden soyulacak olursa, kendilerini oluşturan fiziksel altyapı ile alt seviye-üst seviye/mikro-makro ilişkisi içerisinde olan biyolojik, kimyasal, jeolojik, vb. diğer özelliklerin de epifenomenal olma tehlikesiyle karşı karşıya gelinecek, Block'un deyişiyle (2003: 138) “ne zihinsel nedensellik, ne fizyolojik nedensellik, ne moleküler nedensellik, ne atomik nedensellik olmayacak fakat sadece en alt seviye fiziksel nedensellik” olacaktır (Van Gulick, 1992; Burge, 1993; Baker, 1993; Noordhof, 1999; Gillett, 2001; Bontly, 2002; Block, 2003). Hatta fiziğin en alt seviyesi diye bir şey yoksa nedensellik dahi olmayacaktır. “Genelleştirme argümanı” olarak da bilinen bu itiraza birkaç şekilde karşılık verilebilir. Birincisi, Kim'in de (2005: 53-4) haklı olarak vurguladığı gibi, eğer izleme/dışlama argümanı genelleştirilebilir ise, bu sonucun nihai yorumu argümanın reddi olmak zorunda değildir. Argümanın doğurduğu bu istenmeyen sonuç, pekâlâ genel bir felsefi probleme işaret ediyor da olabilir. Kimyasal nedensellik, biyolojik nedensellik ve diğer nedensellik türleri hakkında, üst seviye kimyasal, biyolojik ve diğer özelliklerin temel seviye fiziksel özelliklerle ilişkisini aydınlatan net bir görüşe sahip olmayışımız da bu düşünceyi destekler niteliktedir. Kaldı ki, böyle bir görüşe sahip olsaydık bile, görüşümüzün zihinsel nedenselliğin nasıl işlediğini açıklayacağından da emin olamazdık. Bu birinci cevapla bağlantılı ikinci bir cevap da şöyle olabilir: Zihinsel özelliklerin varlığını, bilimlerin nesnel olarak inceleyebildiği kimyasal, biyolojik, vb. özelliklerin var olduğunu bildiğimiz şekilde bilmiyoruz fakat sadece varsayıyoruz. Evet, psikoloji gibi bir bilime sahibiz, ancak psikolojik araştırma, bu tür özelliklerin ontolojisiyle ilgilenmez. Dolayısıyla zihinsel ve fiziksel özellikler arasındaki nedensellik ilişkisinin, örneğin kimyasal ve fiziksel özellikler arasındaki nedensellik ilişkisine benzetilmesi daha baştan problemlidir. Üçüncüsü, genelleştirme argümanı, en üstte sosyal bilimlerin en altta ise fizik biliminin yer aldığı, fenomenlerin ve özelliklerin belli seviyelere ayrıldığı hiyerarşik dünya görüşünü gerçekliğin doğru bir metafizik resmi olarak almaktadır. Ne var ki, bu görüşün gerçeğe ne kadar uygun olduğu tartışmalıdır (Heil, 2003: 17-38). İzleme fikri böyle bir katmanlı gerçeklik anlayışı içerisinde ifadesini bulabilse de onun geçerliliği bu anlayışın doğruluğuna dayanmaz. Bundan dolayı, söz konusu metafizik model temelinde izleme/dışlama argümanına saldırmak çok doğru bir strateji sayılmaz. Dördüncüsü ve en önemlisi, genelleştirme yaklaşımı

izleme/dışlama argümanının felsefi sonucunu gerektiği gibi kavrayamamaktadır. “Argümanın esas amacı... zihinselliğin epifenomenal olduğunu veya zihinsel-nedensel ilişkilerin fiziksel-nedensel ilişkiler tarafından elendiğini göstermek değildir; daha çok ‘ya indirgeme ya nedensel etkisizlik’ [seçeneklerinin] mevcudiyetini göstermektir.” (Kim, 2005: 54) Buna göre, argüman, biyolojik nedenselliğin, kimyasal nedenselliğin, vd. makro nedenselliklerin var olmadığını imlememekte, sadece biyolojik özelliklerin kimyasal/fiziksel özelliklere, kimyasal özelliklerin de fiziksel özelliklere indirgenebileceğini bildirmektedir. Beyzbol topu örneğine dönecek olursak, topun kendisini oluşturan atomlara ve parçacıklara indirgenebiliyor oluşu, top belli bir hızda bir cama çarptığında camın kırılmasına neden olanın atomlar ve parçacıklar olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü kendi başlarına atomlar ve parçacıklar camın kırılmasını sağlayacak nedensel güce sahip değildirler. Topun makro düzeydeki nedensel gücünün mikro düzeydeki atomik özellikler tarafından belirlendiği söylenebilse de bu durum makro nedenselliğin var olmadığına yorulamaz. Aksine, argüman, makro nedenselliğin varlığını makro özelliklerin mikro özellikler tarafından belirlenebiliyor oluşuna, makro nedenselliğin mikro düzeydeki nedensel ilişkilerce oluşturuluyor oluşuna, eş deyişle, makro özelliklerin mikro özelliklere indirgenebilir oluşuna bağlamaktadır. Buna göre, zihinsel nedensellik de zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenebiliyor olmasını gerektirmektedir. Böyle düşünüldüğünde zihinsel ve fiziksel özelliklerin yer aldığı çift yönlü (dikey ve yatay) bir nedensel ilişkinin yerine, fiziksel özelliklerin gerçekleştirdiği fiziksel olaylardan ibaret tek yönlü (yatay) bir nedensel silsile geçirilmiş olacak ve problem ortadan kalkacaktır. Ancak bu çözüm indirgemeci materyalizmin/fizikalizmin doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim materyalizmin de zihinsel nedensellik problemi kadar zorlu bir başka problem olan qualia problemiyle boğuşması gerektiğini görmüştük. Materyalizm için qualia problemi neyse düalizm için de zihinsel nedensellik problemi odur. Elbette izleme/dışlama argümanına yöneltilen tüm eleştirileri burada tek tek ele alma imkânımız yoktur. Fakat en fazla eleştiri getirilen noktaları dikkate aldığımızda bunların argümanı çürütecek denli etkili olmadıklarını, argümanın en azından zihne/bilince yaklaşımda düalist seçeneklerin içine düştükleri zorluğu net bir şekilde gösterdiği ve böylece bize bütünüyle monist bir ontolojinin daha makul olduğu hususunda fazladan bir motivasyon sağladığı söylenebilir.

2.3. Sonuç

Bilinç problemine yaklaşımda son yıllarda alternatif arayışlarının arttığına tanıklık etmek de materyalizm ve düalizm hâlâ en çok taraftar bulan felsefi pozisyonlar olmaya devam etmektedir. Bu durum şaşırtıcı değildir. Çünkü hem bu iki geleneksel anlayışın dışında

onlardan belirgin biçimde ayrılan üçüncü bir görüş ortaya koymak zordur hem de her iki anlayışın kendilerine göre avantajları ve çekici yanları vardır. Çekiciliğini bilimi arkasına almasına borçlu olan (indirgemeci) materyalizmin en önemli avantajı bilincin/zihnin nedenselliği ile ilgili bir sorun yaşamamasıdır. Zihinsel olaylar/özellikler/haller tamamen fizikseldir, dolayısıyla nedenselliği nasıl anlarsak anlayalım (enerji transferi, sürekli ardışıklık veya karşılığusal bağımlılık) bilimin güçlü bir şekilde desteklediği fiziksel kapalılık ilkesine riayet edildiğinden bilincin/zihnin etkinliği bu anlayış için bir problem teşkil etmez. Buna karşın materyalist felsefe, deneyimlerimizi, deneyimlerimizin hissettirdiklerini açıklamakta bir hayli zorlanmaktadır. Gördük ki, fenomenal hisleri, ne bir yanılsama olduğunu iddia ederek elemek ne de davranışa, herhangi bir işleve, kompütasyona veya temsile indirgemek yoluyla bir problem olmaktan çıkarmak mümkün değildir. Bu noktada bizi materyalizmin kayda değer doğrularından biriymiş gibi görünen, insan bilincinin nöral aktiviteden başka bir şey olmadığı görüşünü reddederek sezgilerimizin daha fazlasının var olduğuna işaret ettiğini ileri süren düalizm selamlar. Klasik veya çağdaş tüm çeşitlerinde düalizmin ana çıkış noktası beyinde süre giden olaylarla bu olaylara ne kadar bağlı görünürse görünsün bilinçli hallerin eş tutulamayacağıdır. Elbette materyalizm fenomenal hisleri çizdiği metafizik resmin içine yerleştiremeyecektir, çünkü onlar maddesel/fiziksel nitelikte değildirler. Beyin materyali ve müsebbibi olduğu bilinçli haller/zihinsel özellikler arasındaki yakınlığın anlaşılmasız doğası çokları için düalizmi cazip kılabilmektedir. Düalistler söz konusu anlaşılmasızlığı fiziksel ve zihinsel mahiyet bakımından farklı oluşuna yormakta ve böylelikle zihinsel nasıl fiziksel olabileceğine dair bir görüş belirtmekten muaf olmaktadır. Görünürdeki bu avantajın bedeli, içinden çıkılmazlığı yüzlerce yıllık tecrübeyle sabit olan zihinsel nedensellik problemidir. Çağdaş düalizm, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere bağımlı kalarak nedensel açıdan nasıl etkili olabileceği sorusuna pozitif bir cevap üretemezken, klasik düalizm, zihinsel etkinliğinin koşulu olan zihinsel-fiziksel etkileşmesinin ilkesini ortaya koyamadığından felsefi açıdan hiçbir zaman tatmin edici olamamaktadır. O halde, materyalizmin ve düalizmin bilinç probleminin üstesinden gelmeye çalıştıkları metafizik her iki durumda da bizleri çıkmaz bir sokağa götürmektedir. Bize göre, iki anlayışın karşılaştığı başlıca problemlerin (qualia ve zihinsel nedensellik) ortak bir sebebi vardır: Maddenin kendinde deneyime, hislere sahip olduğuna ihtimal vermemek. Düalizm bu ihtimali fenomenal deneyimi maddenin üstünde ve ötesinde konumlayarak dışlarken materyalizm mekanik dünya görüşüne uymadığından doğrudan reddetmektedir. Fakat bu ihtimali ciddiye alarak materyalizmden ve düalizmden gerçek anlamda ayrılabilen üçüncü bir yaklaşım daha vardır ki, her iki yaklaşımı da umutsuz bulan biri için yegâne alternatif olmak durumundadır.

Bu yaklaşım panpsişizm veya pandeneyimciliktir. Sonraki bölümde maddenin deneyimden yoksun olamayacağı teziyle karakterize olan pandeneyimci düşüncüyü ayrıntılı bir şekilde ele alacak ve panpsişizmin/pandeneyimciliğin bilinç problemi konusunda neden diğerlerine göre daha tercih edilir bir yaklaşım olduğunu göstermeye çalışacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİNE ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM: PANPSİİZM

3.1. Panpsişizm Nedir?

3.1.1. Panpsişizmin Tanımlanması

Panpsişizm (*panpsychism*) terimi, 16. yüzyılda İtalyan filozof Francesco Patrizi (1529-97) tarafından literatüre kazandırılmış, “pan (baştanbaşa, tümü)” ve “psike (zihin, ruh, can)” sözcüklerinin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş bir terimdir. Buna göre, etimolojiden hareket edildiğinde, panpsişizm, kabaca “her şeyin zihne veya zihin benzeri bir niteliğe sahip olduğu” görüşü olarak tanımlanabilir (Skrbina, 2005: 2). Fakat bu görüş “her şey” ve “zihin” sözcüklerinin tanım bağlamında barındırdıkları belirsizlik dolayısıyla pek açıklayıcı değildir. Örneğin, uzay-zamanın zihne sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir kara deliğin? İnsanların oluşturdukları sosyal örgütlerin veya partilerin? Şayet “şey” ile kastedilen sadece somut nesneler ise bir kayanın da zihni vardır diyebilir miyiz? Ayrıca kayanın zihni olduğunu kabul ettiğimizi varsayarsak söz konusu zihni nasıl anlamalıyız? Kayanın düşündüğünü, hissettiğini veya amaçladığını söyleyebilecek miyiz? Bu gibi belirsizliklerden ötürü daha özgül bir tanıma ihtiyaç vardır. Panpsişizmi çağdaş zihin felsefesinin dikkatine sunan filozoflardan biri olan Thomas Nagel (1979: 181) onu “yaşayan organizmaların parçası olsunlar veya olmasınlar evrenin basit fiziksel bileşenlerinin zihinsel özelliklere sahip olması” şeklinde tanımlıyor. Birinci tanıma kıyasla bir ilerleme olarak görülebilirse de bu tanımın da fazlasıyla özgül olduğu ileri sürülebilir. Öncelikle modern bilim evreni oluşturan şeylerin basit fiziksel bileşenlerden (parçacıklardan) ziyade alanlar olduğunu söylüyor: “Artık zamanın akışı ile uzayda hareket eden parçacıklardan değil, temel olayları uzay-zamanda gerçekleşen kuantum alanlarından bahsediyoruz.” (Rovelli, 2016: 101) Fakat “ne zaman ki bu alanları yakından inceliyoruz o zaman parçacıkları görüyoruz.” (Carroll, 2012) Elbette kuantum teorisinin bu keşfi parçacıkların gerçek olmadıkları şeklinde düşünülmemelidir. Netice itibarıyla bizler de dahil tüm görünür maddenin atomlardan, bu atomların da proton, nötron ve elektronlardan, yine proton ve nötronların da kuarklardan oluştuğunu biliyoruz. Dolayısıyla panpsişizmin insan bilincinin kaynağını araştırmasında temel parçacıklara bilinç atfetmesi anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, yapılan tanımlamanın insanın ve tüm maddenin en temelinde kuantum alanlarından mürekkep olduğuna, yani temel parçacıkların sanıldığı kadar temel olmadığı gerçeğine veya ihtimaline de duyarlı olması gerekmektedir. İkincisi, tanım, parçacıkların zihinsel özelliklere sahip olduğunu bildirmekle fiziksel-zihinsel ikiliğinin doğanın nihai birimlerinde mevcut olduğunu ilan etmekte ve böylece zihinsel nedensellik itirazına kapı

aramaktadır. Oysa panpsişizm, her şeyden önce bir meta-teori olarak görülmelidir (Skrbina, 2005: 2-3). Buna göre, panpsişizmi benimsemekle bilincin/zihninin nasıl anlaşılması gerektiği, bedenlerle olan ilişkisi hakkında bir teori ortaya koymuş olmuyoruz. Fakat bilinci açıklamaya yönelik ileri sürülecek herhangi bir pozitif teorisinin alacağı formu, oluşturulacağı çerçeveyi belirlemiş oluyoruz¹. Bir meta-teori olarak panpsişizm birçok bilinç teorisiyle uyumlu hale getirilebilir ve bu teorilerin panpsişist türleri (işlevselci panpsişizm, belirimci panpsişizm, indirgemeci panpsişizm, vb.) ortaya konabilir. Ancak böylesi bir kuramlaştırma panpsişizmin doğruluk değerini etkilemeyecek ikincil bir aşamadır. (Örneğin, belirimci panpsişizm yanlış olsa da panpsişizm doğru olabilir.) Bundan dolayı tanımımızın panpsişizmin söz konusu meta-teorik karakterini yansıtmaması ileri itirazlara meydan verilmemesi açısından önemlidir. Son olarak panpsişizmin tanıtılmasında ve geliştirilmesinde yaptığı katkıyla öne çıkan William Seager (2009: 206), panpsişizmi, zihinselliğin *temel* ve *her yerde* olduğunu ileri süren bir görüş olarak alıyor ve ekliyor: “Zihinsellik, başka hiçbir şey aracılığıyla açıklanamayacağı ve başka hiçbir şeye indirgenemeyeceği anlamında temel ve... somut gerçekliğin her yönünün bir şekilde veya bir ölçüde zihinselliğe sahip olması anlamında her yerdedir.” Diğerlerine göre daha dengeli (ne fazla belirsiz ne de fazla özgül) bir tanımlama olarak öne çıkan Seager’ın açıklamasının ikinci kısmı (her yerdelik nosyonu) aslında birinci kısmın (temellik nosyonu) bir devamı, onun doğal bir sonucu niteliğindedir. Bilinç, epistemolojik ve ontolojik açıdan temeldir²; yani insan bilincinin olası bir açıklaması en ilkel haliyle bilinci temel almalı, eş deyişle, somut/fiziksel gerçekliğin “bir şekilde” veya “bir ölçüde” bilinci en baştan barındırdığı kabul edilmelidir. Seager’ın tanımı ve açıklamalarını dikkate alarak panpsişizmin bir çeşitlemesi, daha iyisi, bir türevi olan pandeneyimciliğe (*panexperientialism*) uyarlayacak olursak pandeneyimciliğin *somut gerçekliğin en temel düzeyde deneyimsellik içerdiği veya deneyimsel olduğu* fikriyle karakterize olan bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızda savunmak istediğimiz anlayış da aslında pandeneyimcidir. Pandeneyimcilik terimi Whiteheadci süreç filozofu David Ray Griffin

¹ Son kitabında Thomas Nagel da (2012: 62) bu noktanın farkında olduğunu göstermiştir: “[Panpsişizm] herhangi bir içeriğe sahip olmaksızın açıklamanın sadece formunu vermektedir ve bundan dolayı belirimci alternatife göre fazla bir ilerleme sağlamıyormuş gibi görünmektedir.” Daha sonra bir meta-teori olarak da panpsişizmin belirimciliğe göre bir ilerleme olarak görülmesi gerektiğini savunacağız.

² Epistemolojik bir nosyon olarak temellik kavramsal indirgemenin olanaksızlığından hareket ederken ontolojik bir nosyon olarak temellik ontolojik öncelliği koyutlar (Blamauer, 2011a: 8). Burada iki önemli noktaya dikkat çekmekte fayda var. Birincisi, panpsişizmin bilinci ontolojik olarak temel alması kavramsal indirgemenin olanaksızlığı düşüncesine değil radikal belirimciliğin (veya güçlü zuhur etmenin) olanaksızlığı düşüncesine dayanır. Buna göre, panpsişizmin tezi epistemolojik kaygılarla ileri sürülmüş değildir, fakat mantıksal sebeplerden hareket eder. İkincisi, panpsişizm insan bilincinin metafizik indirgenebilirliğini (makro deneyimlerin mikro deneyimlere dayandığını) onarken epistemolojik indirgenebilirliği konusunda sessizdir. Dolayısıyla bilincin epistemolojik ve ontolojik açıdan temelliği (metaforik olarak) – gerçekten temel olduklarını varsayarsak – uzay-zamanın ya da kuantum alanlarının temelliği gibi düşünülmemelidir.

tarafından uydurulmuştur (Griffin, 2007: 249). Griffin (2007: 59; 1998: 78), bilinçli deneyimi üst-seviye, gelişmiş bir tür deneyim olarak görüp bilinç ve deneyim arasında bir ayrım yaptığından pandeneyimcilik terimini panpsişizme tercih etmektedir³. Buna göre, bu iki terimin birbirinden ayrılmasının temel nedeni, insani (ve benzeri) tipte bilincin diğer daha alt-seviye bilinç formlarından farklılığını belirtmektir. Yoksa teorik olarak bir antite deneyimliyorsa, o antite olmak gibi bir şey var demektir ve bu da o antitenin bilinçli olduğu anlamına gelir. Öte yandan panpsişizmin hiçbir türü bilinçsiz deneyimin olanaklı olduğunu ileri süremez. Çünkü bu kabul panpsişizmin bilincin temelliği ve heryerdeliği teziyle çelişir. Dolayısıyla pandeneyimcilik ve panpsişizm arasındaki ayrım özünde sözeldir. Yine de hem “psike” sözcüğünün anlam çeşitliliğinin yaratması muhtemel kafa karışıklığından hem de panpsişizmin geleneksel kullanımının bilinçten çok zihinle alakalı oluşundan ötürü (bu iki kelime çoğu zaman birbirinin yerine kullanılabilse de) pandeneyimcilik terimi kendi anlayışımızı daha iyi bir şekilde yansıtabilecektir. Bununla birlikte, panpsişizm terimi daha alışlageldik olduğundan gerekli görülen yerler dışında ve tanımladığımız şekliyle anlaşılması kaydıyla bundan sonra o terimi kullanacağız.

Panpsişist yaklaşım için öncelikli motivasyon presokratik “hiçten hiçbir şey çıkmaz (*ex nihilo nihil fit*)” veya skolastik “nedende bulunmayan etkiye ortaya çıkmaz” prensiplerinin bilinç problemine uygulanmasından gelmektedir denilebilir. Evrimin insan bilinci gibi bir fenomeni ortaya çıkarabilmesi için bedeni/beyni oluşturan tüm hücreler, moleküller ve atomlar ne kadar zayıf ve önemsiz olurlarsa olsunlar deneyime sahip olmalıdırlar. Aynı şekilde atomları oluşturan parçacıkların ve bir çeşit titreşimi veya dalgalanması oldukları alanların, hatta bu alanların altında yatan henüz keşfedilmemiş daha temel bir gerçeklik varsa (sicimler veya başka bir şey) onun da yine deneyimsel bir doğaya sahip olduğunu söylememiz gerekmektedir. Mahsul insan bilinci ise tohumda onu ortaya çıkaracak bir şeyler potansiyel olarak var olmalıdır. Doğası itibarıyla deneyimsel olmayandan deneyimin zuhur etmesini beklemek uzamsal olmayandan uzamın veya soyuttan somutun zuhur etmesini beklemek gibidir (Strawson, 2008: 74). İnsan bilincinin neden var olduğunun bir sebebi olmalıdır, o büyük bir sürpriz veya bir mucize olamaz. Eş deyişle, radikal zuhur etme olanaklı değildir. Bu akıl yürütme, genetik argümanı (*genetic argument*) veya köken argümanı (*origination argument*) olarak bilinir ve panpsişist yaklaşım gücünü önemli ölçüde bu argümandan alır. Elbette panpsişizm için başka görece güçlü argümanlar da yok değildir – ki bunlara ve köken argümanına daha sonra genişçe yer vereceğiz – fakat bize göre kişiyi panpsişist yapacak bir

³ Benzeri bir ayrımı A. N. Whitehead’de (1861-1947) de görüyoruz. Ona göre, “bilinç deneyimi varsayar, deneyim bilinci değil.” Bilinç, bazı deneyimlerin özel bir unsuru olarak ortaya çıkar, dolayısıyla deneyimin olduğu yerde bilinç olabilir de olmayabilir de (Whitehead, 1978: 53).

argüman varsa o da budur. Bununla birlikte, bu argümanın sonuçlarını kabul edip bir panpsişist olmakla bilinç probleminden tümüyle kurtulduğumuzu söyleyemeyiz. Zira panpsişist yaklaşıma yöneltilen, mikro deneyimlerin nasıl olup da insanın bilinçli hallerine tekabül eden makro deneyimleri ortaya çıkardığı sorusuna, kimilerine göre köken argümanının panpsişizme doğrultulmuş hali olan, panpsişizmi kendi silahıyla vurmaya çalışan *kombinasyon problemine* bir karşılık verilmesi gerekecektir. Bu probleme üç koldan karşılık vereceğiz. İlk panpsişizm için kombinasyon probleminin materyalizm için köken argümanı ile aynı etkiye sahip olmadığını ileri süreceğiz. İkincisi, problemin sadece panpsişizme özel olmadığını göstermeye çalışacağız. Üçüncüsü ise, panpsişist düşünce içerisinde problemin çözümüne yönelik bilinç teorilerinin oluşturulabileceğini iddia edecek – ki burası panpsişizmin bir meta-teori olmaktan çıkıp belirli bir teori halini aldığı yerdir – ve kendi “oluşumsal belirimci pandeyimci” görüşümüzü bunun makul bir örneği olarak sunacağız. Ancak bütün bunlardan önce genel olarak panpsişizmi özel olarak da kendi pandeneyimci yaklaşımımızı benzeri yaklaşımlardan ayırmamız ve panpsişizmin kısa bir tarihini bir çeşit argüman olarak da yorumlanabilecek şekilde vermemiz gerekmektedir.

3.1.2. Panpsişizm ve Benzeri Yaklaşımlar

Panpsişizm eski bir doktrindir ve bazen benzeri iki eski doktrinle karıştırılabilmektedir: *Animizm* ve *hilozoizm*. Her ne kadar modern dillerde farklı şekillerde yorumlansa da (Harvey, 2014: 1-72) terimi bilimsel ve kültürel çevrelere tanıtan Edward B. Tylor (1832-1917) (1871: 384-6) tarafından animizm, tüm dinlerin asgari düzeyde paylaştığı, kabaca “spiritüel varlıklara ve ruhlara olan genel bir inanış” olarak tanımlanmıştır. Animizm, insan ruhu analogisi temelinde söz konusu ruhları doğanın tümüne yaymış, nesnelere ve yerlere kimliklerini veren bir canlılık, hayat ilkesi olarak görmüştür (Tylor, 1871: 260). Animizm ve panpsişizm arasında maddenin “ölü”, “hissiz” olmadığı noktasında bir görüş birliği olmakla beraber panpsişizm maddeyi “canlandırmak” için ona tinsel ve şahsi ruhlar bahşetme yoluna gitmez. Dinsel veya spiritüel bir inanıştan oldukça uzak olan panpsişizm, düşünce tarihinin savunulduğu hiçbir dönemde bilimle ters düşen bir görünüm sergilememiş, maddenin canlılığını doğaüstü yollardan veya dışarisından değil, bilimin hakkında pek bir şey söyleyemediği *içerisinden* tesis etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan panpsişizmin hilozoizmle daha fazla benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Şayet “canlılık” ve “bilinç” kavramları arasında bir fark görmemiş olsaydık bu iki terimin eş anlamlı

olduklarını bile söyleyebilirdik⁴. Ne var ki, hilozoizm maddenin harfiyen/abartısız bir şekilde canlı veya hayat dolu (*hyle*=madde, *zoe*=yaşam) olduğunu iddia ederken çoğu panpsişist yukarıda tırnak içinde vererek belirtmeye çalıştığımız gibi canlılığı ancak eğrileme yoluyla maddeye atfedebilirler. Bununla birlikte, bilinçlilik ve canlılık arasında bir ilişki kurulabilirse hilozoizmin ve panpsişizmin bütünleşebilir görüşler olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Nitekim panpsişizm bilinçli olandan bilinçli olmayana doğru radikal bir geçişin olanaklı olmadığını, doğanın sıçrama yapmayacağını iddia ederken hilozoizm de cansız olandan canlı olana keskin bir atılımın söz konusu olmadığını, doğanın süreklilik arz ettiğini iddia etmektedir⁵. Bu noktada bilince göre yaşamı daha iyi anladığımız, yaşamın hangi mekanizmalar aracılığıyla devam ettiğini, biyolojik ve kimyasal yapıtaşlarını keşfettiğimiz öne sürülebilir. Fakat esas problem canlılığı oluşturduğu söylenen unsurların (organik, inorganik ve biyokimyasal bileşenler) tam olarak hangi karmaşıklık seviyesinde canlılığa adım attıklarını veya bizim o karmaşıklığa “canlı” dememizi gerektirecek bir kritik eşiğe ulaştıklarını kestirmenin zorluğunda yatmaktadır⁶. Aynı şekilde nelerin bilinçli olduğunu nelerin olmadığını bize bildirecek bir enstrümana da sahip değiliz. Keza hayatın nasıl başladığını bilmediğimiz gibi ilk bilinçlenmenin nasıl gerçekleştiğini de bilemiyoruz. Buna göre, belki de iki durum arasındaki paralellikler aynı fenomenleri farklı adlarla çağırdığımızın birer işaretçisi olarak görülebilir.

Daha modern yaklaşımlardan panpsişizme yakın olduğu söylenebileceklerden en başta geleni *nötral monizm*dir. Nötral monizm, evrenin nihai bileşenleri ve onların diğer her şeyle olan ilişkisi hakkında bir görüştür. Bu bakımdan materyalizm ve idealizmden farklı değildir. Hepsi birer ontolojidir. Farklılık nihai bileşenlerin doğası hakkındadır. İndirgemeci materyalizm söz konusu yapıtaşlarının maddesel olduğunu söylerken, mutlak idealizm zihinsel olduğunu söyler. Nötral monizm ise, bunların ne maddesel ne de zihinsel olduğunu fakat ikisi arasında nötr bir konumda olduğunu ileri sürer. Buna göre, madde ve zihin onlardan daha temel olan ve onlara benzemeyen nötral bir zeminden veya nötral antitelere/unsurlardan türerler. Kimileri bu nötral antitelere aday olarak enformasyonu,

⁴ Belki o zaman hilozoizm terimini takdim edenin bilinç sözcüğünü felsefi anlamda ilk kez kullanan Ralph Cudworth’la aynı kişi olduğunu bir tesadüf olarak görmezdik. bk. OED, “hylozoism” maddesi.

⁵ Örneğin, Aristoteles şöyle söylüyor: “Doğa, cansız şeylerden hayvan yaşamına doğru öyle yavaş bir şekilde ilerlemektedir ki ne kesin bir sınır çizgisi ne de ara bir türün hangi tarafta olacağını belirlemek imkânsızdır.” (History of Animals, 588b5) Aristoteles bir hilozoist değildi, fakat onun bu ifadesinin kendinden önceki hilozoist geleneğin (doğa filozoflarının) düşünme tarzını yansıttığını söyleyebiliriz.

⁶ *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü* adlı kitabında Addy Pross (2012: 31) bu zorluğu şöyle dile getiriyor: “Bir şekilde hücrenin mekanizmaları hakkında gitgide daha çok bilgi sahibi oluyoruz, ancak bu bilgi bizi biyolojik gerçekliğin özünü anlamaya yaklaştırmış görünmüyor. Çok, pek çok ağaç görüyoruz, ama ormanın manzarası hâlâ sinir bozucu bir şekilde belirsiz.” Alıntındaki “biyolojik” kelimesinin yerine “zihinsel” kelimesini, “hücrenin” yerine de “sinir hücresinin” sözcüklerini koyarsak bilinç probleminin kaba bir tanımını elde etmiş oluruz.

kimileri de mantıksal ve matematiksel nesneleri sunmuştur (Stubenberg, 2017: 350-1). Erik Banks, nötral monizmin (veya gerçekçi ampirizmin) öncüleri olarak gördüğü Ernst Mach (1838-1916), Bertrand Russell (1872-1970) ve William James’de nötral unsurların sırasıyla “elementler”, “olay tikeller” ve “saf deneyimler” olduğunu söyleyerek bu olay ontolojisine dayanan nötral monist anlayışı şöyle ifade eder: “Tikel olaylar nötraldirler, ne zihinsel ne de fizikseldirler. Nötral olaylar ‘fiziksel’ sistemleri ve uzantıları ve ‘zihinsel’ duyumları farklı işlevsel ilişkiler aracılığıyla meydana getirirler.” (Banks, 2014: 203)⁷ Diğer tüm şeyler ve fenomenler bu olaylara ve aralarındaki nedensel-işlevsel ilişkilere dayanırlar⁸. Bu tabloda panpsişizm nereye yerleşmektedir? Birinci bölümün sonunda panpsişizmin en geniş anlamıyla düşünüldüğünde (zihnin maddeye içkinliği görüşü) bir tür idealizm olarak görülebileceğinden (görelî/zayıf idealizm) söz etmiştik. Bununla birlikte, tanımlarında ayyuka çıktığı üzere daha spesifik olarak panpsişizm iki türde karşımıza çıkabilmektedir (Basile, 2009: 192): Gerçekliğin nihai bileşenlerinin zihinsel ve fiziksel özellikleri olduğu görüşü veya onların tümüyle deneyimsel olduğu görüşü. Birincisiyle Nagel’in tanımında karşılaşmış ve öncelikle modern bilimin bulgularını tam olarak hesaba katmadığından sonra da düalizmi imlediğinden bu tanımlamayı reddetmiştik⁹. Varlıkların bir öze ve bu öze eklenen niteliklere sahip olduğunu varsayan her ontolojinin bilinç problemi bağlamında düalist bir pozisyona yerleşmesi kaçınılmaz görünmektedir. Maddenin fiziksel özelliklerinin yanında zihinsel özellikleri olduğunu söylediğimizde makro düzeydeki zihin-beden problemini mikro düzeye indirmekten başka bir şey yapmış olmuyoruz. Oysa olmak demek her zaman belli bir tarzda, biçimde, görünümde olmak demek olduğundan öz ve nitelik arasında ontolojik bir ayrım

⁷ Banks’in James’i bir nötral monist olarak almasının tartışmaya açık olduğunu belirtelim. Şayet James’in belli bir metafizik eğilimi varsa o da yazılarından anladığımız kadarıyla nötral monizme değil panpsişizmedir. Bu yönde yapılmış bir analiz için bk. Ford, 1981. Eğer öyleyse, James’in durumunda nötral monizm gerçekçi ampirizmle aynı şey olmayabilir.

⁸ Bu noktada bu üç bilim adamı-filozoftan önce neden Spinoza’nın adını anmadığımız sorusu akıllara gelebilir. Nitekim Spinoza bir nötral monist olarak görülebilmektedir. Ne var ki, bize ve birçoklarına göre, Spinoza’nın monizmini nötral bir monizm olmaktan çok bir çift-yön (*dual-aspect*) monizmi olarak düşünmek daha isabetli olacaktır (Strawson, 2006: 241-2; Skrbina, 2005: 88; Stubenberg, 2016; Seager, 2010: 168). Spinoza metafiziğinde gerçeklik onun Doğa veya Tanrı dediği tek bir tözden ibarettir ve bu tek tözün insanların algılayabildiği ikisi “düşünce” ve “uzam” olan sonsuz sayıda sıfatı vardır: “...düşünen töz ile yer kaplayan töz, ister düşünen sıfatıyla isterse yer kaplayan sıfatıyla idrak edilmiş olsun, bir ve aynı tözdür.” (Balanuye, 2012: 23; Ethics, IIP7S) Buna göre, Doğa/Tanrı bize fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki yönüyle/sıfatıyla görünür. Bu anlayışın bir nötral monizm örneği olduğunu söyleyebilmemiz için ya düşüncenin (zihnin) ve uzamın (bedenin) Doğa/Tanrı’dan çıktığını ya da Doğa/Tanrı’nın fiziksel-zihinsel kategorisine dahil edilemeyecek tarzda bir şey olduğunu gösterebilmemiz gerekir. Fakat Spinoza’nın ontolojisi indirgemeci olmadığından “ortaya çıkma”, “zuhur etme”, “türeme” gibi kelimeleri onun vokabülerinde bulamadığımız gibi yazılarında Doğa/Tanrı’nın nötral olduğuna dair bir işaret de yoktur. Spinoza’da zihin ve beden arasındaki ilişki ikisini birbirine (materyalizm-düalizm) veya bir üçüncü şeye (nötral monizm) indirgeme yoluyla açıklanamaz. Zihinsel-fiziksel ilişkisi, her fiziksel olayın belli bir zihinsel olaya (ideaya), her zihinsel olayın da belli bir fiziksel olaya karşılık geldiği bir *paralellik* ilişkisi (psiko-fiziksel paralelizm) olarak anlaşılmalıdır.

⁹ Nagel, anladığı şekliyle panpsişizmin bir tür düalizm olduğunu açıkça ifade eder: “Aslında panpsişizm baştan aşağı düalizmdir.” (Nagel, 2002: 231)

yapılamaz. Kant'ın deyişiyle, "Tözle ilişkilerinde onlar [arazlar/özellikler] ona bağlı/onun astı [subordinate] değildirler, fakat daha çok tözün kendisinin var olma şeklidirler." (Critique of Pure Reason, A414/B441)¹⁰ Şeylerin özellikleri/nitelikleri olduğundan söz edebiliriz, fakat bu tür konuşmaların derin metafizik manalar içerdiği varsayımı temelsizdir. Bunun yerine, varlığı, düşünce tarihinde örnekleriyle karşılaştığımız şekilde, bir süreç veya oluş biçiminde düşünmek yoluyla şeylerde onlara mahiyetini veren bir öz aramaktansa onları nitelikli süregidişler olarak görüp ontolojik öz-nitelik ilişkisini baştan reddederek olası bir düalizm itirazına kapıyı kapatabiliriz. Buna göre, panpsişizmin ikinci türü süreç/oluş fikriyle birlikte düşünüldüğünde hakiki bir monizm olabilir.

Peki, gerçekliğin nihai bileşenlerinin tümüyle deneyimsel olduğu fikri, *çift-yön monizmini* de dışlar mı? Bu, çift-yön monizmini nasıl anladığımıza göre değişir. Bize göre, çift-yön monizminin, özdeşlik teorisiyle uyuşacak ve uyuşmayacak şekilde iki farklı yorumu yapılabilir. Gerçekliğin nihai bileşenlerinin tümüyle deneyimsel olduğu tezi (saf panpsişizm) bir özdeşlik tezidir. Bunun yanında nihai gerçekliğin deneyimsel olmayan bir yönü olduğunu da (zayıf panpsişizm) söyleyebiliriz. Spinoza'ya dayandırılan bu ikinci görüşte zihinsellik ve fiziksellik gerçekliğin birbirine indirgenemeyecek şekilde eşit derecede temel iki karakteristiğidir (Skrbina, 2009b: 365; Seager, 2010: 167-8). Strawson (2006: 241) *eşit-derece temel ikinci monizm* dediği bu görüşü şöyle açıklıyor: "Gerçeklik özünde tektir. Tüm gerçeklik hem deneyimseldir hem de değildir. Deneyimsel ve deneyimsel-olmayan varlık öyle bir şekilde var olurlar ki birinin diğerinde temellendiği veya onun tarafından gerçekleştirildiği ya da herhangi bir şekilde asimetrik olarak ona dayandığı söylenemez." Bu görüşün özellik düalizminden farklılığı zihinsellik ve fiziksellik arasında bir bağlılık ilişkisi yerine paralellik ilişkisi öngörmesidir. Ne zihin maddeyi ne de madde zihni belirlemektedir, fakat ikisi birlikte simetrik bir biçimde devinmektedirler. Çift-yön monizminin ikinci yorumunu en açık biçimde Gustav Fechner'de bulmak mümkündür:

Sana, sen bu zihnin kendisi olduğun yerde, içeriden senin zihnin olarak görünen, diğer taraftan, dış bakış açısından o zihnin maddesel temeli olarak görünecektir. Kişinin beyinle düşünmesi ve düşünen bir kişinin beyninin incelenmesi arasında bir fark vardır. Bu faaliyetler oldukça farklı görünür, fakat aynı zamanda bakış açısı da oldukça farklıdır, biri içsel diğeri dışsal bir bakış açısıdır (Fechner'den akt. Clarke, 2004: 70-1).

Bu yoruma göre, bilinç/zihin dediğimiz şey maddenin içeriden hissedilen yönü, madde ise bilincin/zihnin şeyleri dışarıdan algıladığı yönüdür. Gerçeklik, ona dışarıdan bakıldığında fiziksel, içeriden bakıldığında zihinseldir. Fechner'e göre, zihni ve bedeni birlik olmalarına rağmen eşzamanlı bir şekilde gözleyemeyişimiz bizi şaşırtmamalıdır çünkü "kişinin aynı anda

¹⁰ Veya "Varlığının belli tarzları/şekilleri olan tözün belirlenimlerine arazlar denir." (Critique, B230)

aynı şeyin hem içinde hem de dışında olması imkânsızdır.” (Fechner’den akt. Clarke, 2004: 71) Her ne kadar Fechner’in zihin felsefesi genel anlamda bir psiko-fiziksel paralelizm olarak görülse de bunun Spinozacı bir paralelizm olmadığı da açıktır (Heidelberger, 2004: 173). Çünkü Fechner Spinoza gibi düşünce/zihin ve uzamı/maddeyi ontolojik gerçekliği olan iki ayrı sıfat/nitelik olarak düşünmez. İkisi arasındaki ayrım tümüyle perspektife görelî olduğundan epistemolojiktir. Başka bir deyişle, birbirine paralel seyreden fiziksel ve zihinsel iki ayrı olay yoktur, fiziksel-zihinsel tek bir olayın içeriden ve dışarıdan iki farklı görünümü vardır. Hatta bu görüşü zihin-beden arasındaki ilişkiyi nedensel ve etkileşimsel olmayan bir şekilde ele almasına karşın bir paralelizm olarak görmek zorunda olmadığımızı da ileri sürebiliriz. Zira paralelizm, paralellik iki ayrı fenomen/unsur/olay arasında vuku bulduğundan otomatik olarak düalizmle sonuçlanmaktadır, fakat bu görüş düalizmden oldukça uzaktır. İkinci bölümde Smart ve Place’in yanında adını andığımız fakat görüşlerine orada kasıtlı olarak yer vermediğimiz özdeşlik kuramcısı Feigl’in (1958: 138-9) *ikili-niteleme* veya *ikili-bilme* özdeşliği dediği bu görüşün avantajı “iki dizi bağıntılı olaylar ikiliğini kaldırıp çok daha az kafa karıştırıcı olan, biri doğrudan diğeri dolaylı olmak üzere *aynı* olayı iki tarzda bilme ikiliğini koymasındır.” (Feigl, 1958: 106) Feigl (1958: 107), kendi özdeşlik teorisinin duyumsamayı (deneyimlenen nitelikleri) temel gerçeklik olarak aldığı söylese de Fechner’in aksine panpsişist bir genellemeden kaçınır¹¹. Bununla birlikte, bilince yaklaşımımızda insan-merkezci bir düşünceye sahip değilsek panpsişizmin özdeşlik teorisinin doğal bir sonucu olacağını da iddia edebiliriz. O halde panpsişizm bir özdeşlik teorisi olarak düşünüldüğünde en makul anlayışın Fechnervari bir çift-yön monizminden faydalanmak yoluyla oluşturulabileceği söylenebilir. Buradaki akıl yürütmeyi panpsişist “içkin doğa argümanı”nda daha da geliştirerek maddenin içi hakkındaki konuşmamızı derinleştireceğiz.

Ontolojik düalizmden kaçınmak adına gerçekliğin nihai bileşenlerinin tümüyle deneyimsel olduğu tezine yönelmemiz tezle ilgili daha fazla detaya ihtiyaç olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şimdiki soru şudur: Gerçekliğin tümü mü deneyimseldir yoksa deneyimsel olmayan gerçeklik var mıdır? Bu araştırmanın öncekiyle aynı olmadığına dikkat edilmelidir. Önceki araştırmadan çıkan sonuç nihai bileşenlerin deneyimsel olmayan yönünün olmadığı şeklindeydi. Fakat bu sonuç nihai bileşenlerin *tümünün* veya *tüm* gerçekliğin deneyimsel olup olmadığı hakkında bir ipucu vermemektedir. Nihai bileşenlerin en azından bazılarının deneyimsel olduğu görüşü *mikropsişizm* olarak bilinmektedir (Goff, 2009: 294;

¹¹ Yine de o, denemesinin (The “Mental” and the “Physical”) ilerleyen sayfalarında panpsişizme (daha doğrusu pannitelikçiliğe) sempatisini gösterir (Feigl, 1958: 108). Hatta Grover Maxwell onun şöyle söylediğini not eder: “Eğer bana birkaç martini, iyi bir akşam yemeği ve biraz da yemek sonrası içki verseydiniz (hafifletilmiş, zararsız türden) panpsişizme doğru güçlü bir şekilde çekildiğimi itiraf ederdim.” (Maxwell, 1976: 320) Feigl’in hafifletilmiş, zararsız panpsişizm ile neyi kastettiğini bilemese de bir materyalist için hiç de fena sayılmaz!

Strawson, 2008: 70). Buna göre, bir mikropsişist olup panpsişist olmamak mümkündür. Fakat bazı nihai bileşenlerin, örneğin sadece atomları oluşturan parçacıkların veya Strawson'un örneğiyle sadece elektrik şarja sahip olanlarının deneyimsel olduğu düşüncesi panpsişizme karşı teorik bir avantaj sağlamadığı gibi gerçekliğin en temel düzeyde homojen olmadığı görüşü de bilimsel ve felsefi açıdan kolaylıkla savunulamaz. Zaten bu anlamıyla mikropsişizm kendisine taraftar bulan bir yaklaşım değildir. Daha büyük bir problem ikinci sorgulamada ortaya çıkmaktadır. Panpsişizmin/Pandeneyimciliğin somut gerçekliğin en temel düzeyde deneyimsellik içerdiği veya deneyimsel olduğu görüşü olduğunu söylemiş, sonrasında gerçekliğin nihai bileşenlerinin tümüyle deneyimsel olması gerektiğini ileri sürmüştük. Bu netice doğrultusunda görüşümüzü güncellediğimizde şöyle bir tanım ortaya çıkmalıdır: *Somut gerçeklik en temel düzeyde deneyimseldir.* Bu tanımla ilgili problem şudur: Deneyimin olduğu yerde deneyimin öznesinin de olması gerektiğini, deneyimlenmeyen deneyimin olanaklı olmadığını düşünürsek¹² ve modern bilim bize en temel düzeyde kuantum alanlarının bulunduğunu söylüyorsa bu alanlara öznellik nasıl atfedilecektir? Gerçekliğin birer parçası olan yerçekimi, elektromanyetizma gibi fiziksel güçlere veya uzayın kendisine? Özneyi sınırları olan bölünemez bir birlik olarak düşündüğümüz takdirde Freya Mathews'in (2011: 145) ifadesiyle "bir bütün olarak fiziksel gerçeklik, dalga ve alan benzeri yönleri de dahil olmak üzere, dışsal bir ayırmayla tutarlı bir şekilde birçok özneye içsel olarak nasıl ayrıştırılacaktır?" Matthews'e göre, bu problemin en etkili çözümü öznelliği bir bütün olarak fiziksel gerçekliğe atfetmekten geçmektedir. *Kozmopsişizm* olarak da bilinen bu anlayışta, evrenin bilinci bireylerin/antitelerin bilincine ontolojik olarak önceldir veya ondan daha temeldir¹³. Dolayısıyla bireyler/antiteler bilinçlerini evrenin bilinçli olmasına borçludurlar. Başka bir deyişle, tikel bilinçler tümel bilinçten türemedirler (Nagasawa ve Wager, 2017: 127). Bu görüş bazen kombinasyon problemi karşısında panpsişizme alternatif olarak sunulsa da aslında savunucularının da fark ettikleri üzere kombinasyon probleminin tersiyle, *türeme* veya *ayrışma* problemiyle karşı karşıya kalmaktadır. Panpsişistlerden atomik ve daha aşağı düzeydeki mikro deneyimlerden insan bilinci düzeyindeki makro deneyimlerin nasıl üretileceğine dair bir açıklama beklenirken kozmopsişistlerden ise evrenin öznel deneyiminden insan ve daha aşağı düzey varlıkların bireysel deneyimlerinin nasıl türetileceği veya onun

¹² Herkesin böyle düşünmediğini belirtelim. Bazılarına göre, fenomenal nitelikler onları deneyimleyen öznelers olmaksızın da var olabilirler (bk. Coleman, 2012: 149). Panpsişist bir çatı altında ileri sürüldüğünde bu görüş "pannitelikçilik (*panqualityism*)" adını alır (Chalmers, 2017a: 40). Kombinasyon problemini tartıştığımızda bu görüşe değineceğiz.

¹³ Daha doğru bir tanımlamayla bu anlayışın "öncelikli kozmopsişizm (*priority cosmopsychism*)" olduğunu söylememiz gerekmektedir. Çünkü teknik olarak evrenin bilincini içindeki antitelerin bilinçlerinin toplamı veya onlardan zuhur eden bir fenomen olarak düşünmek yoluyla da bir kozmopsişist olunabilir. Fakat kozmopsişizmin bu türü çağdaş bilinç felsefesinde pek ilgi görmediğinden adlandırma yaparken söz konusu farklılığı göz ardı etmekte bir sakınca görmedik.

tarafından soğurulmadan nasıl ayrıştırılacağı hakkında benzeri tarzda bir açıklama beklenmektedir. Bundan dolayı bu yaklaşım metafizik açıdan panpsişizmden daha avantajlı değildir. Hatta yarattığı ek problemlerle ona kıyasla çok daha az tercih edilir bir pozisyonudur. Zira kozmopsişizm sadece tersten kombinasyon problemiyle baş etmek zorunda kalmayıp – ki bu problem Platon metafiziğinde şeylerin ideallardan nasıl pay aldığı probleminden daha az sorunlu değildir – aynı zamanda kozmik bilinci nasıl anlamamız gerektiğine dair bir açıklama da vermelidir¹⁴. Nitekim panpsişistlerin maddeyi oluşturan parçacıklara bilinç atfederken ki çıkış noktaları mantıksal olsa da (köken argümanı) onlar, parçacıkların, atomların, moleküllerin, hücrelerin ve diğer yapı ve sistemlerin nasıl bilinçli sayılabileceklerini açıklama girişiminde bilinçli olduklarından emin olunan insan ve diğer hayvanların davranışlarıyla benzerlikler kurma yoluna (analoji argümanı) gitmektedirler. Fakat benzeri bir stratejiyi kozmik bilinçle yürütmemiz, evrenin kaynağı, sınırları ve var oluş tarzı hakkındaki eksik bilğimiz dolayısıyla pek olanaklı değildir. Evreni bir bütün olarak gözlemlemenin imkânsızlığı analogik çıkarımları tamamen geçersiz kılmasa da önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Ayrıca teorinin ampirik açıdan yeterince desteklenemiyor oluşu onun modern bilimin yöntem ve amaçlarından uzaklaşmasını da beraberinde getirmektedir. Nitekim panpsişizmin genel olarak bilimin indirgemeci anlayışıyla, özel olarak da fiziğin kendisine çizdiği rotayla (evrenin yapıtaşlarını keşfetme çabası) tutarlı olabilmesi onun erdemlerinden biri olarak görülür. Panpsişizmin başarmaya çalıştığı şey, bilimin gerçeklik hakkında oluşturduğu teorik çerçevenin dışına çıkmadan ona deneyimsel bir yön tayin etmektir. Elbette makul ve tutarlı kozmopsişist yaklaşımların geliştirilemeyeceğini iddia etmiyoruz, fakat böyle bir girişimin panpsişizmden daha spekülâtif, böylece inandırıcılığının daha düşük olacağını söyleyebiliriz¹⁵. Son olarak kozmopsişizmin panpsişizmi varsaydığı, dolayısıyla onun bir türü olarak görülebileceği ileri sürülebilir. Çünkü “kozmpsşizm her türden panpsişizm tarafından paylaşılan gerçekliğin nihai bileşenlerinin deneyim öznelere olduğu temel varsayımını korur” (Shani, 2015: 432)¹⁶. Kozmik bilincin, ileri derece bilinçlerin ortaya çıkabilmesi için bir zemin görevi yaptığı düşünülse bile bilincin gelişiminin insana doğru basitten karmaşığa bir eğilim göstermesi her seviyede bilincin bir şekilde veya bir ölçüde var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. İki yaklaşım arasındaki farklılık, bilinç seviyelerindeki değişimin nasıl açıklanacağı hakkındadır. Panpsişizm istenilen açıklamayı aşağıdan yukarıya doğru (parçadan bütüne) bir yol izleyerek vermeye çalışırken kozmopsişizm yukarıdan aşağıya doğru

¹⁴ Görünüşe göre bu iki problem birbiriyle ilintilidir: “Türeme problemine cevap verebilmek kolay değildir çünkü kozmik bilincin doğasının tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz.” (Nagasawa ve Wager, 2017: 121)

¹⁵ Spekülasyonun hangi boyutta olduğunu görmek için bk. Shani, 2015: 408-28; Matthews, 2011: 145-9.

¹⁶ Makalesinin başlığının (Bir Paradigma Olarak Panpsişizm) işaret ettiği üzere Matthews de kendi görüşünün bir tür panpsişizm olduğunu (global panpsişizm) idrak etmektedir.

(bütünden parçaya) bir yol izler. Bununla birlikte, kozmopsişizm, panpsişizmin açıklayıcı seçeneklerinin umutsuz olduğu düşüncesinden, yani kombinasyon probleminin çözümsüzlüğüne olan inançtan hareketle benimsendiğinde ödenecek bedel görüldüğü kadarıyla kombinasyon probleminden daha büyüktür. Fakat diğer ilgiden, gerçekliğin tümünün deneyimsel olup olmadığı sorunsalından hareket edildiğinde kozmopsişizm daha cazip bir seçenek olabilir. Örneğin, evrenin nasıl başladığına dair önde gelen açıklamalardan biri olan Büyük Patlama Teorisi doğruysa evrenin tüm madde ve enerjisinin toplandığı inanılmaz yoğunluk ve sıcaklıkta bir bölgeden (tekilik) yayılarak genişlediği “büyük patlama” denilen bir olay gerçekleşmiş olmalıdır (Hawking ve Mlodinow, 2010). Eğer olan buysa bir panpsişist için en temel düzey bu tekil olaydır. Her şeyin başladığı o an/nokta deneyimsel ise bu durum evrenin de bir bütün olarak deneyimsel bir doğaya sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Böyle bakıldığında, panpsişizm kozmopsişizmi gerektirir¹⁷. Fakat bu teorik olasılık panpsişizmin tezinin kozmopsişist yorumuna gidilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bize göre, insan bilinci hakkında geleneksel tarzda aşağıdan yukarıya bir açıklama hem fazladan bir kozmik bilinç varsayımı olmadığından daha ekonomiktir hem de spekülasyonu olabildiğince asgari düzeyde tuttuğundan daha inandırıcıdır. İnsan bedeni en nihayetinde madde/enerjinin aldığı belli bir formdur. Pandeneyimci yaklaşımımıza göre, insanın neden deneyimsel bir varlık olduğunu açıklayabilmek için en temelde bu madde/enerjinin de deneyimsel olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu yaklaşım ne mutlak idealizmdir ne de nötral monizm. Mutlak idealizm değildir, çünkü madde/enerjinin zihinden çıktığını söylemez. Nötral monizm değildir, çünkü pandeneyimcilik deneyimin ortaya çıkışını madde/enerji ile başlatır, deneyim ve madde/enerjinin kendisinden çıktığı veya kendisinin yönleri veya nitelikleri olduğu daha temel bir şeyden değil. Bundan dolayı bu yaklaşım bir fizikalist monizmdir. Fizikalisttir, çünkü bizler fiziksel varlıklarız. Eğer insan farklı türde bir varlık olsaydı o zaman pandeneyimcilik o türde bir monizm olurdu. Zira pandeneyimciliğin/panpsişizmin dayanak noktası ontolojik kategoriler arasında, fizikselden zihinsele, zihinselden fiziksele veya nötralden zihinsel-fiziksele geçişin olanaklı olmadığı düşüncesidir. Bu bakımdan pandeneyimci yaklaşımımızın hangi isim altında anıldığının bir önemi yoktur. Yeri gelmişken bu bağlamda bir başka panpsişist yaklaşıma daha değinmek gerekmektedir. *Panprotopsişizm* (veya *panprotodeneyimcilik*) adı verilen bu yaklaşıma göre, “temel antiteler proto-bilinçlidir, yani bilincin habercisi olan ve birlikte daha büyük sistemlerdeki bilinci oluşturabilen belli özelliklere sahiptirler.” (Chalmers, 2017a: 20) Bu

¹⁷ Bu durumda mikropsişizmin de panpsişizmi gerektirdiğini söylemeliyiz. bk. Spät, 2009: 166-9. O halde Büyük Patlama argümanının birbirinden farklı görünen bu üç görüşü birleştirdiği ileri sürülebilir: Mikropsişizm => Panpsişizm => Kozmopsişizm => Fizikalist (Deneyimsel) Monizm

görüş, bilinci temel bileşenlere atfetmeyi aşırı bulanlar için panpsişizmin daha hafifletilmiş bir çeşidi gibi durmaktadır. Ne var ki, eğer bilincin habercisi olan özellikler bilince ait özelliklerden tür bakımından farklı iseler o takdirde bu görüş bizim için mutlak idealizm veya nötral monizmle aynı karakterdedir. Çünkü bu durumda benzeri bir ontolojik sıçrama burada da yapılmak istenmiş olur. Panpsişizm terimine “proto” sözcüğünü eklemek onu ne panpsişizme ne de diğerlerine kıyasla daha makul yapmamaktadır. Yok eğer aradaki fark bir derece farkı ise o zaman da bu görüşü değişik bir isimle anmanın bir anlamı yoktur. Çünkü klasik panpsişizm de aşağı yukarı aynı şeyi söylemektedir. Buna göre, bizim savunduğumuz şekliyle panpsişizm (çift-yön fizikalist pandeneyimcilik) bu yaklaşımların tümünü karşısına almaktadır.

3.1.3. Geçmişten Günümüze Panpsişizm

Panpsişizm, içerdiği sezgilerimize aykırı gelebilecek fikirlerden dolayı çoğu zaman saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) yoluyla doğrudan reddedilebilmektedir. Örneğin, Searle (1997: 161), panpsişizmin “absürt” bir görüş olduğunu söyledikten sonra “panpsişizmi benimsemek için en ufak bir gerekçe olmadığını” belirtir. Searle’ün aksine panpsişizmi reddetmek için sezgilerinden başka argümanları da olan McGinn (1997: 34), panpsişizmin her şeyden önce “metafiziksel ve bilimsel olarak aşırı” olduğunu kaydeder. Koch (2012: 132), panpsişizm hakkında konuştuğunda sıklıkla akıl almazlıktan kaynaklı “boş bakışlarla” karşılaştığını ifade eder. Bize göre, panpsişizm hakkındaki bu tür olumsuz görüşlerin üç sebebi vardır. Birincisi, panpsişizmin en kaba haliyle, karikatürize edilmiş bir şekilde ele alınmasıdır. Örneğin, aynı yerde McGinn, panpsişizm ile “kaya parçalarının ve temel parçacıkların içsel bilinçli bir yaşama sahip olduklarına inanmaya” davet edildiklerini söylüyor. Oysa birçok panpsişist kaya parçalarına bilinç atfetmezken hiçbir temel parçacıkların deneyimini “bilinçli bir yaşam” olarak tanımlamıyor. İkincisi, sezgilerimizin dayanağı olması muhtemel insan merkezli düşünme (antroposentrizm) şeklidir. Buna göre, sadece insan veya insana yakın bazı gelişmiş canlılar bilinçli sayılabilir. Üçüncüsü, panpsişizm hakkındaki küçümseyici sözlerin onun düşünce tarihi içindeki geçmişinden bihaber bir şekilde serdedilmesidir. Oysa panpsişizm ve panpsişizm benzeri yaklaşımlar antik çağlardan günümüze değin gerek bazı kültürel ve dini akımlar tarafından gerekse birtakım saygın filozof ve bilim adamları tarafından benimsenebilmiştir. Şimdi bu üçüncü sebepten başlayarak panpsişizmin tarihi serüveninden kısaca bahsedecek, birinci ve ikinci sebeplere ise sonraki başlıklar altında yeri geldiğinde değineceğiz.

Batı dünyasında belli başlı metafizik fikirlerin izini Antik Yunanda sürdürdüğümüz gibi panpsişizmin köklerini de orada arayabiliriz. Doğa filozofları da denilen Sokrates öncesi (presokratik) filozoflarda, kendilerinden önceki Homeros ve Hesiodos gibi şair/düşünürlerden entelektüel bakımdan ayrılmalarını sağlayan, doğada bir *logosun* saklı olduğuna, doğanın neden görüldüğü şekilde olduğuna dair bir açıklamanın verilebileceğine olan inançtan ötürü gerçekliğin temelini ne olduğu hakkında bir araştırma belirgindi. Bu teorik araştırmaya birbiriyle ilişkili iki varsayım eşlik ediyordu: Doğanın evrimsel (evrimsel kozmoloji) ve maddenin hayat dolu (hilozoizm) olduğu anlayışı. Bir “yaratıcı” fikrinin yokluğunda onlar evreni kendi kendini gerçekleştiren, yöneten ve idame ettiren bir şey olarak görmek durumundaydılar. Zihin ve beden arasında net bir ayrım da yapmadıklarından – ki bunu bizim tartıştığımız şekliyle bir zihin-beden problemini onlarda bulamayışımızdan anlayabiliriz – bu durumu (doğadaki nedenselliği ve değişimi) anlamlı kılmak için maddenin, fiziksel gerçekliğin kendisine canlılık atfetme yoluna gitmişlerdir. Buna göre, Yunan felsefesi uzmanı W. K. C. Guthrie’nin (1906-1981) (1962: 145) “Miletliler için madde ve tinin hava benzeri maddesel bir tözdeki birliği hiçbir şüphe uyandırmayan ve savunusu için argüman gerektirmeyen bir varsayımı” ifadesinin sadece Miletli filozoflara özgü olmadığını, Sokrates’ın antroposentrik dönüşüne kadar tüm presokratik felsefe için genelleştirilebilir olduğunu söylemek mümkündür (Kirk ve Raven, 1957: 96-7). Formel olarak henüz bu bir panpsişizm değilse de erken dönem Yunan felsefesinin panpsişist fikirlerle dolu olduğu tartışmasızdır.

Biraz araştırma ve yorumlamayla panpsişist unsurları Platon ve Aristoteles’in felsefelerinde dahi bulmak mümkün olabilir (Skrbina, 2005: 34-51). Bununla birlikte, Platon’un yazılarının kendi sistematik düşüncelerini yansıtan salt felsefi metinler olmaktan ziyade düşünme egzersizleriyle dolu edebi-felsefi eserler olmalarından ötürü onun gerçekte hangi görüşü benimsediğini belirlemek kolay değildir. Aristoteles’e gelince, onun *hilomorfizminin* (tüm maddesel bedenlerin/tözlerin madde ve formdan oluştuğu görüşü) panpsişist bir yorumunun yapılıp yapılamayacağı veya biyolojik yazılarında ortaya çıkan ve Stoa felsefesinde de önemli bir rol oynayan “pneuma” kavramının ona panpsişizm atfetmek amacıyla kullanılıp kullanılamayacağı şüphelidir¹⁸. Fakat pneumayı bedene hayat veren nefes

¹⁸ *Pneuma* sözcüğü, Yunancada “hava” veya “nefes” anlamına gelmektedir (Peters, 2004: 304). Skrbina (2005: 49), Aristoteles’in kavramla ilgili yaptığı “tüm ruhların yetisi”, “ruhun ilkesi” gibi tanımlamalardan güç alarak kavramın Aristoteles’de “ruh-benzeri” bir özelliğe işaret edecek şekilde kullanıldığını ileri sürer. Fakat Aristoteles’in yaptığı tanımlamalar pneumanın daha çok “ruhun aracı” olduğunu imlemekte gibidir (Sharples, 1996: 67). “Ruhun aracı” olmayı ruh benzeri bir doğaya sahip olmak şeklinde yorumlasak bile Aristoteles’in sadece canlı varlıkların (bitkiler ve hayvanlar) ruha sahip olduğunu düşündüğünü biliyoruz. Ne var ki, Skrbina’nın (2005: 50) Aristoteles’ten yaptığı bir başka alıntı meseleyi iyice karmaşıktırmaktadır: “Hayvanlar ve bitkiler dünyada ve suda varlığa gelirler, çünkü dünyada su, suda pneuma ve tüm pneumada hayatı ısı vardır,

gibi evrene yayılmış bir şekilde ona canlılığını veren ve evrendeki uyum ve düzenin kaynağı olan maddesel bir ilke olarak gören Stoacılara aynı atfı yapmak görece daha az şüphelidir (Holowchak, 2008: 20). A. A. Long'un (1974: 171) sözleriyle, Stoacı metafizikte “zihin ve madde tek bir şeyin, bedenın iki bileşeni veya niteliğidir ve bu analiz insanlara uygulandığı gibi diğer her şeye de uygulanır¹⁹.” Buna göre, Stoacılar fizikalistlerdi ama materyalist değillerdi. Maddeyi harekete geçiren, ona birliğini ve organizasyonunu kazandıran ilke (pneuma, zihin veya Tanrı) fizikseldir ancak Stoacı sistemde o aktif ve etkin bir güç olarak tanımlandığından materyalist bir anlayışla bağdaşmaz.

Helenistik dönemden sonra araya giren bin kûsur yıllık Hristiyan düşüncesini takiben Rönesans'la birlikte Batı'da yeni bir dönem boy gösterdi. Bilimin söz sahibi olmaya başladığı bu dönemde panpsişizmin baş düşmanı olan bir felsefî anlayış ortaya çıktı: *Mekanizm*. Mekanistik felsefe evreni tümüyle kavranabilir ve öngörülebilir devasa bir makine olarak görür. Bir makinenin çalışması nasıl belli nedensel ilişkilere ve kurallara bağlı ise evrende de herhangi bir gelişigüzellik, tesadüf veya belirsizlik bulmak imkânsızdır. Ne var ki, panpsişizmi tehdit eden esasında bu anlayış değildir. Bu anlayışın, maddesel etkileşmelerin, salt çarpmalar, birleşmeler ve tepkimelerden ibaret olduğu, bu çarpma, birleşme ve tepkimelerin maddenin kendisi açısından hiçbir anlam taşımadığı düşüncesine tekabül ettiği inanışıdır. Ancak böyle düşünüldüğünde hayli önemli bir soru cevapsız kalıyordu: “Neden hep birşeyler var da hiç yok?” (Leibniz, 1714/1890: 213) Leibniz her ne kadar bu sorunun cevabını yeterli sebep olarak Tanrı'da bulsa da Tanrı sadece evren hakkındaki mükemmel bilgisi dolayısıyla doğanın temel birimleri olarak gördüğü *monad*lar (basit tözler) arasındaki uyumu (önceden ayarlanmış uyum) sağlamakla mükellefti. Birbirleriyle etkileşime girmemeleri, birbirlerine kapalı olmaları anlamında “penceresiz” olan monadlar bir *içsel değişim ilkesine* sahiptiler ve bu ilke uyarınca onlar bir halden bir başka hale, dış dünyanın kendi içlerinde bir temsilini yarattıkları bir *algıdan* başka bir algıya geçmekteydiler. Leibniz (1714/1890: 219-20) bu aktiviteye (değişme eğilimine) “itki (*appetition*)” diyordu. Ona göre ne algı ne de itki mekanik nedenlerle açıklanamazdı²⁰. Canlı-cansız tüm bedenler algı ve

dolayısıyla bir bakıma tüm şeyler ruhla doludur.” Yine de bu pasajdan kalkarak Aristoteles'e panpsişizm atfetmek aşırı olacaktır. Zira o, psikolojisinde pneuma kavramına belli bir rol vermek üzere sistematik bir çaba içerisinde olmadığı gibi (Annas, 1992: 18), bu ifadenin onun genel zihin/ruh görüşü içinde nereye yerleşeceği de belirsizdir.

¹⁹ Bu sözler aynı zamanda bize Spinoza'nın çift-yön teorisini hatırlatmaktadır. Nitekim Stoacıların ve Spinoza'nın gerçeklik tasavvurları ve hatta etik anlayışları arasında ciddi benzerlikler olduğu bir sır değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Long, 2003: 369-79.

²⁰ Leibniz (1714/1890: 220) algının açıklanamazlığını bir düşünce deneyiyle göstermeye çalışır: “Bir değirmen gibi içine girebileceğimiz şekilde oranları korunup genişletilerek düşünceye, hisse ve algıya neden olabilen bir makine düşünelim. Böyle bir makineyi ziyaret ettiğimizde orada kendisiyle algıyı açıklayacağımız bir şey bulamaz, sadece birbirini iten parçaları görürüz.” “Leibniz'in değirmeni” adı verilen bu düşünce deneyi bilimin bilinci açıklamak konusundaki çaresizliğinin erken bir ifadesidir. İtkinin mekanistik olmayışının sebebiyse onun

itkiye sahip olan monadlardan oluştuklarından bir anlamda tüm doğanın yaşam dolu olduğu söylenebilirdi:

...maddenin en küçük parçasında, yaratıklarla, canlı varlıklarla, hayvanlarla, entelekyayla, ruhlarla dolu bir dünya görüyoruz... Bundan dolayı evrende işlenmemiş, verimsiz, ölü hiçbir şey yoktur, kaos, karmaşa, uzaktan bir göletin içindeki balıkların bize karmakarışık gelen hareketleri ve kümelenmeleri gibi sadece görünüştedir (Leibniz, 1714/1890: 228).

Böylece Rönesans panpsişistlerinin/İtalyan naturalistlerinin de görüşleri üzerinde etkisi olan Leibniz'in idealist panpsişist anlayışına varıyoruz²¹. Dönemin bir başka ünlü panpsişisti, görüşlerine kısaca değindiğimiz Spinoza'dır. Spinoza'nın çift-yön monizmine göre, düşünce ve uzam aynı tözün (Doğa/Tanrı) iki sıfatıdır. Başka bir deyişle, "ideaların düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır." (Ethics, IIP7) Bu demektir ki, her fiziksel şeye karşılık onunla ilişkili bir zihinsellik, her zihinsel şeye karşılık da onunla ilişkili fiziksel bir şey vardır. Şöyle de söylenebilir: Zihnin beden için bir idea olduğu gibi beden de zihin için bir nesnedir: "İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir..." (Ethics, IIP13) Spinoza, idealar/zihinler ve onların nesneleri/bedenleri arasındaki ilişkinin sadece insani moda özgü olmadığını açıkça belirtir:

...şimdiye kadar açıkladıklarımız tamamıyla geneldir ve bir insana uygulandığı gibi farklı derecelerde olmakla beraber tümü canlı olan diğer bireylere de uygulanır. Zira Tanrı'nın insan bedeninin ideasının nedeni olmasıyla aynı şekilde her şeyin ideası zorunlu olarak Tanrı'da vardır. Dolayısıyla insan bedeninin ideasıyla ilgili neyi ileri sürdüysek zorunlulukla her bir şeyin ideasıyla ilgili de ileri sürülmelidir (Ethics, IIP13S).

Spinoza'nın panpsişizmi bu ifadelerle son bulmuyor. O, *Etik* adlı eserinin üçüncü bölümünde şeylerin içsel doğalarına ilişkin genel metafizik bir ilkenin yürürlükte olduğunu ileri sürer: "Her şey, kendi içinde, varlığını sürdürmek için çabalar." (Ethics, IIP6) Onun "conatus" dediği bu ilkeye göre, varlıklarda bir kendi kendini koruma, etkinliğini devam ettirme, varlığını sona erdirebilecek şeylere karşı koyma eğilimi vardır ve bu eğilim "...şeyin kendisinin özünden başka bir şey değildir." (Ethics, IIP7) Spinoza, *conatusu* şeylerin özü olarak görmesiyle nesnelerin/bedenlerin atıl ve pasif olmaları anlamında içi boş yapılar olmadıklarını, onlara bir derece canlılık atfetmemizi gerektirecek bir dinamizme sahip olduklarını onamaktadır. Buna göre, Leibnizci *itkinin* olduğu gibi Spinozacı *conatusun* da mekanistik bir dünya görüşüyle uyuşmadığı ileri sürülebilir. Her iki filozofun çağdaşı olan ve devrim niteliğindeki keşifleriyle mekanistik düşüncenin gelişiminin önünü açan Newton dahi mekanizmin tüm hareketi açıklayamadığının farkındadır: "Kendimizde bedenlerimizi

sonul nedenlerle olan ilişkisidir: "Ruhlar sonul neden yasalarına göre, itkilerle, sonlar ve amaçlarla hareket ederler. Bedenler etken neden veya hareket yasalarına göre hareket ederler. Ve iki alem, yani etken nedenler ve sonul nedenler birbirleriyle uyum içerisindedirler." (Leibniz, 1714/1890: 230) *Monadoloji*'nin bu 79. bölümü Leibniz'in zihin-beden problemi karşısında geliştirdiği psiko-fiziksel paralelizmini açıkladığı yer olarak bilinir.

²¹ İtalyan naturalistlerinin panpsişist olmalarıyla ilgili olarak Skrbina, 2005: 99'e bakılabilir. Leibniz'in panpsişizmi idealisttir çünkü onun sisteminde monadlar maddi değildir. bk. Leibniz, 1714/1890: 220.

düşüncelerimizle hareket ettirme gücü buluyoruz ve aynı gücü diğer canlı varlıklarda da buluyoruz fakat bunun hangi yasalarla nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz... görünüşe bakılırsa başka hareket yasaları da vardır... Tüm doğanın canlı olmadığını söyleyemeyiz.” (akt. McGuire, 1968: 171) Şayet Newton içinde bulunduğumuz kuantum çağında yaşıyor olsaydı, belki son cümlesini daha kendinden emin bir şekilde kuruyor olabilirdi.

Panpsişizm açısından 18. yüzyıldan 19. yüzyılın sonlarına kadar mekanistik/materyalist felsefeye en güçlü başkaldırı Kıtadan, özellikle de Almanya’dan geldi. Doğada bir kutsallık veya yücelik arayışında olan Alman romantiklerinin fikirle dolaylı ve örtülü olarak iştiğal etmelerini bir kenara koyarsak dönemin en ünlü panpsişistinin Arthur Schopenhauer (1788-1860) olduğunu söyleyebiliriz. Schopenhauer hem bir Kantçıydı hem de kötümserinden bir Spinozist. Panpsişistler ve Kant arasındaki temel farklılık, Kant’ın şeylerin ancak bize görüldüğü şekliyle bilinebileceği, kendilerinde ne olduklarının asla bilinemeyeceği tezine karşılık panpsişistlerin onun (kendinde şey) hakkında kesin olmasa da anlamlı bir şekilde konuşulabileceğini düşünmeleridir. Schopenhauer de böyle düşünenlerdendir. Ona göre, Kant’ın kesinlikle bilinemez dediği “bu *kendinde şey*, bu tüm fenomenlerin ve dolayısıyla tüm Doğanın özü, kendi içimizde bulduğumuz, doğrudan ve yakinen bildiğimiz *arzudan* (*will*) başkası değildir.” Sonrasında o, “arzu” ile ne kastettiğini açıklar: “Bu arzu, bir ve yalnız kendinde şey, tek doğru gerçeklik, onun dışında diğer her şeyin bir fenomen; yani sırf temsil olduğu bu metafizik şey, her ne olurlarsa olsunlar tüm şeylere var olma ve eyleme gücü verir.” (Schopenhauer, 1889: 216-7). O halde Schopenhauer’in felsefesinde ona yüklediği ağır metafizik görevi göz ardı ettiğimizde, arzunun Spinoza’nın *conatus* doktrininden çok da farklı olmadığını söyleyebiliriz. *Arzu*, şeylerin var olma ve eyleme gücü, *conatus* ise, şeylerin var kalma çabası veya isteğidir. Herhangi bir varlığın var kalma çabasının onun eyleme gücüne veya potansiyeline bağlı olduğunu düşünürsek iki kavram arasındaki ilişki açık olacaktır. Bu filozoflara göre, madde, kendi içinde, matematiksel denklemlerimizin tanımlayamadığı bir diriliğe ve etkinliğe sahiptir. Schopenhauer bunun kanıtını kendinde bulur. Netice itibarıyla bizler atom ve moleküllerden oluşmaktayız; dışarıdan bakıldığında “nesneler arasında bir nesneyiz”, fakat aynı zamanda diriliğimizi ve etkinliğimizi hisseden varlıklarız; yani kendi içimizde failleriz. Eğer bizler doğanın bir parçası olan maddesel varlıklar olarak eyleme gücüne sahip failler isek ve eğer insan ve doğanın geri kalanı arasında bir kopukluk görmüyorsak o takdirde *arzu* sadece insana özgü bir kapasite değil organik veya inorganik tüm antitelerin var olmaları dolayısıyla sahip oldukları bir mahiyet olmalıdır. Ayrıca Schopenhauer bize arzu olarak bedenin temsil/nesne olarak bedenden ayrı olmadığını bildirir:

Arzunun eylemi ve bedeninin eylemi nedensellikte birbirine bağlanmış, nesnel olarak bilinen iki farklı hal değildir; onlar neden ve etki ilişkisi içerisinde bulunmazlar, fakat ilkin doğrudan ve sonra anlağın algısında olmak üzere tümüyle farklı iki şekilde kendisini gösteren bir ve aynı şeydirler. Bedenin eylemi arzusunun algıya dönüştürülmüş eyleminden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 1819/1969: 100).

Bu, Fechner’de gördüğümüz çift-yön anlayışının bir benzeridir. Fechner, Schopenhauer kadar ünlü olmasa da ondan daha açıkça panpsişist bir görüş benimsemiştir denilebilir. Panpsişizm, Hint felsefesinin de üzerinde etkisi olduğunu bildiğimiz Schopenhauer’in etik-metafizik dünya görüşünün doğal bir sonucu olarak ortaya çıkarken Fechner’in panpsişizmi doğrudan zihin-beden ilişkisi hakkındaki düşünceleri (psiko-metafizik) aracılığıyla şekillenmiştir. O, paralelist zihin-beden özdeşliği anlayışının analogik temelde insanların dışında diğer hayvanlara, bitkilere, hatta dünyaya, gezegenlere ve tüm evrene genişletilebilir olduğunu düşünmüştür. Buna göre, zihinsel nitelikler sadece sinir sistemi tarafından değil diğer maddesel sistemler tarafından da gerçekleştirilebilir (Heidelberger, 2004: 173). Bu da onu aynı zamanda bir işlevselci panpsişist yapmaktadır. Fechner’in panpsişist görüşleri Amerika kıtasında William James tarafından ilgiyle karşılanmıştır. James, hayatının sonlarına doğru verdiği *Hibbert Dersleri*’nden derlenerek yayınlanan *A Pluralistic Universe* (Çoğulcu Bir Evren) adlı, Fechner’e bir bölüm ayırdığı kitabında “Fechner’inki ile neredeyse aynı genel bir dünya görüşüne” vardığını itiraf eder (James, 1920: 309-10). Bu, en aşağı varlık formlarının bilincinden en üstte evrenin bilincine kadar uzanan hiyerarşik ve pluralistik bir dünya görüşüdür. Elbette James, görüşlerinde Fechner’e göre daha ayrıntılı ve titizdir. O hem bir psikolog hem de bir filozof olarak kariyeri boyunca bilinç kavramı ve zihin-beden problemi üzerine kafa yormuş bir düşünürdür. Yaptığı detaylı fenomenolojik gözlemler ve derinlikli mantıksal analizler, onu, genel olarak bilinç, özel olarak da panpsişizm hakkındaki tartışmalarda neredeyse bir çağdaşımız olarak görmeye itecek niteliktedir. James (1890/1981: 152), *Psikolojinin İlkeleri*’nden itibaren panpsişist eğilimleri olan bir filozof olduğunu temel panpsişist düşünceyi reddetmediğini göstererek belli eder: “Eğer evrim yavaş yavaş işleyecekse, bilinç şeylerin en kökeninde bir biçimde var olmalıdır.” Bu görüş, köken argümanının evrimsel bakış açısından dile getirilmiş, *süreklilik argümanı* da denilen türüdür. James’in *Psikolojinin İlkeleri*’nden *Çoğulcu Bir Evren*’e kadar olan süreçte panpsişizmi tümüyle benimsemekte gönülsüz olmasının sebebi, herhangi bir üst-seviye bilincin (örneğin bir hücre bilincinin) alt-seviye bilinçlerin (örneğin moleküler bilinçlerin) bileşimiyle nasıl oluşturulacağı probleminin (kombinasyon veya birleşme problemi) ona üstesinden gelinemez bir problem olarak görünmesindendir. Sonraları onun panpsişizmi iyiden iyiye kucaklamış olması ise, söz konusu probleme bir çözüm bulduğundan değil, mantığının bu konudaki çaresizliğini kabul etmiş olmasındandır: “...sonunda kendimi, tarafsızca, dosdoğru ve geri dönülemez bir şekilde *mantıktan vazgeçmeye* mecbur buldum.”

Çünkü ona göre, “gerçeklik, hayat, deneyim, somut var oluş (*concreteness*), aracısız bilme (*immediacy*), hangi kelimeyi kullanırsanız kullanın, mantığı aşmakta, ondan taşmakta ve onu çevrelemektedir.” (James, 1920: 212) James, kısaca şunu demek ister gibidir: “Panpsişizm doğru olmalı, fakat nasıl doğru olduğunu bilmiyorum.”

20. yüzyıla gelindiğinde, adamakıllı panpsişist bir yaklaşımı A. N. Whitehead’de ve C. Hartshorne (1897-2000) ve D. R. Griffin gibi teolog-filozofların onun görüşlerinden yola çıkarak *süreç felsefesi* adıyla geliştirdikleri metafizik sistemde bulmak mümkündür. Whitehead’e göre, maddesel parçaların neden birbirleriyle fiziksel bir ilişki içerisinde olduğuna dair bir gerekçe sunamayan mekanistik materyalizm, gücünü, fenomenler hakkında natüralist bir açıklamadan başkasına tenezzül etmediğini bildiren “doğada keyfi kırılmalar yoktur” ilkesini kabul etmesinden almaktadır. Whitehead (1925: 107) bu ilkeyi kendisinin de kabul ettiğini “fakat bir ampiristin kesinlikle yapması gerektiği gibi, psikolojik deneyimlerimizin dolaysız olgularından başladığımız takdirde organik bir doğa kavrayışına sürüklenmemizin uzun sürmeyeceğini” de ekler. Bu yaklaşım, Whitehead’in (1925: 3) “hayran olunası deha” dediği James’in (1912: ix), koyutu, “filozoflar arasında tartışılabilir olması gereken şeyler deneyim temelli terimlerle tanımlanabilir şeyler olmalıdır” olan, *radikal ampirist* tavrının bir devamı niteliğindedir. James için radikal ampirizmin prensibi şuydu:

...eğer evrende diğer her şeyin kendisinden oluştuğu ‘saf deneyim’ adını verdiğimiz sadece tek bir ana şey veya madde olduğu varsayımı ile başlarsak, o takdirde bilme, saf deneyimin parçalarının birbirleriyle girdikleri belli türde bir ilişki olarak kolayca açıklanabilir. İlişkinin kendisi de saf deneyimin bir parçasıdır; ‘terimlerinden’ biri özne veya bilginin taşıyıcısı, bilen olurken, diğeri bilinen nesne olur (James, 1912: 4).

James’in “saf deneyim” kavramını tanıtmış şekliyle onun bir nötral monist olduğuna kanaat getirilebilir. Ne var ki, saf deneyimin nötral olduğu doğru olmakla birlikte nötrallik yalnızca epistemolojik veya metodiktir. Zira James, deneyimlerin kendisinden yapıldığı ontolojik anlamda genel bir şeyin olmadığını açıkça belirterek şöyle söyler: “Eğer herhangi bir saf deneyimin neyden yapıldığını sorarsanız, cevap her zaman aynıdır: ‘Ondan yapılmıştır, görünüşte olan neyse, uzaydan, yoğunluktan, düzlükten, kahverengilikten veya bunlara benzer şeylerden.’” (James, 1912: 26-7). Başka bir deyişle, saf deneyim “hayatın anlık akışı” (1912: 93), “olayların vuku bulduğu yer” (1920: 213) olarak gerçekliğe karakterini veren şeydir. Gerçeklik deneyimseldir: “Gerçek olan her şey bir yerde deneyimlenebilir olmalı ve deneyimlenen her türden şey bir yerde gerçek olmalıdır.” (1912: 160) Deneyimin aynı zamanda onu nötral kılan saflığı anlık deneyimin o an için henüz farklılaşmamış bir aktüalite olması, sadece potansiyel olarak özne veya nesne olmasındandır: “Şey-maddesinden farklı bir düşünce-maddesi yoktur... aynı özdeş saf deneyim parçası... bir bağlamdan diğerine değişimli bir şekilde ‘bilinç olgusu’ veya fiziksel gerçeklik olarak kendini gösterebilir.”

(1912: 137-8). Buna göre, James'in çift-yön monist pandeyimci türden bir panpsişist olduğunu söyleyebiliriz. Whitehead'e gelince, onun da James'ten genel hatlarıyla çok farklı bir görüş ortaya koymadığını görüyoruz. James'in "saf deneyim" koyutuna karşılık Whitehead "aktüel antiteler"i öne sürer: "Aktüel antiteler – aynı zamanda 'aktüel durumlar' olarak da adlandırılır – evrenin kendisinden yapıldığı nihai gerçek şeylerdir. Aktüel şeylerin ötesinde daha gerçek bir şey yoktur... Bu aktüel şeyler karmaşık ve birbirine bağlı deneyim damlalarıdır." (Whitehead, 1929/1978: 18) Bununla birlikte, James'in saf deneyim koyutu daha çok metodik bir prensipken Whitehead'in (1929/1978: 19) aktüel antitesi ontolojik bir prensiptir: "Aktüel antite yoksa neden de yoktur." Whitehead bu ontolojik prensipten hareketle boş uzaydaki en önemsiz varlıktan Tanrı'ya kadar evrenin bir bütün olarak deneyimsel bakımdan nasıl büyüüp geliştiğini açıklamaya çalışır. Başka bir deyişle, James, deneyimselliğin farklılaşmamış bir aktüalite olarak hem özne hem de nesne olabildiğini varsayarken Whitehead bu varsayımın nasıl bir süreçle mümkün olabildiğini, saf deneyim parçalarının veya deneyim durumlarının birbirleriyle hangi türde bir ilişkiye girdiklerini araştırır. Nedenselliğin dahi deneyimsel terimlerle anlaşıldığı – ki bu, James'in ampirizmini geleneksel ampirizmden ayırıp radikal yapan öğedir – bu yaklaşımın modeli organizmadır. Ne evren koca bir saattir ne de içindekiler onun dişlileri. Doğaya/Tanrıya gelişim sürecindeki bir canlı gözüyle bakılmalıdır. Ancak böyle bakıldığında "amaçlılık" ve "özgürlük" gibi kavramlar yeniden doğa açıklamasının bir parçası haline getirilebilirler. Whitehead de bunu hedeflemiş ve böylece deneyim durumlarından daha başka temel ilkeleri de ("ezeli nesneler" ve "yaratıcılık" gibi) sistemine entegre etmek durumunda kalmıştır. Sisteminin gereği olan bu eklentiler onun ne tür bir panpsişist olduğunu (idealist mi, fizikalist mi) belirlemeyi de güçleştirmektedir. Sonraları Hartshorne Whitehead'in panpsişizmini sistemsel özelliklerinden arındırarak kendi monist panpsişist görüşünü (psikalizm) "his" nosyonu üzerine bina etmiştir (Clarke, 2003: 37). Schopenhauer nasıl *arzudan* hareketle kendisinden doğaya genelleme yaptıysa Hartshorne'da böyle bir genellemeyi estetik deneyimlerimizde yaşadığımızı benzer hisler (çekici ve itici etkilenimler) üzerinden yapmıştır²². Griffin ise, süreç pandeneyimciliğini özellikle zihin-beden problemini çözmeye yönelik bir panpsişist teori olarak geliştiren kişidir. Griffin her ne kadar kendi görüşünün fizikalist bir pandeneyimcilik olduğunu söylese de buradaki fizikalizm yalnızca her aktüel antitenin fiziksel bir kutba sahip olduğunu, ruhsal tözler gibi tümüyle zihinsel aktüel antitelerin var olmadığını anlatır. Zihinsel kutbun fiziksel kutuptan türediğini de hesaba kattığımızda (Griffin, 1998: 227-8) Griffin'in yaklaşımının

²² Whitehead'de (1929/1978: 239) "hisler", bir aktüel antitenin diğer aktüel antiteyi pozitif kavrayışına (*prehension*) verilen addır. Bu kavram Whitehead'in süreç ontolojisinde de önemli bir yer tuttuğundan Hartshorne'un yeniden formülasyonlarına rağmen hâlâ sıkı bir Whiteheadci olduğunu söyleyebiliriz.

indirgemeci olmayan türden fizikalist bir pandeneyimcilik olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Günümüzde özellikle bilinç problemi karşısında geliştirilmeye çalışılan felsefi bir yaklaşım olmanın dışında, panpsişizm, aynı problemi çözmeye uğraşan bilimsel teorilerin bir sonucu veya farklı niyetlerle ileri sürülen felsefi yaklaşımların bir unsuru olarak da ortaya çıkabilmektedir. Bunu söylerken özellikle aklımızdaki bilimsel bilinç teorisi *bütünleşik enformasyon*,²³ felsefi yaklaşım ise *spekülatif realizmdir*. Spekülatif realizm, R. Brassier, I. H. Grant, G. Harman ve Q. Meillassoux tarafından Kıta’da başlatılan çağdaş felsefi bir akımdır. Birbirlerinden farklı programları olan bu düşünürlerin üzerinde uzlaştıkları temel nokta şudur: “Kant’tan beri Avrupa felsefesi gerçekliği nasıl bildiğimiz hakkında – kanıtlamalar, diskurlar, diyalektikler ve yapıbozumları üzerine bitmeyen tartışmalarla – konuşmaya takılıp kaldığından gerçeklik hakkında konuşmayı bıraktı.” (Gratton, 2014: 4) Kant’ı reddetmek, yani gerçekliğin kavram ve kategorilerimize uymak zorunda olmadığını veya ona erişme kapasitemizle sınırlanamayacağını kabul etmek, insan merkezcilik karşıtı bir tavır olarak gerçeklik hakkında spekülasyona girme meşruiyetini elde etmek demektir. Şeylerin kendilerinde deneyimsel olduğunu veya deneyimsel özellikler içerdiğini ileri süren panpsişizm spekülasyonu icra etmenin bir yolunu sunar. Yine panpsişizm bir realizmdir. İnsanın dışındaki organik-inorganik diğer antitelere de var olduklarının kanıtı olan perspektifler atfedip onları gerek insanın algılarına (Berkeleyci idealizm) gerekse aşkınsal kavrayışına (Kantçı idealizm) teslim olmaktan kurtararak bağımsız gerçekliklerini onar. Bundan dolayı isimlerini saydığımız spekülatif realistlerden Harman ve Grant’ın güçlü bir şekilde panpsişist anlayışa doğru çekildiklerini görüyoruz²⁴. Panpsişizm, bilinci/düşünceyi insanın elinden alıp tüm varlığa dağıtarak sıradanlaştırırken, Brassier, Kant’ın attığı düşünce-varlık düğümünü, varlığın düşünceden, dolayısıyla anlamdan ve değerden yoksun olduğu yönündeki nihilizmiyle çözüp düşünceyi epifenomenal hale getirmekte, Meillassoux ise varlığın düşünceden bağımsızlığını garanti altına almak için nesneye ait olan özelliklerin ancak matematiksel terimlerle ifade edilebilen özellikler olabileceğini ileri sürerek matematiksel formalizme, özne-nesne etkileşimini imleyecek algı ve duyum gibi zihinsel özellikler karşısında ayrıcalık tanımaktadır (Shaviro, 2014: 73-5). O halde, spekülatif realizm penceresinden bakıldığında Kant’ın sarmalından çıkmak için iki yol var gibidir: Ya Harman

²³ Onun kadar bariz olmamakla birlikte bir diğeri, antestezist Stuart Hameroff ve matematikçi Roger Penrose’un quantum fiziğine dayanan “Düzenlenmiş Nesnel İndirgeme (‘Orch OR’)” teorisidir (Hameroff ve Penrose, 1996, 2014). Teorinin panpsişizmle ilişkisini şu sözler ortaya koymaktadır: “Bilinç, ayrık fiziksel olayların ürünüdür; bu olaylar henüz yeterince anlaşılmayan belli fiziksel yasaların bir parçasıdır ve evrende başından itibaren bilişsel olmayan, proto-bilinçli olaylar olarak bulunmaktadır.” (Hameroff ve Penrose, 2014: 40)

²⁴ Her iki ismin Skrbina’nın panpsişizm üzerine derlemesinde (2009) yer almaları tesadüf değildir.

ve Grant'ı takiben varlıkların bir derece bilinçli olduğunu söyleyeceğiz (panpsişizm) veya Brassier ve Meillassoux'un yaptığı gibi varlığı radikal bir biçimde bilinçten ayıracağız (eleyicilik/materyalizm) (Shaviro, 2014: 83). Bütünleşik Enformasyon Teorisi'ne döndüğümüzde, nörobilim alanında önde gelen bilinç teorilerinden biriyle karşılaşırız. Sinirbilimci ve psikiyatrist G. Tononi'nin geliştirdiği ve daha sonra Tononi ve Koch tarafından detaylandırılan bu teoriye göre, bilinçli haller, ayrıntılı düzeyde bilgi içerici (aynı deneyimi ikinci kez yaşamadığımız gibi herhangi bir deneyim diğer tüm alternatif deneyimleri dışlamaktadır) ve oldukça bütünleşiktir (her deneyim daha başka alt-deneyimlere bölünemeyecek şekilde tek bir parça halinde, birlikli olarak edinilir). Teori, bu iki aksiyomdan herhangi bir bilinçli sistemin son derece farklılaşmış bir repertuarı olan, tek, bütünleşik bir antite olması gerektiği sonucunu çıkarır. Buna göre, belli bir haldeki herhangi bir bilinçli sistemin edindiği bilinçli deneyimin niceliği o sistemin o haldeki bütünleşik enformasyonun değerine (Φ -phi) bağlıdır. Bu matematiksel değer sıfır olmadığı müddetçe, yani bir fiziksel sistemin nedensel etkileşimleri bütünleşik enformasyon üretecek kapasitede olduğu sürece o sistemin ne kadar düşük düzeyde olursa olsun bilinçli olduğunu söylememiz gerekecektir (Koch, 2012)²⁵. Teorinin panpsişist içeriği ortadadır. Koch'un deyişiyle (2012: 132), "basit madde bile bir miktar Φ 'ye sahip olacaktır. Protonlar ve nötronlar hiçbir zaman izole halde gözlenemeyen üçlü kuarklardan oluşmaktadırlar. Onlar son derece küçük bütünleşik sistemlerdir." O halde bu teoride bilinç, zuhur eden bir özellik değildir, fakat "belli mekanizmaların içsel neden-etki güçlerince açıklanabilen temel, gözlemciden bağımsız özelliğidir." (Tononi ve Koch, 2015: 11) Bununla birlikte, teori, bilinci sistemsel bir özellik olarak gördüğünden mevcut haliyle parçasız oldukları düşünülen elektronlar gibi parçacıklara veya onların quantum alanlarına uygulanamaz²⁶. Dolayısıyla bütünleşik enformasyon teorisinin panpsişizmi gerektirdiğini söylemektense, onu güçlü bir şekilde tavsiye ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Kaldı ki, buradaki amacımız teorinin panpsişizmle nasıl tamamen uyumlu hale getirilebileceğini araştırmak değil²⁷, bilimin panpsişizme olan artan ilgisini örneklendirmektir. Bu ilgiyle artık popüler bilim kitaplarında bile karşılaşmak mümkündür²⁸.

²⁵ Savunucularına göre teori sadece deneyimin niceliği hakkında değil, aynı zamanda prensipte, niteliği, yani quliası hakkında da bilgi verebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tononi, 2012; Tononi ve Koch, 2015.

²⁶ Bütünleşik enformasyon teorisini temel fizikle uyuşturmaya hedefleyen çalışmalar da yok değildir. bk. Barrett, 2014.

²⁷ Bu yönde bir çalışma için bk. Mørch, 2018.

²⁸ bk. Carroll, 2016: 365. Carroll, bir bilim insanı olduğundan meseleye pratik açıdan yaklaşmakta ve temel parçacıklara bilinç özellikleri atfetmenin bize bir şey kazandırmayacağını söyleyerek panpsişizmi reddetmektedir. Ne var ki, sözlerini iyi bir materyaliste yakışır şekilde bitirmeyi de ihmal etmemektedir: "Bazı şeyler evren evrildikçe, entropi ve karmaşıklık büyüdükçe öylece varlığa gelmektedirler: Galaksiler, gezegenler, organizmalar, bilinç." (Carroll, 2016: 366) Elbette bu sözler kimseyi, özellikle de filozofları tatmin etmeyecektir.

Panpsişizmin tarihini özet olarak verdiğimiz bu bölüm iki amaca hizmet etmektedir. Birincisi, ileriki tartışmalar için bir hazırlık sağlaması, ikincisi ve daha önemlisi, panpsişizmin sırf kulaklara saçma geldiği için reddedilemeyecek kadar ciddi bir felsefi yaklaşım olduğunun gösterilmesidir. Gördük ki panpsişizm hem felsefenin doğuşuna kadar götürülebilecek denli eski bir doktrindir hem de felsefe tarihinin seçkin isimleri tarafından benimsenmiş veya desteklenmiş bir felsefi tavır alıştır. Burada anlatmaya çalıştığımız kısa hikâye özellikle büyük figürler üzerinden ilerlediğinden ve kendi pandeneyimci görüşümüzü (çift-yön fizikalist pandeneyimcilik) yansıtacak şekilde ele alındığından zorunlu olarak başka bazı isimleri dışarıda bırakmaktadır. David Skrbina'nın *Panpsychism in the West* (Batı'da Panpsişizm) adlı kitabında ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde serimlediği gibi Batı düşünce tarihinde ya panpsişizmi doğrudan savunmuş ya da sempati duymuş daha başka filozof ve bilim adamları da vardır²⁹. Doğu'da ise özellikle Budizm'in bir dalı olan Tiantai Budizm (Japonya'da Tendai) ekolünün etik anlayışının panpsişist bir düşünceyle şekillendiğini, çoğu geleneksel Çin, Japon ve Kore felsefelerinin de yine panpsişist öğelerle bezendiğini görüyoruz (Clarke, 2004; Parkes, 2009). Vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Eğer bir felsefi anlayış, Spinoza, Leibniz, James ve Whitehead gibi birinci sınıf zihinler tarafından önemseniyor ve genel olarak insanoğlunun düşünsel serüveninde kendine devamlı bir şekilde yer bulabiliyorsa, o anlayışın akıldışı veya saçma bulunarak göz ardı edilmesi, bizi, söz konusu akıldışılığı anlayışın kendisinde aramaktan ziyade o anlayışı akıldışı bulan aklın koşullanmışlığında aramaya itmelidir³⁰. Sebebi her ne olursa olsun günümüzde panpsişizmin 20. yüzyılın başlarındaki altın çağını yeniden yaşamaya başladığını söylersek abartmış olmayız. William Seager ve Galen Strawson gibi güçlü kalemlere, David Chalmers gibi bir sempatizana sahip olan ve bilimsel arenada da varlığını hissettirmeye başlayan bu alternatif kısa zamanda ortadan kaybolacak gibi görünmüyor. Kaybolsa bile, doğanın bir bakıma canlı olduğu fikrinde insanları cezbeden bir şeyler olduğundan başka bir zaman diliminde yeniden kendini göstermesi kuvvetle muhtemeldir.

²⁹ Skrbina (2005: 246), kitabında panpsişizmin beş koldan açıldığını bildiriyor: Birincisi, J. B. S. Haldane (1892-1964) ile başlayıp David Bohm (1917-1992), Seager, Hameroff ve Penrose ile devam eden *quantum fiziki yaklaşımı*; ikincisi, Gregory Bateson (1904-80), Bohm, Kenneth Sayre ve Chalmers tarafından geliştirilen *enformasyon teorisi yaklaşımı*; üçüncüsü, Henri Bergson (1859-1941) ve James'in fikirlerinden ilham alan Whitehead, Hartshorne ve Griffin tarafından detaylandırılan *süreç felsefesi yaklaşımı*; dördüncüsü, Girolamo Cardano'nun (1501-76) tasavvur ettiği Arthur Koestler (1905-83) ve Ken Wilber tarafından geliştirilen *parça-bütün holarşi yaklaşımı*; beşincisi ve sonuncusu, C. S. Peirce'in (1839-1914) başlattığı ve Skrbina'da ifadesini bulan *doğrusal olmayan dinamikler yaklaşımı*dır.

³⁰ Örneğin, Freya Mathews bu koşullanmışlığın Batı dünyasının *theoriaya* olan düşkünlüğü tarafından yaratıldığını düşünür. bk. Mathews, 2009.

3.2. Panpsişist Argümanlar

Panpsişizmin doğruluğunu göstermek adına, yani kabaca, doğanın hayat dolu olduğu veya zihinselliğin onun kalbinde yattığı inancı hakkında temelde üç argüman ileri sürülür: Bunlar: *Köken argümanı*, *analoji argümanı* ve *içkin doğa argümanı*dır. Bu argümanlar yine kendi içinde başka argümanlarla desteklenebilirler. Örneğin, köken argümanı, evrim düşüncesinden hareket eden *süreklilik argümanı*yla, içkin doğa argümanı, düzen düşüncesinden hareket eden *düzen argümanı*yla daha güçlü hale getirilebilir. Şimdi bu argümanları serimledikten sonra bölümün son kısmında bu argümanlar çerçevesinde veya daha başka sebeplerle panpsişizme yöneltile eleştirileri karşılayacağız ve kendi pandeneyimci görüşümüzü savunacağız.

3.2.1. Köken Argümanı

Çalışmamızın birinci bölümünde, deneyimlerimizle onların açığa çıkmasını sağlayan beyin maddesi arasında, ikincinin birinciye nasıl ve neden sebep olduğu ile ilgili bir problem (zor problem) veya birincinin ikinciye nasıl açıklanacağına dair bir izah boşluğu olduğunu söylemiştik. İkinci bölümde ise, söz konusu problemin veya anlaşılmazlığın aslında materyalist bakış açısından kaynaklandığına örtülü bir biçimde işaret etmiştik. Materyalizm insan bilincinin nöral aktiviteye eşit olduğunu söylemek istiyor fakat bilinç ve nöral aktivite arasındaki köprüyü kuramıyordu. Materyalistlerin bu noktadaki tek umudu bilimin bir gün köprüyü inşa edecek malumata sahip olacağı inancıdır. Panpsişistler de bilime güvenmektedirler fakat onlar için materyalizmin meseleye yaklaşımındaki çekirdek varsayımından kaynaklı daha derin, kavramsal bir sorun söz konusudur. Materyalizmin umudu güçlü zuhur etmenin veya radikal belirimciliğin olanaklı olduğu düşüncesine dayanır. İkinci bölümde bu düşüncenin akla yatkın olmadığını göstermeye çalışmıştık. Oradaki ifadelerimizin omurgasını bilinç içermeyenden bilincin, deneyimden yoksun maddeden deneyimleyen öznenin çıkmasının (güçlü zuhur etme/radikal belirim) olanaklı olmadığı görüşü oluşturmaktaydı. İşte bu görüş, panpsişizmin köken argümanının dayanağıdır. Köken argümanını en güçlü şekilde savunanların başında panpsişizmin çağdaş zihin felsefesinde dikkate alınması gereken bir yaklaşım olarak ortaya çıkmasında da önemli payı olan Galen Strawson gelmektedir. Strawson, argümanı şöyle ifade etmektedir:

Eğer Y'nin X'ten zuhur ettiği gerçekten doğruysa o takdirde Y bir anlamda tümüyle X'e ve yalnızca X'e bağlı olmalıdır ki Y'nin tüm özellikleri anlaşılır bir şekilde X'e geri gitsin (burada 'anlaşılır' sözcüğü epistemik olmaktan ziyade metafizik bir nosyondur). *Zuhur etme kaba olamaz*. Zuhur etmenin, zuhur eden şeyin neden görüldüğü şekilde olduğunun şeylerin doğasından kaynaklı herhangi bir gerekçesinin olmaması (öyle ki Tanrı için bile anlaşılmaz olsun) anlamında kaba olamayacağı, zuhur etme nosyonunun özünü oluşturur. Herhangi bir şeyin herhangi bir Y özelliğinin X'ten zuhur ettiğinin

söylenbilmesi için X ile ve yalnızca X ile ilgili, sayesinde Y'nin zuhur ettiği ve Y için yeterli olan bir şeyler olmalıdır (Strawson, 2008: 65).

Panpsişizm, zuhur etme nosyonunu reddetmemektedir. Zuhur etme (*emergence*), en genel tanımıyla, düzenin ve işlevselliğin aşağıdan yukarı spontane bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Daha detaylandırılırsa, Nobel ödüllü fizikçi Robert Laughlin'in (2005: 200) sözleriyle, zuhur etme, “basit kurallardan karmaşık örgütsel yapıların çıkması”, “belli şeylerin var olmalarının kararlı kaçınılmazlığı”, “küçük olayların büyük olanlarda büyük ve niteliksel değişimlere sebep olması anlamında öngörülemezlik”, “kontrolün temel imkânsızlığı” demektir. Bu ifadelerde zuhur etme ile ilgili iki ilke ön plana çıkmaktadır: İlk iki tanımlamanın ilkesi olan *kurallılık* ve son iki tanımlamanın ilkesi olan *öngörülemezlik*³¹. Makro düzeyde zuhur eden fenomen, kendisinden zuhur ettiği mikro düzeydeki bileşenlerin veya materyallerin özelliklerinden farklı ve yeni özellikler sergileyebilir (öngörülemezlik) fakat bu farklılık zuhur eden fenomenden başlangıç materyallerine doğru anlaşılır bir geri dönüşü olanaksız kılacak boyutta olmayacaktır (kurallılık). Başka bir deyişle, zuhur eden fenomen mikro düzeyde vuku bulan süreçlerin tastamam bilgisinden *çıkarsanabilirdir* fakat ortaya çıkan fenomenin sergilediği özellikler veya davranışlar orada olanlara benzemediğinden zuhur etme beklenmediktir. Basit bir örnek vermek gerekirse, silisli kum, soda veya potas ve başka bazı materyallere bakarak bunların belli bir işlemle bir araya getirilmesiyle sert, saydam ve kırılğan bir cisim olan camı oluşturmalarını beklemeyiz. Fakat gerçekten de bu hammaddeler karıştırılarak yüksek sıcaklıklarda ısıtıldığında onların tek tek sahip olmadıkları saydığımız özellikler yeni maddede ortaya çıkmaktadırlar. Mark Bedau'nun (1997: 376) “metafiziksel olarak zararsız, materyalizmle uyumlu, bilimsel olarak kullanışlı” dediği *zayıf zuhur etme* anlayışı zuhur etmenin sözünü ettiğimiz ilkelerini karşılar. Zayıf bir şekilde zuhur eden fenomen (örneğin cam), mikro fenomenlere (örneğin kum, soda, vd.) ontolojik olarak bağlıdır ve onlara indirgenebilir; yani “[zuhur eden fenomenin] varlığı belli mikro fenomenlerin uyumlu varoluşundan başka bir şeyden meydana gelmez.” (Bedau, 2008: 160)³² William James burada anlatılmak isteneni daha canlı bir şekilde şöyle ifade eder:

³¹ “Kontrolün temel imkânsızlığı” ifadesi zuhur eden fenomenlerin “özerk” olabildikleri şeklinde de anlaşılabilir. Zuhur eden fenomenlerin hangi anlamda özerk sayılabilecekleri ilginç bir meseledir. Şimdilik karışıklık yaratmamak adına burada bu bahse girmeyip kombinasyon problemini tartışmamıza kadar meseleyi ele almayı erteleyeceğiz.

³² Tüm zuhur eden fenomenler bir zayıf zuhur etme örneği olarak görülmez. Zayıf zuhur etmeyi de kapsayan ve ona kıyasla çok daha basit açıklamaları olan zuhur etme durumları *nominal zuhur etme* olarak adlandırılır (Bedau, 2008: 158; 2010: 49). Örneğin, tek tek noktaların bir şekli olmasa da onların birleştirilmesiyle oluşan çember şekle sahip bir cisimdir veya bir bardak su şeffaf olabilir fakat tek bir su molekülünün şeffaf olduğunu söyleyemeyiz. Bu tip makro özellikler hakiki zuhur eden özellikler değil, “bileşke” özelliklerdir. Buna göre, zayıf zuhur etmenin nominal zuhur etmeden farkı, zuhur eden fenomene dair açıklamanın belli bir karmaşıklıkta ve zorlukta olmasıdır. Şöyle de ifade edebiliriz: Bileşke özellikler hakiki zuhur eden özelliklere kıyasla ortaya çıkması daha beklenir özelliklerdir.

Evrimsiler olarak kendisine sıkıca sarılmamız gereken nokta varlığa gelen tüm yeni formların orijinal ve değişmeyen materyallerin yeniden dağıtılmasının sonuçlarından başka bir şey olmadığı gerçeğidir. Gaz ve toz bulutlarını meydana getiren düzensizce dağılmış birbirinin aynısı atomlar, sıkışarak geçici olarak özel pozisyonlarda bir araya geldiklerinde beyinlerimizi oluştururlar; böyle anlaşıldığında, beyinlerin ‘evrimi’, basitçe, atomların nasıl bu şekilde bir araya geldiklerine ve sıkıştıklarına dair bir açıklama verilmesiyle ilgili olacaktır. Bu hikâyede başlangıçta olmayan hiçbir *doğa*, hiçbir faktör sonraki aşamalarda ortaya çıkmamaktadır (James, 1890/1981: 149).

James’in son cümlesi zayıf zuhur etme anlayışının içerdiği fikri özetlemektedir: “...başlangıçta olmayan hiçbir *doğa*, hiçbir faktör, sonraki aşamalarda ortaya çıkmamaktadır.” Tabiat, zayıf zuhur etme örnekleriyle doludur. Gerek organik âlemde gerekse inorganik âlemde etkileşen bileşenlerin düzenindeki değişim ve karmaşıklık düzeylerindeki artışla birlikte yeni antitelerin, özelliklerin, davranışların veya işlevlerin ortaya çıktığı aşîkârdır. Fakat bunlar nihayetinde aynı temel malzemelerden türemedirler, dolayısıyla yenilik ontolojik anlamda, doğası itibarıyla farklı fenomenlerin varlık sahnesine adım atması olarak düşünülmemelidir. Yenilik, ortaya çıkan fenomenin neden o şekilde ortaya çıktığı ile ilgili enformasyon eksikliğinden kaynaklı epistemik bir durumun sonucu olan öngörülemezlik haline işaret eder. Her olayın gerçekleşmesi için bir sebep olsa da bu sebepler her zaman bizim için bilinir olmayabilir. Belki olaya dair mevcut bilginiz yeterli değildir belki de olayın bilinebilirliği bilişsel kapasitemizi aşmaktadır. Fakat prensipte olayı anlaşılır kılacak bir açıklama olmalıdır. (Strawson’un “anlaşılır” nosyonunun metafizik olduğunu söylemesi bundandır). Whitehead’in (1929/1978: 24) ontolojik ilkesini hatırlayalım: “...aktüel antiteler tek sebeptirler; yani bir sebep aramak demek bir veya daha çok aktüel antite aramak demektir.” Burada yürürlükte olan temel varsayım *doğanın rasyonel olduğudur*³³. Ne tip fenomenlerin zuhur edebileceğinin bilgisi tabiri caizse evrende saklıdır. Doğanın ortaya çıkarabileceği antiteler ve özellikler sonsuz çeşitlilikte olabilir, fakat onlar bir kez ortaya çıktıklarında bunun için her zaman bir sebep vardır. Organik hayatın başlama ihtimali evrenin başlangıcında (eğer öyle bir başlangıç varsa), kuantum alanlarında, parçacıklarda ve atomlarda potansiyel olarak mevcuttu. Söz gelimi, her şeyin bilgisine sahip bir Tanrı’nın bakış açısına yerleşebilseydik yaşamın belirişi bizim için bir sürpriz olmazdı. O halde bilincin varlığının da evren açısından bir sürpriz teşkil etmemesini, mucize olmamasını düşünmek, eğer birer naturalist isek son derece makuldür. “Fakat” diyor James (1890/1981: 149) “bilincin ortaya çıkmasıyla potansiyeli orijinal kaosu saf harici atomlarında bulunmayan bir şey, tümüyle yeni bir *doğa* [dünyaya] dahil olmuş gibi görünüyor.” Elbette James de diğer panpsişistler gibi doğanın böyle bir süreksizlik sergileyeceğine ihtimal vermemektedir. Hiçbir şey yokken bir anda var olmamakta, fakat var olanın derecesinde, yoğunluğunda,

³³ Buna göre, panpsişizm, doğanın irrasyonel olduğu iddiasıyla reddedilmeye çalışılabilir. Fakat insanoğlunun kolektif bilimsel girişimi bu varsayım üzerine inşa edildiğinden kimse böyle bir iddiada bulunmak istemeyecektir.

karmaşıklığında bir artış veya formlarında bir çeşitlenme gözlenmektedir. James burada zayıf zuhur etmenin antitezi olan *güçlü zuhur etme* anlayışına atıfta bulunmaktadır. İngiliz belirimcilerinden C. D. Broad (1925: 59) bu anlayışı şöyle açıklar: “...bütünün karakteristik davranışı, teoride bile ister ayrı ayrı isterse farklı kombinasyonlarda alınsın parçalarının davranışının tastamam bilgisinden ve bu bütündeki oranlanmalarından ve düzenlenmelerinden çıkarsanamaz.” Bu anlayışta bütün parçaların, makro fenomen mikro fenomenin ve mikro düzeydeki ilişkilerin bilgisinden çıkarsanamadığından zuhur eden fenomen zuhur ettiği zeminden ontolojik bakımdan ayrıdır. Güçlü zuhur etme, farklı şekillerde tanımlanabilse de onu en iyi karakterize eden kavram indirgenemezliktir³⁴. Zayıf zuhur etme indirgemeci yaklaşımlarla uyumludur. Buna karşın güçlü zuhur etme düalist bir nosyondur. İkinci bölümde bir özellik düalizmi olarak belirimci düalizmin zihinsel nedensellik problemine takıldığını görmüştük. Bunun sebebi, belirimcilerin zuhur eden üst seviye makro özelliklerle alt seviye mikro özellikler arasında izleme fikrine (*supervenience*) dayanan bir bağıllık ilişkisi olduğunu kabul etmeleriydi. Örneğin, kimyasal bileşiklerin birçok özelliğini zuhur eden özellikler olarak gören Broad (1925: 64) şöyle söylüyordu: “Şüphesiz gümüş klorürün özellikleri gümüşün ve klorun özellikleri tarafından tümüyle *belirlenmiştir*; öyle ki, ne zaman bu iki elementin belli oranlarından ve ilişkilerinden oluşmuş bir bütün elde etseniz gümüş klorürün karakteristik özelliklerinde bir şey elde etmiş olursunuz...” Broad, bütünün özelliklerinin parçaların bilgisinden çıkarsanamazlığını, zuhur eden özellikleri alt seviye süreçlere bağlayacak köprü yasaların (*trans-ordinal*) varlığına dayandırıyordu³⁵. Buna göre, X’in Y’den zuhur etmesi için Y ve Y ile ilişkili süreçler gereklidir fakat yeterli değildir. Makro fenomenin ortaya çıkabilmesi için mikro özelliklere, mikro yasalara ve bilinç-beyin ilişkisine uygulandığında psiko-fiziksel yasalar olacak olan köprü yasalara ihtiyaç vardır (Brogaard, 2017: 134). Bu tür güçlü zuhur etme, “kaba” olarak tanımlanır, çünkü zuhur eden fenomenin zuhur etmesinin gerekçesini temel bileşenlerde ve onların birbirleriyle olan ilişkilerinde bulamayız. Zuhur etmenin hakiki sebebi köprü yasalardır. Ne var ki, köprü yasalar “zuhur etme öylece gerçekleşir” demeyi rasyonelleştirmek adına koyutlanmış *ad hoc* (amaca özel) bir hipotez görüntüsü vermektedir. Bu anlayışa göre, zuhur etme yasaları herhangi bir materyalden istenilen herhangi bir fenomeni elde etmek için kullanılabilir. Örneğin, bir köprü yasa iki hidrojen ve bir oksijenin kimyasal bileşiminden civanın zuhur

³⁴ Güçlü zuhur etme, “yukarıdan aşağıya nedensellik (*downward causation*)” nosyonu da karakterize edilebilmektedir (O’Connor, 1994; Bedau, 1997; 2008; 2010; Silberstein, 2006). Buna göre, zuhur eden fenomen (özellik, antite veya sistem) parçalarında olmayan ve onları belirleyebilen bir nedensel güce kavuşur. Ne var ki, yukarıdan aşağıya nedenselliğin zayıf zuhur etme anlayışıyla uyuşturulup uyuşturulamayacağı tartışmalı olduğundan (Bedau, 2008) bu nosyonun indirgenemezliğe göre daha müphem bir kıstas sağladığı söylenebilir.

³⁵ Örneğin, “şu ve şu kimyasal maddelerden şu ve şu oranlarda ve ilişkilerde oluşan yığınlar üreme gücüne sahip olacaktır” gibi (Broad, 1925: 79).

etmesi gerektiğini söyleseydi bugün dünyanın dörtte üçü su değil civa ile dolu olacaktı. O halde aslında başlangıç materyallerinin ne olduğunun köprü yasanın yokluğunda bir önemi yoktur. Oysa yaşadığımız evrende suyun oluşumu için hidrojenin ve oksijenin varlığı ve ilişkisinin zorunlu olduğunu biliyoruz. Buna karşın bir belirimci köprü yasanın varlığından dolayı hidrojen ve oksijenin suyu oluşturduğunu iddia edebilir. Fakat hidrojen+oksijen+kimyasal tepkime+köprü yasa, hidrojen+oksijen+kimyasal tepkime ile aynı açıklama gücüne sahipse Ockham'ın usturası bize köprü yasayı kesip atmamızı söyleyecektir. Köprü yasalar hidrojen ve oksijenin gerçekleştirdiği kimyasal tepkimenin doğasına ışık tutabilecek bir katkı sağlamamakta sadece yasaların sayısını artırarak olası bir açıklamayı daha da karmaşık hale getirmektedir. Güçlü zuhur etmenin diğer bir çeşidi ise, bazal özellikler ile zuhur eden özellikler arasındaki izleme fikrine dayalı bağıllık ilişkisinden tümüyle vaz geçerek hem bütünün özelliklerinin parçaların özelliklerinden tür bakımından farklı olduğunu hem de bütünün varlığının, parçalarının özellikleri, birleşme tarzları ve aralarındaki yasal ilişkilerce gerektirilmediğini söyler (Van Gulick, 2001: 17). Bu görüşte “zuhur eden özelliklerin ayırt edici potansiyelleri temel fiziksel özelliklerin toplam potansiyelinden dolayı olarak çıkar. Fakat onlar zuhur eden etkileri zuhur edenlerin nedensel aktivitesinden bağımsız olarak belirlemez (veya zuhur ediş olasılıklarını sabitlemez).” (O'Connor ve Wong, 2005: 21) Bu görüş birincisinden daha da sorunlu görünmektedir. Zira ilk görüş en azından bazal koşullar değişmediği sürece zuhur eden özelliklerin de köprü yasa aynı kaldığından değişmeyeceğini söyleyerek zuhur etmeyi bir kurala bağlarken bu ikincisi zuhur eden özellikleri zuhur eden fenomenin nedensel aktivitesine bağladığından söz konusu aktivitenin nasıl bir özelliğin ortaya çıkışını gerektireceği belirsizdir. Buna göre, aynı mikro yapıya ve mikro özelliklere sahip olan iki sistem yine de farklı zuhur eden özellikler sergileyebilirler. Kim'in örneğiyle (2006: 192), canlılık radikal/güçlü türde bir zuhur etme olarak görülürse, molekülü molekülüne aynı sistemlerin biri canlı bir fare olurken diğeri öyle olmayabilir. Belirimcilerin her iki türden güçlü zuhur etme anlayışına yönelmelerinin sebebi açıktır: Bilincin beyinden ontolojik farklılığını ve bağımsızlığını gerekçelendirmek. Onlar, bilinçli deneyimlerimiz ve fiziksel süreçlerin görünüşteki bağıntısızlığını ve bilincin beden üzerindeki kontrolünü iki olgu arasındaki doğa farklılığına yormakta ve zuhur etme anlayışlarını bu şekilde tasarladıkları bilinç-beyin ilişkisi üzerinden yapılandırmaktadırlar. Ne var ki, güçlü zuhur etme özellikle bilinç probleminin düalist bir çözümü için tasarlandığından teorinin doğanın daha alt katmanlarına, tümüyle fiziksel olduğu düşünülen dünyaya uygulanabilirliği problem oluşturmaktadır. Çünkü aynı zihinsel-fiziksel ayrımı orada bulunamamakta, fizikselden fiziksele zuhur ediş içinde mevcut fiziksel yasalar yeterli olmaktadır. Son tahlilde

güçlü zuhur etme anlayışı Whitehead'in (1920/2015: 21) “doğanın çatallanması” dediği, gerçekliği fiziksel antitelere (farkındalığın sebebi olan doğa) ve zihinsel olaylara (farkındalıkta idrak edilen doğa) ayırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çatallanma en vurgulu bir şekilde kendisini skolastik felsefenin bu konuda üzerinde etkisi olan Descartes'ta gösteriyordu. Descartes'ın *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey) ayrımı maddeyi düşün-benzeri özelliklerden tümüyle boşayarak günümüze kadar gelecek bir madde tasavvuru oluşturmuştur. Maddenin hissiz (*insentient*) olduğu fikri bilimin yarattığı bir ideal değildir, çünkü göreceğimiz gibi bilim maddenin içkin doğası hakkında sessizdir. O, felsefenin yaratımıdır.

Bilinci zuhur eden bir fenomen olarak düşüneceksek ve fizikalist-natüralist çizgiden sapmak istemiyorsak onun zayıf bir şekilde zuhur ettiğini kabul etmemiz gerekecektir. Düalizmielediğimize göre, geriye iki seçenek kalmaktadır: Materyalizm ve panpsişizm. Panpsişizmin köken argümanı, bilinç probleminin konusu olan insan bilincinin nöral süreçlerden zuhur edebilmesi için, hücre, molekül ve atomların ve onlardan daha dipte ve onların nihai olarak kendisinden çıktıkları kökte ne varsa onun doğasının bilinçten/deneyimden yoksun olamayacağını söyler. Sonraki başlıkta söz konusu bilincin/deneyimin nasıl anlaşılabilceğini tartışacağız. Şimdilik iddiayı deneyimsel olmayandan/nesnel olandan deneyimsel/öznel olana veya Descartes'ın terimleriyle konuşursak uzamlı şeyden düşünen şeye güçlü/radikal/ontolojik zuhur etmenin olanaklı olmadığı şeklinde anlayabiliriz. Elbette Descartes bunların farklı varlık kategorilerine ait olduğunu düşünüyordu; yani onun için birinin diğerinden çıkması gibi bir durum söz konusu olmadığından zuhur etmeye ilişkin bir problemle de baş etmesi gerekmiyordu. Fakat materyalizm için bu bir problemdir. Materyalizmin doğası itibarıyla öznel olan bilincin tümüyle nesnel olan maddeden çıkışını anlaşılır kılacak bir fikre veya kavrama ihtiyacı vardır. Bu noktada bilincin beyinden zuhur etmesini suyun hidrojen ve oksijen moleküllerinden zuhur etmesi gibi anlaşılması gerektiği ileri sürülebilir (Popper ve Eccles, 1977: 69; Searle, 1997: 18). Neticede hidrojen ve oksijen sıvılıktan tamamen yoksun gazlarken, su, akışkan özellikte bir sıvıdır. Fakat doğal dünyadan gösterilen bu ve buna benzer örnekler uygun bir analogi oluşturmazlar. Çünkü, örneğin, gazlardan sıvılığın zuhur etmesi beyinden bilincin zuhur etmesiyle aynı sınıfta yer almaz. Materyalist anlayışta bilinç beyinden zuhur ederken farklı bir ontolojik tür olarak ortaya çıkar. İlk bilinçli canlıya (?) gelene dek dünya bilinçle tanışmamışken madde bir anda doğasına tamamıyla yabancı olan bilinçli bir hale, birinci şahıs bir bakış açısına sebebiyet verir. Buna karşın sıvılık yeni bir ontolojik tür değildir; maddenin belli bir konfigürasyonu yine maddesel tipte bir özelliği ortaya çıkarmaktadır. Tümüyle yeni

olan şey, zaten mevcut olan tipin (madde-enerji) bir simgesi veya niteliğidir (De Quincey, 2010). Bundan dolayı saf maddeden bilinçli maddeye geçişteki izah boşluğu gazdan sıvıya geçişte görülmez. Strawson bu durumu şöyle açıklar:

Sıvılığın sıvı olmayan bileşenleri karşısındaki zuhur eden karakteri gerçekten de kolaylıkla kavranılabiliş gibi görünüyor. Belli türde moleküllerin sıkıca örülmüş şekilde birbirine bağlanmayıp (van de Waals moleküler etkileşim yasalarına göre) sıvılık fenomenine yol açacak – onu oluşturacak – biçimde birbirlerini geçtikleri fikri sezgisel olarak bize mantıklı gelecektir. Benard konveksiyon hücrelerinde de durum aynıdır. Yüzey gerilimi, viskozite ve moleküllerin hareketlerini yöneten diğer güçlerin ısıtıldıklarında sıvı-benzeri yağ yüzeyi üzerinde altıgen desenler ortaya çıkarmaları fikri rahatlıkla anlaşılabilir³⁶. Her iki durumda da kavramsal olarak homojen şekil-büyük-kütle-şarj-sayı-konum-hareket içeren bir dizi fizik nosyonları içerisinde herhangi bir muammayla karşılaşmadan hareket ederiz (Strawson, 2008: 61).

Buna göre, maddenin bir formdan bir başkasına dönüşümünü içeren herhangi bir model aracılığıyla bilinç içermeyen maddenin bilince dönüşümünü anlamayı umamamız. Daha iyi bir modele gereksinim duyulmaktadır ancak bu modeli tümüyle fiziksel süreçlerden ibaret olan doğada bulmamız olası değildir. Dolayısıyla maddeyi her türlü bilinç-zihin-düşünce benzeri nitelikten soyutladığımızda deneyimsel/öznel olandan deneyimsel olmayan/nesnel olana geçişi mucizevi ve eşsiz bir olay olarak görmek durumunda kalacağız. Zira John Locke'un farklı bir bağlamda dile getirdiği gibi “düşünme kapasitesine sahip olmayan çıplak maddenin düşünen zeki bir varlığı üretmesinin tasavvur edilmesi hiçliğin maddeyi üretmesini tasavvur etmek kadar imkânsızdır.” (Essay, IV. IX. 10.) Elbette buradaki imkânsızlık göreceli bir imkânsızlıktır; yani deneyimselin deneyimsel olmayandan çıkması, maddenin hiçten veya somutun soyuttan çıkmasıyla eşdeğer şekilde anlaşılmazdır. Deneyimselliğin deneyimsel olmayandan çıkması düşüncesinde tıpkı hiçten varlığın çıkması düşüncesinde olduğu gibi mantıksal bir tutarsızlık yoktur. Nitekim birçok teist yoktan yaratma fikrine kafalarında herhangi bir mantıksal çelişki oluşturmadığından inanmaktadırlar. Buna göre, köken argümanı bir kanıt değildir. Yine de argümana karşı koyulabilecek fazla bir taktik mevcut olmadığından argümanın kuvvet bakımından kanıta yakın olduğu iddia edilebilir. Bu taktiklerden en bilindik olanları, bilinç ve madde arasındaki ilişkiyi anlayacak bilişsel kapasiteye sahip olmadığımızı ileri sürmek (gizemcilik) veya bilimin günün birinde gerekli izahı yaparak bilinç ve madde arasındaki boşluğu kapatacağını ummaktır (yapıcı doğalcılık). Ne var ki, bu yaklaşımlar pratikte bilinç içermeyenden bilincin nasıl çıkabildiğini anlaşılır kılacak bir fikre sahip olunmadığının göstergesidirler ve bu da panpsişist alternatife yönelmek için bize yeterli bir sebep sunmaktadır. Çünkü deneyimsel olmayandan deneyimselliğin zuhur ettiğini

³⁶ Benard hücrelerinin oluşumunun bir gösterimi için <https://www.youtube.com/watch?v=gSTNxS96fRg> (erişim tarihi: 12.05.2018) adresine bakılabilir. Doğada Benard hücrelerinin oluşumuna benzer daha başka zuhur etme olaylarına rastlamak mümkündür. Liesegang halkaları, Marangoni etkisi, Belousov-Zhabotinsky reaksiyonu bunlardan bazılarıdır. Özellikle Marangoni etkisinin harikulade bir sunumu için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=y44rQdiixuw> (erişim tarihi: 12.05.2018).

koyutlamak biyolojik deneyimselliğin biyolojik olmayan deneyimsellikten zuhur ettiğini koyutlamaktan hem metafiziksel bakımdan çok daha aşırı hem de anti-naturalist bir yaklaşım olacaktır (Strawson, 2017: 83).

Köken argümanı temelinde panpsişizme başka bir destek evrim teorisinden gelmektedir. Geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle evrim teorisinin (Darwinizm) ana unsurlarından biri “tedricilik (*gradualism*)” fikridir (Coyne, 2009: 4). Tedricilik anlayışına göre, büyük değişiklikler oldukça yavaş ilerleyen kesintisiz süreçlerin kümülatif bir ürünü olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla biyolojik dünyanın mevcut çeşitliliğini en gelişmiş canlılardan en basit olanlarına doğru geriye sürerek ilk yaşam belirtisine kadar götürmek makul bir hal almaktadır³⁷. Teorinin ana unsurlarından bir diğeri olan *ortak ata* fikrine, türler arasındaki evrimsel bağı ortaya koyduğuna inanılan filogenetik veya evrimsel ağacın (popüler kültürde “yaşam ağacı”) köklerinin uzandığı hayatın başlangıç noktasına böylesi bir akıl yürütmeyle ulaşılır. Buna göre, ilk mikro organizmadan evrim sürecinin en rafine ürünü olarak görebileceğimiz insana varana dek canlıların sahip olduğu çeşitli yapılarda, becerilerde ve işlevlerde görülen karmaşıklıkla, detaylanma veya incelme etkisinin sadece bedenler için değil sözü edilen beceri ve işlevlerin yürütülmesinde aktif rolü olan bilinç için de geçerli olması gerektiğini ileri sürebiliriz. İnsan bilincinin, sahip olduğu yüz milyara yakın sinir hücresi ve bu hücrelerin yaptığı sayılamayacak kadar fazla bağlantı (sinaps) ile beynin karmaşıklığı oranında deneyimsel bir kapasiteye ve zenginliğe eriştiğini düşünecek olursak daha az gelişmiş beyinlerin de görece daha sınırlı deneyimlere ev sahipliği yaptığını varsayabiliriz. Keza beyinler de birdenbire oluşmuş organlar değildir. Tedricilik bize tam teşekküllü beyinlerin gelişiminden önce beyinsi yapıların ve basit nöral ağların var olması gerektiğini söylemektedir. O halde sadece beyinlerle birlikte deneyimlerin ortaya çıktığını, öncesinde dünyanın deneyimsellikten mahrum olduğunu öne sürmek hayli keyfi ve çürütülmesi imkânsız bir iddiada bulunmak olacağı gibi bilincin açığa çıkışını da dinlerin peygamberlerinin mucizevi eylemlerinden daha az inanılmaz olmayacak şekilde olağanüstü tarihsel bir olay yapacaktır. Bunun yerine, beyinlerin, beyin benzeri yapıların ve basit nöral ağların farklı şekillerde ve derecelerde bilince sahip olduğunu söylersek evrimin doğasına uygun bir tarzda konuşmuş oluruz ve tedrici mantığı biyolojik âlemin tümüne genelleştirirsek ilk mikro organizmanın dahi ne kadar ilkel düzeyde olursa olsun deneyimlediğini kabul etmek

³⁷ Evrimin temel mekanizması olan *doğal seçim* hiçbir şekilde canlılığın basitten gelişmişe doğru bir yol izleyeceğini bildirmez. Ne kadar basit olursa olsun bir organizmanın evrimsel değeri onun kendini kopyalayabilmesi adına çevreye iyi adapte olabilmesinde yatmaktadır. Bununla birlikte, kendimizi içinde bulduğumuz ve fosil kayıtlarında gördüğümüz kadarıyla yaşam basitten gelişmişe doğru bir eğilim göstermektedir. Canlı formlarındaki bu niceliksel ve niteliksel değişimi en iyi doğal seçim ve teorinin diğer parametreleri açıkladığından gelişmişliğin evrimsel bir süreçle oluştuğu düşünülür.

durumunda kalırız. Şayet bazı yazarların ileri sürdüğü ve gittikçe yaygınlaşan bir kanı olarak evrimsel işleyişi sadece biyolojiyle sınırlı kalmayıp kimyasal (Pross, 2012) ve fiziksel (Hoffman, 2012) süreçlere indirdiğimizde ise panpsişist bir görüşe varmamız kaçınılmaz olacaktır. Daha önce James'in tedricilik anlayışından yola çıkarak panpsişizmin doğru olma ihtimalini değerlendirdiğini ve panpsişizmle evrimcilik arasında doğal bir bağ kurduğunu görmüştük. James'in akranı, İngiliz idealistlerinden James Ward (1843-1925) bu bağın aynı zamanda ironik bir durum da yarattığını şu sözlerle ifade eder:

...panpsişist görüşlere verdiği destekle, evrim teorisi, bilim üzerinde başlangıçta yaptığı etkinin tam tersini yapmış görünüyor. O bir alçaltmaydı, buysa bir yüceltme olacak. Başlangıçta insan sadece maymunla ilişkilendirilecekmiş gibi görünüyordu, şimdiyse eğer gerçekliğin tümü değilse, atom, insanla ilişkilendirilebilirmiş gibi görünüyor (Ward'dan akt. Basile, 2010: 100).

Evrimsel bakış açısıyla birlikte doğayı gelişimi ve açılmaları bakımından süreklilik arz eden bir ortam olarak görececek olursak bırakın insan bilinci gibi girift bir beynin ürünü olan bir fenomeni, herhangi bir fenomenin güçlü bir şekilde zuhur etmesi için bir aralık veya koridor kalmamaktadır. Birtakım keyfi kriterlerle (dil kullanma becerisi edinme, öğrenme yeteneğine sahip olma, çevresel şartlardaki değişimlere uygun tepkiler verme vs.) varlıklara bilinç tayin etmek bilincin varlığının koşullarını, alabileceği çeşitli biçimleri belirleyen koşullarla karıştırmak olur (Velmans, 2009b: 268). Keza evrimsel tarihin hangi noktasında bilincin açığa çıktığını belirleme çabası bir bebeğin gelişiminin hangi evresinde bilinçlendiğini tespit etmeye çalışmak kadar nafile bir uğraştır. Bilincin ani tezahürü için bir aralık yaratmak adına çizilmeye çalışılan bu tip filogenetik, tarihsel veya ontogenetik sınırların görünüşteki imkânsızlığı onları keşfedecek bilişsel kapasiteye veya araçlara sahip olmadığımızın delili olmaktan ziyade böylesi sınırların olmadığına işaret eder gibidir (Skrbina, 2011: 119-20). Güçlü zuhur etme gerek felsefi açıdan düalizmle sonuçlandığı gerekse karmaşığı basite indirgeyerek açıklamaya çalışan bilime aykırı olduğu için materyalizmin reddetmesi gereken bir nosyondur. Buna karşın materyalizm bilincin radikal biçimde yeni bir fenomen olduğu düşüncesini metafizik yaklaşımının bir parçası yapmasıyla reddetmesi gereken şeyi aksine varsaymaktadır. Aslında materyalistler bu anlayışı bile isteye benimsiyor değillerdir; yani güçlü zuhur etme düalistlerin yaptığı gibi farkında olarak savundukları bir anlayış değildir. Fakat maddeye ilişkin görüşleri isteseler de istemeseler de onları böyle bir pozisyona itmektedir. Materyalistler için içine düştükleri paradoksal durumdan çıkmanın tek yolu maddenin doğası itibarıyla deneyimsel olduğunu, insan bilincinin zayıf bir şekilde zuhur eden bir fenomen olarak ortaya çıkışını ortaya çıkmasını sağlayan koşulların deneyimselliğine borçlu olduğunu kabul etmelerinden geçmektedir. Bu kabulün adı pandeneyimciliktir. Strawson'ın (2008) pandeneyimci/panpsişist bir görüşü

savunduğu makalesinin adını “Gerçek Materyalizm” koymas da bundandır. 20. yüzyılın tanınmış embriyolog ve genetikçisi C. H. Waddington’un (1905-75) deyişiyle (1961: 122), panpsişizm “mantığın talepleri ve evrim teorisinin uygulanması tarafından bize dikte ettirilmektedir.” Ne var ki, materyalistler zorluğu görmekte ama panpsişizmi kabul etmeye zorlanmış görünmemektedirler. Bunun öncelikli sebebiyse hiç kuşkusuz çoğu kişi için bir atomun dahi bir anlamda bilinçli olduğunu ileri süren panpsişizmin her şeye rağmen genel-geçer sezgilere aykırı oluşudur. Dolayısıyla bu durumun yarattığı güçlüğü olabildiğince hafifletmek adına atomun ve diğer antitelerin bilinçliliğinden anlamlı bir şekilde nasıl konuşulabileceğini, deneyimi en genel biçimiyle tarif etmek yoluyla ortaya koymamız gerekmektedir.

3.2.2. Analoji Argümanı

Her ne kadar panpsişizmin analoji temelli gerekçelendirilme girişimi geleneksel olarak “analoji argümanı” adıyla anılsa da aslında “köken argümanı” ve daha sonra ele alacağımız “içkin doğa argümanı” gibi temellendirici bir argüman niteliği taşımaz. Çünkü bu iki argüman panpsişizmin doğru olması gerektiği iddiasıyla ileri sürülmüşlerken analogik gerekçelendirme daha çok kendimiz dışındaki diğer varlıklara bilinç atfetmenin olanaklı olabileceğini göstererek panpsişizmin aşırı bir görüş olarak görülmesinin önündeki genel-geçer yargıyı ortadan kaldırmaya da en azından baştaki inadı kırmayı amaçlayan ve ancak dolaylı bir şekilde panpsişist tezi destekleyen bir detaylandırmadır. Buna göre, eğer kişi diğer iki argümanı ikna edici veya hiç değilse dikkate değer bulmamışsa analoji argümanı o kişi üzerinde muhtemelen bir etki yaratmayacaktır.

Henüz nelerin bilinçli olduğunu tespit edecek bir bilinç ölçere sahip olmadığımızı göz önüne alırsak insan haricindeki canlılar bir yana bir başkasına dahi bilinç atfetmemizin tek ölçütü kalmaktadır, yapısal ve davranışsal benzerlikler. Bir başkasının da kendimiz gibi duymalara, hislere, duygulara, bilişsel özelliklere sahip olduğunu ya genel görünümüleri bize benzediğinden ya da bizim sergilediğimiz davranışlarla benzer davranışları sergilemelerinden çıkarırız. Elbette davranışçılar bize söz konusu görünümünün ve davranışların gerisinde onları gerçek yapan başkaca zihinsel/bilinçli haller olmadığından esasında çıkarımsal bir sonuca gitmenin yaşanmadığını, zihinsellik dediğimiz şeyin bizzatıhi davranışlardan ibaret olduğunu söyleyeceklerdir. Fakat ikinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi davranışçılık deneyimlerimizin birinci elden şahitliği dolayısıyla savunulabilir bir felsefi yaklaşım değildir. O halde başkalarının bilinçliliğine inanmamızı sağlayan, böylece büyük çoğunluğumuzu birer solipsist olmaktan alıkoyanın sözünü ettiğimiz benzerlikler olduğunu söyleyebiliriz. Bir

kayanın bilinçli olduğunu düşünmüyoruz çünkü bilinçliymiş gibi görünmüyor ve davranmıyor. Bununla birlikte, kendi türümüzün dışına çıktığımızda yapısal benzerlikler bir ölçüt olmaktan çıkacaktır. Bir karganın insana olan yapısal benzerliği fazla olmasa da kargalar ileri problem çözme yetenekleriyle tanınan, birçok hayvana kıyasla oldukça zeki canlılardır. Keza dünya dışından görünüş itibarıyla bize hiçbir şekilde benzemeyen üst düzey zekâyâ sahip varlıklar gezegenimizi ziyaret etseydi herhalde sırf bizi andırmadıkları için bilinçli olmadıklarını söylemezdik. Buna göre, neyden yapılmış olursa olsun herhangi bir antiteye bilinç atfetmemizi gerekçelendiren birincil kriterimiz, bir kanıt olarak görülemeyecek, bundan dolayı gerekli ama yeterli olmayan şartları sağlayan davranışlardır denilebilir. Asıl sorun ne tür davranışların bu şartları yerine getirdiğidir. Fakat öncelikle bilinç atfının hangi temele dayandığının açıklanması gerekmektedir.

Başka bir varlığa deneyimsel nitelikler atfederken *analojik çıkarım* adı verilen mantıksal bir akıl yürütmeden faydalanırız (Clarke, 2003: 8-11). Bir analojik çıkarım A ve B olmak üzere iki grup antite ile başlar. Bu grupların $a_1, a_2, \dots, a_n$ ve $b_1, b_2, \dots, b_n$ şeklinde elemanları olduğunu düşünebiliriz. Yine iki grubun $P_1, P_2, \dots, P_n$ gibi ortak özelliklere sahip olduğunu ve A'nın ayrıca bir Q özelliğine sahip olduğunu varsayalım. Buna göre, iki grup arasında kurduğumuz analoji B'nin de benzeri bir Q özelliğine sahip olması gerektiğini bildirecektir. Örneğin, önümüzde aynı bahçenin mahsulü olan (P_1), bir kutu taze (P_2) ve olgunlaşmış (P_3) kayısı olduğunu farz edelim. Kayıslardan bir kısmını (A) yediğimizde tatlı oldukları kanaatine varıyorsak henüz yemediğimiz ikinci kısmının da (B) benzer şekilde tatlı oldukları sonucuna varırız; yani “tatlılık” özelliğini (Q) B'ye atfetmekte tereddüt etmeyiz. A ve B arasındaki paylaşılan özelliklerin sayısı, bu özelliklerin Q'nun atfıyla ilgili olması şartıyla (P_2 ve P_3 gibi), ne kadar fazla ise analojik çıkarım da o denli güçlü olur. Bununla birlikte, A ve B'nin sayısal büyüklüğünün bir önemi yoktur. Analojik çıkarımı, tümevarımdan ayıran temel farklılık budur. “Tüm kuğular beyazdır” önermesinde sonucun kesinliği gözlenen beyaz kuğu sayısı ile yakından ilişkilidir. Aynı şekilde bir kayısının yenmesiyle kutudaki tüm kayısların tatlı olduğunu iddia etmek daha fazla sayıda kayısının yenmesiyle yapılan iddiadan daha zayıf olacaktır. Buna karşın analojik çıkarım gruplar arasındaki benzerliklere dayandığından tümevarımsal çıkarımın aksine gruplar teker bireyden oluşsa dahi kuvvetli sonuçlar elde edilebilir. Eğer astronomlar başka bir galakside tespit etikleri bir gezegenin birtakım özelliklerinin (atmosferik koşulları, kimyasal yapısı, vb.) dünyanınki ile benzer olduklarını öğrenebilirlerse o gezegenin de suya, dolayısıyla hayata sahip olabileceği hakkında emin bir kanaate varabilirler. Ayrıca ilgili özelliklerin benzerliğindeki fazlalığın dışında atfı yapılan özellik daha belirsiz hale getirilmek suretiyle de analojik çıkarım

güçlendirilebilir. Kutudaki kayısların “tatlı” oldukları bilgisi “şeker gibi” oldukları bilgisine göre daha belirsiz olduğundan tatlılık özelliği hakkındaki çıkarım şeker gibi oldukları hakkındaki çıkarıma kıyasla daha az ortak özelliklerle yapılabilir. Örneğin, tüm kutunun şeker gibi olduğu sonucuna varmak için tazeliğin, olgunluğun, aynı bahçenin mahsulü olmanın yanında aynı ağacın meyvesi olma özelliğini de eklememiz gerekebilir. Buna göre, analojik çıkarım ya atfı yapılan özelliklerle ilgili diğer özelliklerin sayısını artırarak ya da atfı yapılan özellik mümkün olduğunca belirsizleştirilerek etkili hale getirilebilir.

Panpsişizmin iddiasına uygun bir şekilde insandan doğanın en temel bileşenlerine, kuantum dünyasına indiğimizde doğal olarak atfını yapmak istediğimiz bilinçle ilintili olan ortak özelliklerde bir azalış meydana gelecektir. Bununla birlikte, bilinci olabildiğince geniş anlamıyla düşünerek zayıflayan analojiye güç katmak mümkün olabilir. Dar anlamıyla bilinç, bilinçdışı bir kenara bıraktığımızda, zihin kavramının içeriği ile aynı imlere sahip anlama-öğrenme, akıl yürütme, karar verme gibi düşünme ediminden ayrı tutulamayacak bilişsel süreçlerle ilişkilendirilen bir fenomendir. Başka bir deyişle, bir antite çevresiyle etkileşimi sonucu edindiği enformasyonu topluyor (hafızaya alıyor) ve bu enformasyonu işlediğini (düşündüğünü) gösterecek şekilde spontane davranışlarda bulunuyorsa o antitenin bilinçli olduğu kabul edilir³⁸. Birinci ve ikinci bölümlerde bilincin hislerle ilgili, işlevsel/temsilci yollarla açıklanamayan daha temel, fenomenal bir yönü olduğunu belirtmiş ve bilincin bu yönünün bilişi de olanaklı kıldığı düşüncesini makul bulduğumuzu göstermiştik. Bilinçli robotlar yapamayışımızın sebebi tam da buydu; yani hisleri programlarla yaratamıyor oluşumuzdu. Fakat şimdilik bilincin sözünü ettiğimiz dar anlamıyla nereye kadar gidebileceğimizi ya da inebileceğimizi görmek için ulaştığımız felsefî sonuçları görmezden gelemim. İnsanlar dışında bilişsel yeteneklere sahip başka hayvanlar olduğu çoğu kimsenin itiraz etmeyeceği bir olgudur. Primat (gelişmiş memeliler) davranışı ve bilişi konusunda uzman olan ünlü bilim adamı Frans de Waal’ın (2016) edindiği bulgulara göre, başta primatlar olmak üzere birçok hayvan, alet kullanma, sembolik iletişim, yüz tanıma, planlama, iş birliği, bireysel ve kolektif kimlik farkındalığı, üst-biliş (*metacognition*) ve daha başka ileri seviye beceriler sergileyebilmektedirler. Hatta Waal ve ekibinin Kapuçin maymunlarıyla yaptıkları ve daha sonra başka memelilerle de tekrarlanan deneyler bu canlılarda adalet duygusunun var olabileceğini, dolayısıyla ahlaki davranışın insani bir potansiyel olduğu kabulünü tartışmaya açmaktadır³⁹. Kuşların da bu konuda primatlardan aşağı kalır yanı

³⁸ Davranışın dışarıdan belirlenmemiş olup bir kendiliğindenlik sergilemesi önemlidir, aksi takdirde enformasyon işleyen herhangi bir sistemin (sıradan bir bilgisayarın veya bir termostatin) bilinçli olduğunu söylememiz gerekecektir.

³⁹ bk. https://www.ted.com/talks/frans_de_waal_do_animals_have_morals?language=tr (erişim tarihi: 21.05.2018).

yoktur. Jennifer Ackerman *The Genius of Birds* (Kuşların Dehası) adlı çok okunan kitabında kuşların neler yapabildiklerini şöyle anlatıyor:

Geçen yaklaşık yirmi yıl sürede dünya genelindeki çalışma alanları ve laboratuvarlardan primatlarda görülenlerle kıyaslanabilecek zihinsel becerilere sahip kuş türlerine ait örnekler dolup taşı. Çileklerden, çiçeklerden ve bir parça camdan dişileri etkilemek için renkli tasarımlar yapan bir kuş türü ve düzinelerce kilometre kareye dağıtacak şekilde sakladığı otuz-üç bin kadar tohumu nereye koyduğunu aylar sonra hatırlayan başka bir kuş türü var. Bir başkası klasik bir bulmacayı neredeyse beş yaşındaki bir çocuğun hızıyla çözerken diğeri kilitleri açmada uzmanlaşmış. Sayabilen ve basit matematiksel işlemler gerçekleştirebilen, kendi aletlerini yapabilen, müziğin ritmiyle hareket eden, fiziğin temel prensiplerini kavrayabilen, geçmişini hatırlayıp gelecek planları yapabilen kuşlar var (Ackerman, 2016: 1-2).

Primatlar ve kuşlardan omurgasızlara, üzerinde en fazla araştırılma yapılan arılar ve karıncalar gibi mini beyinli canlılara geldiğimizde durum yine farklı değildir. Arıların yediğimiz besinlerin kokusunu algılayarak başımıza üşüşmeleri veya karıncaların varlığını hissedip yuvalarına geri dönmeleri onların küçük makineler olmadıklarının basit kanıtlarıdır. Bu tip sıradan gözlemleri yeterli bulmayanlar için deneysel araştırmaların arıların “çağrışımsal hatırlama” sergilediklerini, görsel enformasyonu kategorize edip düzenleyebildiklerini, “aynılık” ve “farklılık” gibi soyut ilişkileri anlayabildiklerini, benzer şekildeki nesneleri gruplayabildiklerini ve bağlamsal enformasyonu öğrenebildiklerini göstermektedir (Trewavas ve Baluska, 2011: 1222; Bekoff, 2002: 84). Karıncaların ise bir adım ileri giderek öğretmen-öğrenci ilişkisi geliştirdikleri, bir karıncanın diğerine yuvadan besinin olduğu yere kadar, yapılan yürüyüşün hızını ve rotasını sinyaller aracılığıyla kontrol ederek eşlik ettiği tespit edilmiştir (Franks ve Richardson, 2006). Bu canlıların yaptıkları işin sadece genetik programlarının kendilerine sağladığı içgüdüleri takip etmekten ibaret olduğu, bir düşünme etkinliği varsa bile bunun bilinçli olmadığı iddia edilebilir. Aynı itirazın insanlar için de yapılabilir olması bir yana bu canlılar düşünceye sahip olmaktan öte, beklenmeyen ve yeni durumlar karşısında değişken ve adaptif davranışlar sergileme ve geleceği öngörüp planlar yapabilme anlamında akıllıdır da. Buna göre, “biliş terimini tipik olarak insanların problem çözme yetenekleri için kullanıp... daha basit davranışları mekanik, refleksif ve programlanmış (*hard-wired*) addederek reddetmek en basit organizmaların bile davranışsal karmaşıklıklarına haksızlık etmek olur.” (Van Duijn vd., 2006: 166) Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu karmaşık davranışları sergilemek için bir beyne sahip olmak zorunlu değildir. Örneğin, bir merkezi sinir sistemine ve nöronlara sahip olmayan tek hücreli bir cıvık mantar (*Physarum polycephalum*) üzerinde yapılan incelemelerde sarmallı labirent bulmacaları çözebildiği, en kısa uzunluktaki ağları bulabildiği ve zorlu optimizasyon problemlerinin üstesinden gelebildiği, periyodik olayları öngörebildiği, daha önce keşfettiği bölgelere tekrar gitmemek için iz olarak bıraktığı kendi sümüksü maddesini dışsal bir uzamsal hafıza

biçiminde kullandığı ve hatta verimlilik açısından mühendislerin tasarladıklarına benzer ulaşım ağları inşa ettikleri gözlenmiştir (Reid vd, 2016). Cıvık mantarlar gibi ökaryotların sahip olduğu organellerden ve çekirdek zarından yoksun olan ve bundan dolayı en basit organizmalar olarak görülen ve bedenlerimizin önemli bir kısmını oluşturan bakterilere gelince, onların çeşitli yollarla (genetik mutasyon ve gen transferi gibi) antibiyotiklere karşı direnç kazanabildikleri bilinmektedir. Fakat bakteriler bundan daha fazlasını da yapabilmektedirler. Duyusal sinyallerin bütünleştirilerek organizmanın davranışına etki edecek şekilde iletilmesi (transdüksiyon), çevreden edinilen enformasyonun organizmaya faydası açısından değerlendirilmesi (bağdeğer), dayanışma içerisinde ve kolektif bir şekilde hareket etme (iletişim), duysal hareketlerin eşgüdümünün sağlanması (sensorimotor koordinasyonu), edinilen enformasyonun tutulması (hafıza), geçmiş deneyimler doğrultusunda davranışın uyarlanması (öğrenme), önceki uyarınları dikkate alarak neler olabileceğinin kestirilmesi (öngörme) ve değişken ortamlarda karar verebilme bunlardan öne çıkanlarıdır (Lyon, 2015). Buna göre, beynin işlevsel özelliklerinin en önemlilerinden bazıları bu basit organizmalarda bulunabilmektedir (Allman, 1999: 5-6). Tekrarlamak gerekir ki, karşılaştırma yaparken temel ölçütümüz davranışlar olduğundan beynin gerçekleştirdiği aktivitelerin hakiki, bakterilerinkinin görünüşte olduğunu, onların mikro otomatlardan başka bir şey olmadıklarını söylemenin sözden öteye geçer bir yanı yoktur. Bir bombayı etkisiz hale getiren askeri nasıl akıllı bir varlık olarak görüyorsak bir antibiyotiği etkisiz hale getiren bakteriyi de aynı şekilde akıllı (dolayısıyla bilinçli) bir varlık olarak görmek durumundayız (Trewavas, 2014: 202).

Görece hareketsiz olduklarından belki bitkilerin bilişsel kapasiteden yoksun olduklarını veya zekâ belirtisi göstermediklerini düşünebiliriz. Ancak durum hiç de düşünüldüğü gibi değildir. Son yıllarda bitkilerle ilgili en fazla ilgiyi çeken konu aralarında kurdukları iletişimdir. Araştırmacılara göre, bir orman sadece bir ağaç topluluğu olmaktan fazlasıdır. Ormanlar ağaçların birbirleriyle enformasyon ve kaynak alışverişinde bulundukları oldukça karmaşık yaşam sistemleridir. Ağaçlar yerüstünde salgıladıkları kokularla birbirlerini dış tehlikelere karşı uyarırken yeraltında bunu kök uçlarının bağlı olduğu mantar ağları aracılığıyla kimyasal ve elektriksel sinyaller kullanarak yaparlar. Ayrıca fiber-optik internet kabloları gibi iş gören bu kanallar vasıtasıyla su ve gazlar gibi bazı materyalleri paylaşmaları mümkün olabilmektedir. Ağaçlar arasında gözlenen bu haberleşme ve paylaşım şekli “geniş ağaç ağı (*wood wide web*)” olarak adlandırılmıştır (Wohlleben, 2016: 6-11)⁴⁰. Ağaçların salgıladıkları kokular aracılığıyla haberleşebilmeleri onların kokuyu duyumsadıklarının

⁴⁰ Terimi icat eden orman ekolojisti Suzanne Simard’ın konu hakkındaki güzel sunumu için bk. https://www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other (erişim tarihi: 24.05.2018).

göstergesidir. Fakat ağaçlar ve diğer bitkiler koku almanın yanında başka duylara da sahiptirler. Görünür ışık da dahil olmak üzere çeşitli elektromanyetik dalgaları fark etme, topraktaki mineralleri ve diğer kimyasalları algılama, etçil türlerinde ve küstüm otu örneğinde açıkça görüldüğü üzere dokunma, ses titreşimlerine karşı hassaslık ve daha başka duysal beceriler bu canlılarda mevcuttur (Mancuso ve Viola, 2015; Chamovitz, 2012). Başka bir deyişle, bitkiler çevrelerinde ne olup bittiğini bilmektedirler. Ayrıca bitkilerin ilişkisel öğrenme (çevredeki ipuçlarından faydalanarak besin kaynaklarını tespit etme) (Gagliano vd., 2016), hatırlama (enformasyonun tutulup geri çağırılması) (Chamovitz, 2012), tanıma (kendilerini çevreleyen diğer bitkileri yakınlık ve kimlik temelinde ayırt etme) (Creppe ve Casal, 2014) ve karar verme (rekabet altında alternatif seçeneklere yönelme) (Gruntman vd., 2017) davranışları sergiledikleri görülmüştür. Özetle, “bitki davranışı, aktif, amaç-odaklı ve bile isteyedir. Diğer organizmalara benzer şekilde, kendini-tanıma ve problem çözme yeteneğiyle... adaptif, zeki ve bilişseldir.” (Trewavas ve Baluska, 2011: 1225)⁴¹

Canlı dünyasından edinilen tüm bu bulguların bize gösterdiği şey şudur: Organizmaların kendi iyi-hallerini (*well-being*) sürdürmeleri veya güçlendirmeleri için kendilerini çevreleyen değişken dünyaya uyum sağlaması gerekmekte ve bu nedenle dışarıda veya kendi bedenlerinde olup bitenlere anında cevap verebilecek veya onlarla baş edebilecek donanımlar, mekanizmalar ve davranışlar geliştirmeleri elzem olmaktadır. Canlı-cansız sınırında olduğu düşünülen virüsten insana kadar doğanın bütün yaratıkları aynı amacı gerçekleştirmek adına çabalamaktadırlar. Burada altı çizilmesi gereken nokta, her yaratığın içinde bulunduğu dünyanın şartları, onunla kurduğu ilişkinin niteliği ve kendi iç dinamiği tarafından belirlenen türde ve derecede beceriler geliştirdiğidir. Kartallar gibi göremeyişimiz insan dünyasına adapte olmakta bizim için bir sorun oluşturmadığı gibi kartalların matematik problemleri çözmemesi de onlar açısından iyi-hallerine etki edecek bir kusur oluşturmaz. Böyle bakıldığında canlıları “aşağı yaşam formları” ve “yüksek yaşam formları” olarak ayırmanın bir dayanağı yoktur. Çünkü kartallar, insanlar ve diğer varlıklar dünyayı aynı uzay-zaman perspektifinden deneyimlemezler. Canlılar, yirminci yüzyılın önemli biyologlarından Jakob von Uexküll (1864-1944)’ün *Umwelt* dediği, kendilerini alâkadar eden veya kendi iyi-halleri için önemli olan “anlam taşıyıcıları” veya “işaretler” ile yüklü bir çevreyle karşı karşıyadırlar (Agamben, 2004: 40). Dolayısıyla duyumsama, algılama ve bilme kapasitelerinin söz konusu anlamı deşifre edecek veya işaretleri takip edecek düzeyde olması

⁴¹ Bitki zekâsı ve davranışı, burada ele alabileceğimizden çok daha kapsamlı ve incelikli bir konudur. Bu konuda yapılan araştırmalar her geçen gün artmaktadır. Konu hakkında önemli bilgiler veren güncel sayılabilecek kitaplardan ikisi için bk. Trewavas, 2014; Mancuso ve Viola, 2015. (Stefano Mancuso ve Alessandra Viola’nın kitabı *Bitki Zekâsı* adıyla ülkemizde de yayınlanmıştır.)

onlar için yeterlidir. Canlılar arasında görülen bu kapasite farklılıklarına rağmen prensip aynıdır: Bedenin dışında gerçekleşen ve onu ilgilendiren şeylere ve olaylara dair enformasyonu çeşitli duyum ve algı vasıtaları ve yöntemleriyle alarak veya zaten var olan enformasyonu güncelleyerek o enformasyonu iyi olma halini sürdürecektir ya da güçlendirecek şekilde davranışa yansıtmak. Bir hücre için haliyle bedenin dışı üyesi olduğu organizmanın içi olmak durumundadır ve bağlı olduğu organizmanın iyi-halleri ile kendi iyi-halleri, bireyin mutluluğunun içinde bulunduğu toplumun mutluluğuyla doğrudan ilişkili olmasına benzer şekilde ilişkilidir. Hücre de kendi hücre zarının dışında olanları hücre yüzeyindeki reseptörler aracılığıyla duyumsayabilmekte, edindiği enformasyonu işleyip gerektiğinde diğer hücrelerle paylaşabilecek biçimde kullanabilmektedir⁴². Buna göre, en küçüğünden en büyüğüne tüm canlı varlıkların kendi kendine eyleyebilen, değişen koşullar karşısında yeni davranışlar oluşturabilen; yani hayatın önlerine koyduğu problemlere çözümler üretebilen; enformasyonu almakla kalmayıp değerlendirebilen, akıllı karar alıcılar, failer olduklarını; eylemlerini bilerek veya farkında olarak gerçekleştirdiklerini, dolayısıyla onları bilinçli varlıklar olarak görmenin hiç de aşırı olmayacağını söyleyebiliriz. Aynı zamanda eğer insanlar olarak bizlerin duyumsama ve eyleme süreçlerimiz hissiz gerçekleşmiyorsa diğer canlıların da bir şeyler hissetmeksizin aktif olduklarını iddia edecek bir dayanağımız kalmamaktadır. İnsanların organizasyonu ve *umwelti* diğerlerinininkinden farklı olduğundan deneyimleme tarzlarının farklı olacağı, dolayısıyla hissedişlerinin yoğunluğu ve niteliğinin de farklılık arz edeceği düşüncesi, aynı amaçla hareket etmemize (iyi-hale ulaşmak veya sürdürmek) ve benzeri zihinsel süreçlerden (öğrenme, hatırlama, karar verme, vb.) geçmemize rağmen ne kadar küçük olurlarsa olsunlar diğer canlıların hislerden/deneyimsellikten yoksun olduğunu söylemekten şüphesiz çok daha kabul edilebilirdir. Panpsişizm açısından ampirik olarak esas zorlu olan sözde cansız varlıklara geçtiğimizde analogiyi nasıl devam ettireceğimizezdir.

Biyolojik düzeyden kimyasal ve fiziksel düzeye indiğimizde insanlar ve diğer canlılar arasında kurduğumuz analogiyi destekleyici birtakım bilişsel özelliklerden vazgeçmemiz gerekecektir. Bir molekülün veya atomun anladığını, hatırladığını, karar verdiğini, vb. bir bakteriye atfettiğimiz şekilde atfedemeyiz. Panpsişizme göre, bu beceriler mutlaka daha alt düzeylerde ne kadar ilkel ve belirsiz olsalar da var olmalıdır, fakat kullandığımız dil böylesi bir konuşmaya el vermemektedir. Bundan dolayı bilinci en genel anlamıyla düşünüp biyolojik

⁴² Kök hücrelerinden ilk defa bir fare embriyosu üretmeyi başaran araştırmayı yöneten Magdalena Zernicka-Goetz'in şu sözleri hücreler arasındaki etkileşimin basit bir mekaniksel süreçle açıklanamayacağını duyurur gibidir: "Farklı kök hücre türleri arasındaki etkileşimin, embriyonun gelişiminde büyük önem taşıdığını biliyoruz. Fakat çalışmamızın ortaya koyduğu asıl şaşırtıcı olan şey bunun gerçek bir ortaklık olduğudur – bu hücreler resmen birbirlerine yol gösteriyorlardı." bk. <http://www.cam.ac.uk/research/news/scientists-create-artificial-mouse-embryo-from-stem-cells-for-first-time> (erişim tarihi: 27.05.2018).

düzeyde sağladığımız bilinç=zihin eşitliğini daha alt düzeylerde bilinç=deneyim eşitliği lehine bozmamız gerekmektedir. İnsani deneyim, görüntülerle, seslerle, dokunuşlarla ve daha birçok duyumsama ve hissedişlerle oldukça zengin ve gelişmiştir. Buna karşın yapısal olarak daha basit canlılarda çevreyle etkileşme daha sınırlı biçimlerde yapıldığından deneyimsel kapasitede bir azalış meydana gelmesi olağandır. Bu noktadan hareket eden Andrew Smith (2008), tüm varlık formlarında yapısal organizasyon ve deneyim arasında, eş deyişle, gelişimin derecesi ve deneyimlenen boyutların derecesi arasında yakın bir ilişki olduğunu ileri sürer. Bu boyutsal deneyim anlayışına göre, sıfır boyutlu deneyimin görüldüğü ilk aşamada, henüz ben-diğeri ayrımının yapılamadığı veya çok zayıf bir şekilde yapıldığı farklılaşmamış deneyim vardır. Tek boyutlu deneyimde ben-diğeri ayrımı yapılabilir hale gelmekte, antiteler çevrelerindeki diğer antiteleri, mesafelerin varlığını ve uyaranların şiddetini hissedebilmektedirler. İkinci boyutta bundan bir adım öteye gidilerek diğerleri bir sınıfa ait olarak algılanabilirken antiteler kendilerini de belli bir sınıfa üye olarak deneyimleyebilmektedirler. Üçüncü boyutta *bireysellik* fikrinin ortaya çıkmasıyla beraber antiteler kendi türlerindeki diğer bireyleri ayırt eder hale gelmekte, dördüncü boyutta ise deneyimde zaman hissinin belirginleşmesiyle birlikte ayırt etme sadece farklı bireylere değil, aynı zamanda bireylerin farklı davranışsal hallerine uygulanabilmektedir. Smith, bu boyutsal deneyim yaklaşımını yalnızca organizmalara değil, atom ve moleküller gibi organik olmayan maddeye de genişletmektedir. Örneğin, sıfır boyutlu deneyim, fiziksel düzeyde diğer atomlarla asgari etkileşimde bulunan atom veya parçacıklarda bulunabildiği gibi biyolojik düzeyde yeni oluşmaya başlamış bir fetüste bulunabilmektedir. Bir fetüs belki ben-diğeri ayrımını yapamasa da onu oluşturan hücrelerde bu ayrım çoktan başlamış olup bu hücreler tek boyutlu deneyimin keyfini çıkarıyor olabilirler. Buna göre, deneyimin boyutluluğu holonlar⁴³ arasındaki ilişkiye görelidir; yani tüm düzeylerde her boyuttan deneyimin örnekleri bulunabilir. Smith, kitabında (*Deneyimin Boyutları*) bu örneklerden bolca vererek boyutların özelliklerini uzun uzadıya anlatır. Bizim için önemli olan onun teorisinin detaylarından ziyade deneyimsellik hakkındaki temel iç görüşüdür. Buna göre, deneyimsellik ile ilgili iki parametre öne çıkmaktadır: Yapısal organizasyon ve etkileşim. Yapısal organizasyon geliştikçe, yeni holonların (zuhur eden antiteler veya bütünler) ortaya çıkmasıyla birlikte enformasyonun alınma ve işlenme kapasitesi artmaktadır. Çok hücreli bir organizma tek hücreli bir organizmaya kıyasla çevresiyle etkileşime girecek daha fazla araca ve seçeneğe sahiptir;

⁴³ Bir bütünün parçası, aynı zamanda başka parçaları içine alan bir bütün olabilir. Böyle bakıldığında parçaların ve bütünlerin mutlak anlamda var olduklarını söyleyemeyiz. Bir molekül atomlara kıyasla bir bütün makro moleküllere kıyasla parçadır. Arthur Koestler (1905-83) (1976), bu görelî parça-bütün anlayışını ifade etmek için *holon* (Yunanca “holos” bütün demektir, *on* eki ise proton ve nötronda olduğu gibi parçacığın veya parçayı akla getirir) terimini icat etmiştir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında bizde bu nosyondan istifade edeceğiz.

kısaca daha serbesttir. Ayrıca etkileşimin yoğunluğu arttıkça ben-diğeri ayrımı daha da belirginleşeceğinden öznellik gittikçe somutlaşarak kristalize olacak ve böylece deneyimselliğin derecesinde yine bir artış gözlenecektir. Kusurlu bir benzetme yapacak olursak, dünyayla etkileşimi sınırlı bir yerlinin modern bir insana göre, sıradan bir şehirlinin de bir entelektüele göre daha az farklılaşmış bir öznelliğe sahip olduğu söylenebilir. Yerli kendisini modern insandan çok daha fazla doğanın bir parçası olarak görürken entelektüel sıradan şehirlie kıyasla kendisi ve yaşadığı dünya hakkında daha net fikirlere sahip olduğundan daha “farkında” bir bireydir. Benzetme kusurludur, zira insanların birbiriyle ve çevreleriyle etkileşimi, diğer doğal bedenlerin etkileşimlerinde olduğu gibi kendilerini içine alan daha büyük bir fiziksel bütünün içinde, o bütüne katkı yapacak şekilde gerçekleşmez. Fakat vurgulanmak istenen nokta anlaşılmış olmalıdır. Holon hiyerarşisinde (holarşi) yukarılara doğru çıkıldıkça yaşam formlarının öznelliğinin öznelararşı etkileşimle şekillenmesi kuvvetlenmektedir (Smith, 2008). Öznelerin birbirleriyle etkileşimleri hem yeni özneler (organize yapılar) ortaya çıkarmakta hem de etkileşen öznelerin farkındalığını artırmaktadır. O halde yapısal organizasyonun da nihayetinde etkileşmeye bağlı olduğunu göz önüne alırsak etkileşimin deneyimi karakterize eden en önemli unsurlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, tek unsur etkileşim olamaz. Eğer öyleyse, tepeden yuvarlanan bir taşın veya lobutlara çarpan bir bowling topunun da deneyimlediğini kabul etmeliyiz. Bunu kabul edecek panpsişistler olsa da bize göre başta belirttiğimiz üzere analojik argümanın amacı panpsişizmin aşırı bir görüş olarak görülmesinin önündeki genel-geçer yargıyı sorgulanır hale getirmek olduğundan bu kabul argümanı zayıflatacaktır. Davranışsal ölçütümüz gerçekleşen etkileşimlerin öngörülemez bir şekilde spontane, varlıkların kendi doğalarının, iç hallerinin gerektirdiği şekilde vuku bulması gerektiğini söylemektedir. Burası içkin doğa argümanın devreye girdiği yerdir. Fakat o argümana geçmeden önce, çevresiyle spontane olarak etkileşen antiteler hakkında “deneyimleme” ifadesini kullanabileceğimizi, spontane etkileşimin canlı ve cansız olarak tabir edilen varlıklar arasındaki analojik bağ kurucu asgari ortak özelliği sağladığını belirterek bilincin dağılımı probleminin panpsişist yaklaşıma çıkardığı zorluğa değinelim.

Bir panpsişist iseniz ya doğal ve insan ürünü olan tüm nesneler dahil her varlığın bilinçli olduğunu söyleyeceksiniz ya da nelerin bilinçli olduğuna dair bir prensip ortaya koyacaksınız. Birinci yolu seçenler için bir organizmayı nasıl bilinçli olarak görüyorsak organizmaya kıyasla çok zayıf, göz ardı edilebilir nitelikte olmakla beraber bir kaya parçasını veya bir vazoyu da bilinçli olarak görmek durumundayız. Örneğin David Skrbina’ya göre (2009b: 381), “tüm koleksiyonlar birer nesnedir ve nesnelerin kendi bireysel zihinleri vardır.

Nesnenin uyum derecesine bağılı olarak bu zihin yoğun ve odaklı veya sönük ya da tamamıyla algılanamaz olabilir – ama yine de var olmalıdır.” Sıradan nesnelere bilinç atfetmek istemeyen bazı panpsişistler ise, salt toplamalar/yığınlar ve organize bütünler/birlikli yapılar arasında bir ayrıma gitmektedirler. Bu yaklaşımı belirgin bir şekilde Leibniz’de ve süreç filozoflarından Harsthorne, Griffin ve bu konuda onları takip eden Clarke’da görebiliriz. Leibniz, monadların bütünleşik ve birlikli bir organizasyona sahip olmayacak şekilde bir araya gelmelerinden oluşan bedenleri, nesneleri veya sistemleri (bir kaya parçası, bir vazo veya bir takım), Stoacı *hegemonikon* (ruhun yöneten tarafı) anlayışında olduğu gibi, bazılarının diğerleri üzerinde baskın olmasıyla ortaya çıkan organize varlıklardan (canlılar) ayırmaktaydı. “...bileşik bir tözün (örneğin bir hayvan) merkezini oluşturan ve onun birliğinin ilkesi olan [bu baskın monad], kendisine ait olan bedeni oluşturan sonsuz sayıda monadın meydana getirdiği bir kütle tarafından sarmalanmıştır.” (Leibniz, 1714/1890: 209) Harsthorne ve Griffin de Leibniz’in izinden giderek yığinsal toplulukların değil, sadece basit bireyler (doğanın nihai bileşenleri) ve bileşik bireylerden oluşan (atomlar, moleküller, vb.) hakiki bireylerin deneyimlediğini ileri sürerler. Griffin, Whitehead ve Harsthorne’dan devrildiğini söylediği bu görüşü şöyle açıklar:

...bileşik bireyler gerçek bireylerdir çünkü üyelerinin deneyimleri bir bütün olarak organizmanın “baskın” üyesi olan en üst düzeyde deneyime sahip üyeyi ortaya çıkarır. Bu baskın üye bileşik bireye belli ölçüde bir özgürlükle hareket edeceği birlikli bir deneyim ve eylem verir. Bundan dolayı bu bileşik bireyler kayalar ve telefonlar gibi bireysel moleküllerinin deneyimlerinin üst düzey, kapsayıcı deneyimi ortaya çıkaramadığı salt yığinsal bireylerden *tür bakımından ayrırlar* (Griffin, 2007: 59).

İlk bakışta yapılan bu ayrımlar panpsişizm açısından nelerin bilinçli sayılacağı problemini ortadan kaldırıyormuş gibi görünse de bu sadece görünüştedir. Öncelikle deneyimleri yalnızca organize bütünlere atfettiğimizde öyle olmayan atom altı parçacıklar gibi antiteleri panpsişizmin temel teziyle çelişecek şekilde bilinçten mahrum etmiş oluruz. Clarke (2003: 114), bu sorunun fiziğin şu anki bilgisinin yetersizliğine vurgu yapılarak o parçacıkların da daha alt parçalara sahip olan bütünler olduğunun keşfedilme ihtimalinin bulunduğunu ifade etmekle bertaraf edilebileceğini düşünmektedir. Clarke’ın cevabı üç sebepten ötürü tatmin edici değildir: Birincisi, modern fiziğin, parçacıkların, kuantum alanlarının dalgalanmalarının veya uyarılmalarının sonucu olduğu görüşünü daha doğru bulmasıdır. İkincisi, parçacıkların daha alt parçacıklara bölünebildiğini kabul etsek bile sonsuza kadar geri gitme problemi baş göstereceğinden cevabın istenilen etkiyi yaratamayacağıdır. Üçüncüsü ise, cevabın, materyalistlerin bilincin ani ortaya çıkışının açıklamasını bilimin gelecekte ulaşacağı muhtemel başarısına bağlamasından pek farklı olmamasıdır. Griffin parçacıklara “basit bireyler” adını vererek onları hakiki bireyler kategorisine dahil etmekle sorunu halletmeye çalışsa da neden bazı birleşmelerin hakiki,

diğerlerinin yığmsal olduğuna ve bileşik bireylerin üyelerinden birinin nasıl baskın üye haline gelip organizmayı kontrol eder hale geldiğine dair bir açıklama veremediğinden onun girişimi de ikna edici olamamaktadır. Bize göre, gerek birinci yolu seçerek sıradan nesnelere dahi bilinç atfedenlerin gerekse ikinci yolu seçerek bilinçli-bilinçsiz ayrımı yapmaya çalışanların kendisine uyduğu ve bizim de kabul ettiğimiz tek bir prensip vardır: Davranış. Bütünleşik Enformasyon Teorisi gibi panpsişist içerimleri olan bilimsel bir teori başarıya ulaştırılmadığı sürece rehberimiz davranıştır. Bir vazoyu bilinçli bir nesne, bir kum yığını bilinçli bir karışım ve bir takımı bilinçli bir oluşum olarak görmüyoruz, çünkü ne vazo kendi başına bir etkinlik içerisine girebiliyor ne kum yığını durduk yere şekil alabiliyor ne de takım başına buyruk bir şekilde hareket edebiliyor. Buna karşın parçacıkların ve atomların spontane etkileşimleri, deneyimlerinin sonucu olan değişim ve dönüşümleri, Dünya'yı, üzerinde yaşamayı olanaklı kılan Güneş'i ve suyu, aminoasitleri, DNA'yı, hücreyi ve daha sonsuz çeşitlilikte anlamlı birliktelikleri yaratıyor. Söz konusu anlamın madde-enerjiye dışarıdan enjekte edildiğini reddettiğimizde sebebi arayacağımız tek yer olarak madde-enerjinin içi kalıyor⁴⁴. Buna göre, somut gerçeklik, bilinçli, deneyimleyen, hisseden faillerin, öznelerin yaratımıdır. Çünkü şimdi savunacağımız üzere mekanizm maddenin kendi kendini organize etmesini açıklayacak bir içeriğe veya potansiyele sahip değildir.

3.2.3. İçkin Doğa Argümanı

Panpsişizmin temellendirilmesinde köken argümanı ontolojik zuhur etme fikrini karşısına alırken içkin doğa argümanı mekanizm fikrini karşısına alır. Ontolojik zuhur etmenin olanaksızlığı nasıl panpsişizmi mümkün kılıyorsa, mekanizmin tutarsızlığının (gözlem ve bulgularla uyuşmamasının) ve metafiziksel muhtemelsizliğinin gösterilmesi kavramsal açıdan daha iyi bir alternatif bulunmadığından yine panpsişizmi haklı çıkarır. İçkin doğa argümanı hem diğer panpsişist argümanlara göre daha dallı budaklı ve farklı kollardan ilerleyen bir argümandır hem de o argümanların kazanımlarını daha ileri bir noktaya taşır. Argüman, bilimin maddenin sadece dışsal ilişkileriyle ilgilendiği, içkin doğasının ne olduğu hakkında bir fikri olmadığı tespitiyle başlayarak söz konusu içkinliğin zihinsel terimlerle anlaşılması gerektiği iddiasıyla devam eder. Köken argümanı ile somut gerçekliğin en temel düzeyde deneyimsel olduğunu, analogik argümanla da çevresiyle spontane bir şekilde etkileşen varlıklara deneyimsellik atfedilebileceğini savunduk. Genel olarak birincisi mantıksal, ikincisi ampirik gerekçelerle yürütülen bir savunmaydı. Bu argüman ise

⁴⁴ Tanrı ideasının yardımı çağrılarak yaratımın açıklanmaya çalışılabileceğinin farkındayız. Zira panpsişistler içinde dahi panpsişizmi teizmle buluşturmaya çalışanlar vardır (örneğin, Taliaferro, 2017). Ne var ki, ister aşkın bir anlayışın ürünü olsun ister içkin, Tanrı ideasının kendisi ayrıca bir savunma gerektirdiğinden bu seçeneği göz ardı etmeyi meşru görüyoruz.

metafiziksel bir gerekçelendirme sunar. Buna göre, argüman, köken argümanını gerçek olmayı deneyimsel olmayla ilişkilendirerek (realizm argümanı), analogi argümanını da varlıkların spontane etkileşimlerini kendilerinde saklı olan güce veya eğilime bağlayarak (kendi kendine organizasyon veya düzen argümanı) derinleştirmeyi amaçlamaktadır.

İçkin doğa argümanı, ilhamını özellikle Bertrand Russell’ın konu hakkındaki görüşlerinden alır. *The Analysis of Matter* (Maddenin Analizi) adlı eserinde Russell (1927a/1992: 10), mekanistik anlayışın kendisine dayandığı bilimin maddeye ilişkin pozisyonunu şöyle ifade eder: “Fizik, kendi başına, fazlasıyla soyuttur ve incelediği materyalin belli matematiksel karakteristiklerini açığa vurur. Bu materyalin içkin karakteri hakkında bize bir şey söylemez.” Madde araştırmasını yürüttüğümüz herhangi bir bilimsel teoriye bakıldığında göreceğimiz tek şey, matematiksel semboller, denklemler ve soyutlamalardır. Örneğin, parçacık fiziği bir parçacığı, sahip olabileceği kütle, şarj ve dönü gibi özelliklerle tanımlar ve bu özellikler ancak ilişkisel yolla anlaşılabilir; yani onlar kendi başlarına bir anlam ifade etmezler, fakat kullanıldıkları teorinin diğer parametreleriyle girdikleri ilişkilerle, aldıkları rollerle anlaşılırlar. Newton mekaniğinde “kütle”, “güç” ve “ivme” terimleriyle girdiği ilişkiyle ($F=ma$) anlaşılırken Einstein’ın özel göreliliğinde “enerji” ve “ışık hızı” gibi terimlerle ilişkilendirilmektedir ($E=mc^2$). Başka bir deyişle, “...algılarımızdan çıkarım yaptığımızda, geçerli bir şekilde çıkarsayabileceğimiz yalnızca yapıdır ve yapı matematiksel mantık tarafından ifade edilebilen şeydir.” (Russell, 1927a/1992: 254) Matematiği kullanarak maddenin yapısal veya ilişkisel özelliklerini öğrenebiliriz fakat o matematik tanımladığı özelliklerin altında yatan gerçeklik hakkında tamamen sessizdir. Elbette Russell bu tespiti yapan ilk kişi değildir. Kant’ın ünlü numen-fenomen ayrımı benzeri bir düşüncenin ürünüdür. Bu tespiti, Schopenhauer’da (1974: 105) ve Russell’ın çağdaşları Whitehead (1925: 220) ve Arthur Eddington (1882-1944) (1920: 200) gibi bilim adamı-düşünürlerde de görebiliriz. Ancak Russell mesele üzerinde diğerlerinden daha çok durmuş ve mekanistik materyalizme karşı bir argümana dönüştürülebileceğini sezmiştir. Şayet bilim sadece maddenin yapısal formunu inceliyorsa ve bu formun ne hakkında olduğunu, yani içeriğini bilemiyorsa o takdirde bilinç problemini yaratan belki de bu bilgi eksikliğidir: “Zihin ve madde arasındaki boşluk bir bakıma zihin üzerine yeni görüşlerle fakat çok daha fazla bir şekilde fiziğin maddenin içkin karakteri hakkında bir şey söyleyemediği gerçeğiyle dolduruldu.” (Russell, 1927b/1951: 154) O, bir adım ileri giderek maddenin içkin karakteri ile ilgili şu kanaati paylaşır: “Dünyaya genel olarak baktığımızda, ...içkin karakteri hakkında bildiğimiz her şey zihinsel yönünden ve nedensel yasaları hakkında neredeyse bildiğimiz her şey fiziksel yönünden türemedir.” (Russell, 1927a/1992: 402) Maddenin içkin doğası

hakkında kendi deneyimlerimizden edindiğimizin dışında başka bir malumata sahip değiliz. Bizler baştan aşağı maddeyiz ve bir şekilde hissediyoruz; yani bilinçliyiz. O halde sadece insanın değil, genel olarak maddenin deneyimselliğe sahip olduğunu düşünmek için sağlam bir gerekçemiz varmış gibi görünüyor. Russell bu akıl yürütmeden panpsişizm çıkarmaz fakat bilincin maddenin içkin karakteri için bir aday olabileceğine işaret eder: "... 'bilinç' ne özel türde bir ilişki olarak ne de sadece belli olaylara ait olan bir içkin karakter olarak tanımlanamaz"⁴⁵. (Russell, 1927b/1951: 222) Buna göre, içkin doğa düşüncesinden yola çıkıldığında bilincin inorganik maddede bulunması Russell için olasıdır⁴⁶. Kant da (1781/1998: B428) görünüşlerin arkasındaki gerçekliğin bilinçten/zihinden tür bakımından farklı olmadığını varsaydığımız takdirde zihin-beden probleminin ortadan kalkabileceğini söyleyerek maddenin içkin doğasının zihinsel nitelikte olmasını ihtimal dahilinde görür. Fakat o, bu tür meselelerin insan kavrayışının ötesinde olduğunu düşündüğünden daha fazla detaya girmez. Diğerleri ise, panpsişist sonucu seve seve kabul ederler. Eddington'ın sözleri alıntılanmaya değerdir:

...artık atomun içkin doğasının ne olduğu hakkında bilimin hiçbir şey söyleyemediğini anladık. Fiziksel atom, fizikteki diğer her şey gibi, ibre ölçümlerinin bir tarifesidir⁴⁷. Tarifenin bilinmeyen bir arka plana bağlı olduğu konusunda hemfikiriz. O halde neden başlıca karakteristiği *düşünce* olan tinsel doğada bir şeye bağlamıyoruz. Düşünceyle tutarsız olan sözde "somut" doğada bir şeye bağlayıp sonra da düşüncenin nereden geldiğini merak etmek aptalcaymış gibi görünüyor. İbre ölçümlerimizin arka planına dair tüm önyargılarımızı savdık ve genel olarak onun doğasıyla ilgili hiçbir şey keşfedemiyoruz. Fakat bir durumda – yani kendi beynimin ibre ölçümleri durumunda – ibre ölçümlerinin sunduğu kanıtlarla sınırlanmayacak bir iç görüye sahibim. O iç görü onların (ibre ölçümlerinin) bilinç arka planına bağlı olduğunu gösteriyor (Eddington, 1929: 259).

Eddington, "tarifenin bilinmeyen bir arka plana bağlı olduğu konusunda hemfikiriz" dese de sözü edilen arka planın, yani matematiksel modellerimizin tanımladığı fiziksel ilişkileri veya yapısı dışında, maddenin başkaca içkin bir doğasının var olmadığı iddia edilebilir. Bu, *yapısal realizmin* iddiasıdır. Bilim felsefesinde yapısal realizm, klasik bilimsel realizm ile anti-realizm arasında orta yol tutturmaya çalışan bir anlayıştır (Worrall, 1989). Klasik realizm, bilimsel kuramların teorik ve pratik açıdan muazzam başarısını onların

⁴⁵ Bu olasılıktan ötürü kimileri Russellci nötral monizmin bir tür panpsişizm olduğunu (panpsişist Russellci monizm) iddia etmişlerdir (Stubenberg, 2015).

⁴⁶ Russell'in panpsişizmle flörtü daha çok analogi argümanı temellidir. O, deneyimi "geçmiş olayların şimdiki tepkiler üzerindeki etkisi" anlamında hafıza ile ilişkilendirerek bu anlamda hafızanın daha aşağı derecede olmakla beraber inorganik maddenin davranışında da bulunabileceğini söyler (Russell, 1956: 152-5). Buna göre, bir antite uyaranlara geçmişteki etkileşimleri hatırladığını gösterecek şekilde tepkide bulunuyorsa o antitenin deneyimlediği söylenebilir. Verilen tepki tekdüze olduğunda herhangi bir hatırlamanın (veya enformasyon işleyişinin) vuku bulmadığını düşünecek olursak Russell'in deneyimi karakterizasyonunun bizim "spontane etkileşim" varsayımımızdan çok uzak olmadığını söyleyebiliriz.

⁴⁷ Eddington'ın "ibre ölçümleri (*pointer readings*)" terimiyle kastettiği fiziğin sayısal işaretlerle veya sembollerle ilgilendiğidir. Ona göre, fiziksel bir niceliği belirttiğimizde aslında belli bir ibrenin gösterdiğini okumaktan başka bir şey yapmış olmuyoruz. Örneğin, odanın sıcaklığından bahsettiğimizde termometrenin kaç dereceyi gösterdiğini veya aracımızın hızı sorulduğunda hız göstergesinin ibresinin hangi sayıyı işaret ettiğini okuyoruz (Lodge, 1930/2016: 171).

gerçekliği genel olarak doğru, yani olduğu gibi resmetmesine bağlar. Diğer taraftan anti-realizm, bilim tarihinde gözlenen radikal kuramsal değişimleri, Kuhn'un iddiasıyla paradigma kaymalarını da kanıt olarak alarak gerçeklik ve teori arasında bir örtüşme olmadığını, teorilerin sadece fiziksel yasaları bir sistem altına almaya yarayan ve rasyonel tutarlılığı gözetken kullanışlı araçlar olduklarını ileri sürer. Yapısal realizm ise, bilimsel teorilerin başarısını tıpkı klasik realizm gibi bir mucize olarak görmemekle birlikte, ondan ayrılarak teorilerin içeriğinden ziyade matematiksel formunun veya ilişkisel yapısının dünyayı tanımladığını söyler. Yine anti-realizmle birlikte bilimsel teorilerde radikal değişimler olduğunu onar, fakat değişenin teorilerin içeriği olduğunu, form veya yapının bir teoriden diğerine taşındığını ileri sürer⁴⁸. Başlangıçta yapısal realizm, bilimsel realizmin epistemolojik bir modifikasyonuymuş gibi ortaya çıksa da sonraları metafizik bir pozisyon haline getirilmiştir (Ladyman, 1998). Epistemolojik bir tez olarak yapısal realizm panpsişizmle ters düşmez. Bilimsel teoriler bize gerçekliğin kendisini değil ilişkisel yapısını, Kant'ın anlayışıyla görünüşleri veriyor olabilir. Hatta bu teorilerde yer alan örneğin elektronlar gibi antiteler Quine'in (1951: 41) deyişiyle "epistemolojik olarak Homer'in tanrılarıyla karşılaştırılabilir indirgenemez varsayımlar" olarak da görülebirlirler. Panpsişizmin kabul edemeyeceği şey, bilimsel teorilerin sözünü ettiği antiteler gerçekten varsalar, buradaki "gerçekten" ifadesinin sadece matematiksel olarak tanımlanan ilişkilerle karşılanabileceği düşüncesidir. Metafiziksel veya ontolojik bir pozisyon olarak yapısal realizmin iddia ettiği tam da budur: "Şeyler yoktur. Var olan sadece yapıdır." (Ladyman ve Ross, 2007: 130)

Panpsişizmin bu anlamıyla yapısal realizme karşı koyacağı çeşitli yollar tabi ki vardır. Yapısal realizmin hem kendine özgü problemlerini hem de bilinç problemini panpsişizmin yapısal realizme karşı savunusunda kullanabiliriz⁴⁹. Yapısal realizmin kendi iç problemlerinden en bilineni, panpsişizm için daha zararsız olan epistemolojik versiyonunu olduğu gibi ontolojik versiyonunu da tehdit eden *Newman'ın problemidir* (Brüntrup, 2011; Seager, 2006). Matematikçi Max Newman'ın (1897-1984) Russell'ı eleştirisinde ortaya koyduğu problem bir çeşit saçmaya indirgeme argümanı olarak görülebilir. Argümanın özü şudur: Eğer Russell'ın dediği gibi, maddeye ilişkin tek bildiğimiz gözlenemez antitelerin

⁴⁸ Worall (1989: 108), Fresnel'in dalga teorisinin yerini Maxwell'in elektromanyetik alan teorisine bırakmasını örnek gösterir. Buna göre, Fresnel ışığın doğasını tamamen yanlış anlamıştır, fakat yine de onun teorisi ampirik bakımdan başarılıdır. Bunun sebebi, fenomenler arasındaki ilişkileri ifade eden matematiksel denklemlerin geçerliliğini korumasıdır. Yani Fresnel aslında ışığı değil, ışığın yapısını tanımlıyordu.

⁴⁹ Bilinç problemine dayanan savunuya burada yer vermeye gerek duymuyoruz. Çünkü bilincin ontolojik indirgenemezliğini zaten ikinci bölümde çeşitli materyalist yaklaşımlara karşı savunmuş ve hangi türü olursa olsun indirgemeci materyalizmin fenomenal deneyimin nasıl ve neden var olduğunu açıklayamadığını not etmiştik. Yapısal realizm de bilinci yapıya veya ilişkiye indirgemeye çalışan bir anlayış olduğundan orada yürüttüğümüz akıl buraya da uygulanabilir. Ayrıca yapısal realizmin kendi iç problemleri göreceğimiz gibi dolaylı olarak bilincin indirgenemezliği tezini doğrulayacaktır.

birbirleriyle ilişkilerinin formel bir soyutlaması olan matematiksel yapıya (örneğin, kuantum mekaniği gibi) bilginin gerçeklik hakkında olduğunu söyleyemez, böylece kaçınmak istediğimiz anti-realizme geri dönmüş oluruz. Neden? Çünkü bu durumda bildiğimizi söylediğimiz şey, içkin karakteri hakkında bir fikrimizin olmadığı antitelerin veya olayların yine sadece var olduğunu bildiğimiz bir R ilişkisiyle S yapısında bir birliktelik oluşturduğudur. Fakat S'nin oluşumunda R'nin, dolayısıyla R'yi doğuran unsurların niteliğinin bir önemi olmadığından yeterli sayıda olduğu müddetçe herhangi bir dizi antite S yapısına sahip olmak üzere organize edilebilir. Bundan dolayı “sadece yapı bilinebilir doktrini, kurucu nesnelerin sayısı dışında sırf var olma olgusundan çıkarılamayan *hiçbir şeyin* bilinmeyeceği doktrinini içerir.” (Newman, 1928: 144) O halde yapısal realizm Pisagorcu bir tarzda doğayı matematiksel bir sistem olarak düşünerek onun somut varlığını tasdik edeceği epistemolojik zemini altından kaydırmaktadır. Bu noktada Newman'ın argümanı ontolojik bir hal alır. Çünkü yapısal realizm birbirleriyle tümüyle dışsal bir ilişki içerisinde olan antitelerin içkin doğasını bilemeyeceğimizi iddia etmekle kalmayıp aynı zamanda maddenin varlığını açıklamakta içkinliğe ihtiyacımız olmadığını ileri sürmektedir. Öyle ki, bu görüşte doğa, antitelerin veya olayların matematiksel sistem içindeki yerleriyle tanımlandığı, ilişkileri noktalar arasındaki çizgilere benzetilebilecek bir çeşit grafik olarak düşünülebilir (Dipert, 1997). Ancak doğayı oluşturan herhangi bir dizi ilişki değil, belli türde ilişkilerdir. İçkinliklerine atıfta bulunmadan noktaya benzer bir şekilde düşünülen bu antiteler hangi temelde doğayı oluşturacakları ilişkileri kurmaktadırlar? Nesnelerin ve ilişkilerin sayılarından ve var olmaları olgusundan belli bir şekilde var olan somut gerçekliği nasıl çıkaracağız? Görünüşe göre, antitelerin, fenomenlerin ortaya çıkmasını sağlayacak uygun ilişkileri nasıl kurduklarını açıklayabilmemiz için yapısal özelliklerden daha fazlasına ihtiyacımız vardır. Çünkü yapıyla sınırlı kalındığı takdirde o yapıyı sağladığı sürece herhangi bir dizi ilişki bir diğeri kadar iyidir. Newman'ın probleminden kurtulmak adına nesneleri de matematiksel yapılar olarak görüp radikal bir ontolojik yapısal realizme, saf bir dışsallığa gitmek mümkündür. Nitekim ilişkilendirilen “şeyler” ortadan kaldırılarak yerlerine yine ilişkiler koyulacak olursa ilişkilerin belli türde cereyan etmesini gerektirecek bir içkinlikten söz etmenin de anlamı kalmayacaktır. Ne var ki, “ilişki varsa, ilişkilenen bir şeyler de olmalıdır” kavramsal doğrusu bir yana, tamamıyla dışsal ilişkilerden ibaret bir gerçeklik tasavvuru bir realizm olarak epistemolojik veya ılımlı yapısal realizmden çok daha problemlidir. Bunlardan biri, Gregg Rosenberg'in üzerinde durduğu *kısır döngü* adı verilebilecek problemdir. Rosenberg'e göre (2004: 234), aktüel olarak var olan döngüsel sistemlere baktığımızda onların sistemin dışında olan “taşıyıcılar” aracılığıyla var olduklarını görüyoruz. Örneğin bir

satranç oyunu, piyonlar, kaleler, filler gibi döngüsel olarak birbirine bağlı parçalardan oluşmaktadır ve her biri oyun içinde yapabilecekleri hareketlerle, yani satranç tahtası ve diğer taşlarla girdiği ilişkilerle tanımlanmıştır. Döngüselliğin sebebi, her parçanın bir bütün olarak oyunu, oyunun da işleyebilmesi için parçaları varsaymasıdır. Bununla birlikte, bu döngüsellik kısır bir döngüsellik değildir; yani satranç oyunu bir dizi ilişki olarak kalmayıp gerçekten var olmaktadır. Çünkü oyunun varlığı esas itibarıyla ilişkilerin yürümesini sağlayan, onların taşıyıcısı olan, parçaların şekil farklılıkları, tahta içindeki konumları, oyunun kuralları ve oyuncuların fiziksel bulunuşları gibi dışsal faktörlere bağlıdır. O halde “döngüsel hüviyet koşullarını taşıyabilen, içsel ilişkilere sahip dışsal faktörler olmasaydı oyun var olamazdı” denilebilir (Rosenberg, 2004: 235). Bu örnekten bilimlere geçtiğimizde, aynı mantığın burada da hüküm sürdüğünü görüyoruz. Şayet indirgemeci materyalizmin katmanlı ontolojisine paralel şekilde, fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, ekonomi ve diğer bilim alanlarını çember şeklinde birbiri içine geçmiş sistemler olarak düşünecek olursak her alana ait birtakım şeylerin/fenomenlerin/olayların ne olduklarının içinde bulundukları ilişkisel sistem tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Örneğin, ekonomide mal ve hizmetler, üretici ve tüketicilerin mübadele ettiği şeylerdir, üretici ve tüketicilerse ekonomik sistemde mal ve hizmetler için mübadele eden kimselerdir. Buna göre, “her bir durumda çoğu bir diğerine doğrudan veya dolaylı olarak döngüsel biçimde bağlı kapalı veya yarı-kapalı bir teorik kavramlar sistemi vardır.” (Rosenberg, 2004: 235) Fakat satranç oyununda olduğu gibi kavramsal sistemler de kısır bir döngü içine hapsolmaz. Çünkü örneğin ekonomide bireylerin ihtiyaçları ve istekleri ekonomik sürecin taşıyıcısı olan dışsal psikolojik faktörler olarak ortaya çıkarlar. Psikolojide ise nöral sistemlerin özellikleri benzer bir rol oynarlar. Böylece fiziğe varana dek bir sistem için dışsal olan faktörler bir başka sistemin içsel ilişkilerinin bir parçası olarak o sistemde yer alırlar. Başka bir deyişle, her sistem somut bir şekilde var olabilmek için alt sistemlerdeki taşıyıcılara ihtiyaç duyar. O halde mikro düzeydeki fiziksel antitelerin de aktüel olabilmeleri için taşıyıcılara gereksinim vardır. Fakat fizikle birlikte en alt düzeye ulaştığımızdan söz konusu “nihai taşıyıcılar” fiziğe dışsal olamaz (Rosenberg, 2004: 236). Buna göre, mikro düzeyde kısır döngüyü kırmanın tek yolu diğer her çembere/sisteme dışsal olup aynı zamanda onlara içsel olmayan taşıyıcıların ancak madde/enerjinin doğasında bulunabileceğini onamaktan geçmektedir. Fizik biliminin bize söylediği gibi gerçekliğin temel bir düzeyi olduğunu kabul ettiğimiz takdirde ilişkilerin onları taşıyan bir şey olmadan maddesel sistemleri meydana getirmesi olası görünmemektedir. Bunu, Rosenberg’in argümanı ile aynı kapıya çıkacak şekilde şöyle de ifade edebiliriz: Şayet fiziğin ortaya koyduğu şekilde iç içe örülü ilişkiler madde ile ilgili söylenebilecek her şeyi tüketiyorsa neden evren matematiksel

bir nesne, soyut bir grafik olarak kalmayıp aktüel biçimde var olmuştur? Matematiksel yapı kendi başına nasıl maddi varlığı gerektirecektir⁵⁰? Buna göre, ontolojik yapısal realizmin bilincin ortaya çıkışını açıklamadan evvel maddenin nasıl var olduğuna dair bir açıklama vermesi gerekmektedir. Aslına bakılırsa, sadece ontolojik yapısal realizmin değil, genel olarak mekanistik materyalizmin matematiksel var oluşu ve aktüel var oluşu kavramsal olarak birbirinden ayıramadığı söylenebilir (Ells, 2011). Materyalizmde aktüellik hiçbir şekilde maddenin doğası itibarıyla sahip olduğu güçlere veya kabiliyetlere atfen anlaşılmaz. Maddenin hareketi matematiksel olarak ifade edilebilen çekmeler ve itmelerle, birtakım fiziksel yasaların maddesel etkileşimlerdeki faaliyetiyle açıklanır. Fakat bu yasaların neden geçerli olduğu, şeylerin birbirlerini neden çekip ittiği hakkında fiziğin söyleyecek fazla sözü yoktur. Örneğin, kuarkları bir arada tutanın matematiksel bir tanımı yapılabilen “güçlü nükleer kuvvet” olduğu söylenir. Fakat gerçekte bu, atom altı parçacıkların belli şekillerdeki davranışlarına verilmiş bir isimden başkası değildir. Matematiği çıkarıp attığınızda geriye o ismin tanımlayacağı bir aktüalite kalmamaktadır. Bir materyalist için gerçekten var olduğuna şahitlik edecek canlıların yokluğunda dünyanın maddesel olarak var olmasının matematiksel bir nesne olarak var olmasından bir farkı yoktur. Bazı materyalistler gibi dünyanın temelde matematiksel bir yapı olduğunu kabul ettiğimizde ise (Tegmark, 2014) daha kolay olmayan somutun soyuttan nasıl çıktığı (ontolojik zuhur etme) problemiyle karşılaşmak durumunda oluruz. Sonuç itibarıyla materyalizm maddeye dışsal ilişkilerinin dışında bir içkinlik atfetmek istemediğinden onun aktüel olarak nasıl var olduğunu açıklayamamaktadır. Buna göre, buradaki düşünme çizgisi panpsişizm için spesifik bir argümana (realizm argümanı) dönüştürülebilir: “Bir çeşit içsel, psişik boyut maddeye atfedilmediği sürece gerçek bir nesnenin hayali karşılığında neye sahip olmasıyla ayrıldığını söyleyemeyiz.” (Matthews, 2003: 35) Ne var ki, içkinliğin neden psişik veya deneyimsel terimlerle anlaşılması gerektiği sorulabilir (Coleman, 2009: 93; Basile, 2011: 37). Bu soruya verilecek ilk cevap, basitçe, içkinliği başka bir şekilde düşünecek kavramlara sahip olmadığımız şeklindedir⁵¹. W. James’in belirttiği üzere “*kendinde* nesne nosyonunu ancak *kendisi* için nesne olarak anlayabiliriz ve bu da bizi panpsişizme ve fiziksel algılarımızın ‘psişik’ realitelerin

⁵⁰ Stephen Hawking’in (1988, 174) sözleriyle: “Gerçekte tek bir bileşik teori varsa bile, o sadece birtakım kurallardan ve denklemlerden ibarettir. Denklemlere hayat vererek bir evren yaratıp onu o denklemlerle tanımlamayı sağlayan nedir? Bilimin bir matematiksel model oluşturma şeklindeki olağan yaklaşımı modelin tanımlayacağı bir evrenin var olmasını gerektirmez.”

⁵¹ Coleman (2009: 94), “başka bir alternatif yok” görüşü olarak nitelediği bu cevabı yeterli bulmaz ve panpsişizm için yeni bir argüman olduğunu düşündüğü kendi görüşünü ortaya atar: “...tamamıyla içkin, niteliksel varlık fikri, niteliksel-deneyimsellik fikriyle aynıdır.” Ne var ki, Coleman’ın bu görüşü, yeni bir argüman olmaktan ziyade olsa olsa “başka bir alternatif yok” görüşünün analitik bir detaylandırmasıdır. Zira iki görüş de aynı noktadan hareket eder: Maddenin içkin doğası hakkındaki tek ipucunu kendi deneyimlerimizde buluyorsak o halde içkinlik için birincil aday deneyimselliktir/bilinçtir.

üzerimizdeki etkisi olduğu inancına götürür...” (akt. Perry, 1935: 446)⁵² Herhangi bir antitenin kendisi için var olması (*being-for-itself*) demek, o antitenin sadece dış gözlemcilere var görünmeyip veya sadece onların açısından (dışarıdan) uzayda yer kaplamayıp kendisi açısından da (içeriden) uzayda yer kapladığı, dünyaya yönelik bir perspektife, Harman’ın deyişiyle (2009) “sıfır-şahıs” duruşuna sahip olduğu⁵³, dolayısıyla o antite olmak gibi bir şeyin var olduğu anlamına gelmektedir. Fakat bize göre daha doyurucu bir ikinci cevap için yine analojik çıkarıma dönmek gerekecektir.

Analoji argümanını tartışmamızda tüm canlı dünyasında geçerliymiş gibi görünen, evrim teorisinin de bir bakıma kendisine dayandığı bir prensibin varlığından söz etmiştik. Canlılar kendi durumlarını iyileştirmek, iyi olan durumlarını korumak veya daha da iyi hale getirmek için mücadele etmektedirler. Onların mükemmel adaptasyon becerilerinin gerisinde böylesi bir kontrol dışı dürtünün yatmakta olduğu söylenebilir. Karşılaşacakları son ne kadar kötü olursa olsun insanlar kendileri için iyi olduğunu düşündükleri şekilde davranma eğilimi gösterirler. Diğer canlılar da kendi *umwelt*leri çerçevesinde bir iyi olma veya iyi kalma gayreti içerisindeyler. Onlar için gerçekte neyin iyi olduğunun bu prensip nazarında bir önemi yoktur. Çünkü o, nesnel bir analize açık olmayan bütünüyle öznel bir dürtünün eseridir. Dolayısıyla canlılar açısından davranışın amaçladığı şeyin iyi görünmesi yeterlidir. Evrimsel terimlerle konuşacak olursak doğal seçim için önemli olanın görünümünün doğru (gerçeğe uygun) veya yanlış (gerçeğe aykırı) olması değil, adaptif değeri (canlının çevresiyle baş etmesindeki kullanışlılığı) olduğunu söyleyebiliriz (Hoffman vd, 2015). Peki, bahsini ettiğimiz eğilimi veya dürtüyü canlı dünyasından sözde cansız varlıklara genelleştirebilir miyiz? Eğer bu felsefi olarak kabul edilebilir bir şekilde yapılabilirse mekanistik materyalizme karşı içkin doğa argümanı daha etkili bir hale getirilmiş olur. Zira bu durumda argümanı sadece ilişkiselliği olumsuzlamak yoluyla ortaya koymuş olmayacağız fakat aynı zamanda ona pozitif bir içerik de kazandırmış olacağız. Bize göre, böylesi bir hamle yapılabilir, hatta benzeri bir hamleyi farklı bir bağlamda olmakla birlikte bilimsel alanda bile görmek mümkündür. Örneğin, Addy Pross (2012), biyolojik evrim teorisini daha genel bir kimyasal evrim teorisinin içine yerleştirerek yaşamı aynı evrimsel bakış açısıyla anlamaya çalışır. Buna göre, canlı-cansız tüm maddi sistemler kalıcı olma anlamında kararlılıklarını

⁵² James’in bahsettiği inancı bilişsel bilimci Donald Hoffman’da (2008: 103) vurgulu bir şekilde görmek mümkündür. Hoffman’ın *bilinçli realizm* tezine göre, “nesnel dünya, yani varlığı belli bir gözlemcinin algılarına dayanmayan dünya, tümüyle bilinçli faillerden oluşur.” Örneğin, “bir masaya baktığımda, bilinçli failler sistemiyle veya sistemleriyle etkileşirim ve o etkileşimi bilinçli deneyimimde bir masa simgesi olarak temsil ederim.”

⁵³ Harman’a göre (2009: 254), şeylerin varlığı herhangi bir tanımlamaya denk tutulamaz. Bundan dolayı “...nesnelere birinci ve üçüncü-şahıs türlerinin tanımlayıcı terimlerine ancak *çevrilebilecek olan* bir *sıfır-şahıs* gerçekliği verilmelidir.”

artırmaya çalışmaktadırlar; yani madde az kararlı, sebatsız biçimlerden çok kararlı, direşken biçimlere dönüşme eğilimi gösterir. Bu dönüşüm sürecinde etkin olan yasa, izole sistemlerin düzensizliğe doğru gitme eğiliminde olduğunu (entropinin sürekli olarak arttığını) söyleyen termodinamiğin ikinci yasasıdır. Canlı ve cansız arasındaki fark, cansız sistemlerin enerjiyi dışarı vermek yoluyla, yani ikinci yasanın uygulamasının bir örneği olarak kararlılıklarını artırmalarına karşın (hidrojen ve oksijenin suyu oluşturmada olduğu gibi) canlı sistemlerin çevrelerindeki enerjiyi kendi kopyalarını oluşturmada kullanarak (hücrenin bölünmesi veya bir bitkinin türemesi gibi), yani ikinci yasayı *görünürde* atlatarak daha kararlı hale geçmeleridir. Dolayısıyla canlı hal, maddenin kendi kendini kopyalayabilen halinden başka bir şey değildir. Pross'un görüşünde yaşam kendini kopyalayabilen oldukça kararsız ilk molekülün veya sistemin ortaya çıkmasıyla başlar. Bu görüşte yaşamın gittikçe karmaşıklaşması gelişmiş kopyalama becerilerine sahip daha kararlı sistemlerin oluşmasıyla açıklanır. Enerjiyi daha iyi toplayabilen hızlı kopyalayıcılar, bu konuda iyi olmayan yavaş veya çabuk bozunan kopyalayıcıları, biyolojideki doğal seçilime benzeyen “kinetik seçim” adı verilen bir süreçle yok olmaya mahkûm ederler. Buna göre, kararlı olanlar veya kararlı hale geçenler kopyalayıcı türleri veya popülasyonlarıdır, o türü veya popülasyonu oluşturan bireyler değildir. Yaşam süreci bireysel kopyalayıcıların durmaksızın yok olduğu fakat türlerin/tiplerin kararlılığının devam ettirilmeye veya artırılmaya çalışıldığı dinamik bir süreçtir. Pross, kararlılığın bu biçimine termodinamik kararlılıktan farklı olarak “dinamik kinetik kararlılık” adını verir. Pross'un izinden gittiğimizde, yaşayanlar ve yaşamayanlar arasında ontolojik bir farklılık olmadığını gerek biyolojik düzeyde gerekse kimyasal düzeyde varlıkların “kalıcı olma” ortak prensibiyle hareket ettiklerini, farklılığın sadece kalıcılığı sağlama yollarında görüldüğünü söyleyebiliriz. Şayet aynı prensibi fiziksel düzeye de yayacak olursak metafizik açıdan Spinoza'nın basitçe “var kalma çabası” anlamında *conatus* doktrinine yakın bir şey elde etmiş oluruz. Pross, yaşamın ortaya çıkışının sorumlusu olan kopyalama becerisini kinetik bir güç olarak görüp bu gücün menşeyini araştırmazken (veya onu şansa bağlarken) Spinoza onun şeylerin kendilerinden geldiğini ileri sürer: “...daha fazla veya daha az mükemmel olsun, her şey her zaman var olmaya başladığı o aynı güçle var olmayı sürdürecektir, bundan dolayı bu anlamda her şey eşittir.” (Ethics, IVP) Buna göre, maddenin sonradan elde ettiği düşünülen güçleri veya yetenekleri en başından onda saklı bulunan, Schopenhauer'in *arzu* dediği var olma ve eyleme gücünün farklı tarzlardaki tezahürlerinden başka bir şey değildir. Çağdaş filozoflardan Jane Bennett, onu “cansız şeylerin dramatik ve ince etkiler üretme, eyleme, canlandırma kabiliyeti” anlamında “şey-gücü” olarak adlandırır (2010: 6). Bennett'in (2010: 23) Spinoza'dan çıkardığı Pross'a paralel

fikir bedenlerin heterojen topluluklara girerek veya onlardan biri olarak güçlerini artırdıklarıdır⁵⁴. Bu, maddenin kararlılığını artırarak kalıcılığı sağlamak üzere karmaşık formlar aldığını söylemenin başka şeklidir. Maddi sistemler sadece kalıcı olmak istememekte aynı zamanda bir insanın acılarını sonlandıracağını düşündüğünden intihar etmesinde veya bazı canlıların ait oldukları türün devamı için gösterdikleri özgeci davranışlarda olduğu gibi, iyi bir hale ulaşmak veya (kendilerinin ve türlerinin) iyi-hallerini sürdürmek istemektedirler. Böyle bakıldığında madde kendi içinde bir amaçlılığa sahipmiş gibi görünüyor. Kalıcı olma isteği kontrol dışı bir dürtü veya eğilim olarak ortaya çıktığından onu belli bir sona gitme anlamında teleolojik terimlerle düşünmemeliyiz. Fakat buradaki amaçlılığı, varlıkların davranışlarının bir şeye yönelik veya bir şey hakkında olması (kararlılığı artırma, kalıcı olma, iyi hale ulaşma) anlamında “örtülü bir amacı gerçekleştirme çabası” (Shaviro, 2014: 81) şeklinde düşünecek olursak spontane etkileşen herhangi bir antitenin var olması ve eylemesi dolayısıyla yönelimselliğe de sahip olduğunu söyleyebiliriz. Elbette böyle düşünüldüğünde yönelimsellik yaygın olarak kullanılan “zihinsel temsil” anlamından uzaklaşacaktır, fakat bu bizim için bir problem oluşturmaz, çünkü ikinci bölümde açıklamaya çalıştığımız üzere deneyimlerin temsili içeriklere indirgenme girişimi zaten başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Meseleye Dennett’in (1981: 3-9) terminolojisiyle yaklaşırsak, nesnelerin ve sistemlerin davranışlarını üç farklı stratejiyi kullanarak anlayabileceğimiz söylenebilir: Tasarım duruşu, fiziksel duruş ve yönelimsel duruş. Tasarım duruşu, bedenlerin tasarımlanmış gibi davrandıkları fikrinden hareket edeceğinden var kalma çabasını maddeye tayin edilmiş bir tür ereksellik olarak görecektir. Fiziksel duruş ise ona matematiksel olarak ifade edilebilir bir olguymuş gibi yaklaşmaya çalışacaktır. Ne var ki, sözünü ettiğimiz eğilimin/gücün/dürtünün maddeye içkin olduğu görüşü bu iki duruşu da dışlar. Doğal bedenler öyle davranmaya programlanmış olduklarından veya öyle davranmalarını söyleyen dışsal-ilişkisel bir faktör olduğundan kalıcı olma çabası içinde değildirler. Herhangi bir antitenin varlığını sürdürme eğilimini o antiteden kaynaklı bir içsel hale atıfta bulunmadan fizik biliminin standart matematiksel uygulamalarıyla nasıl anlayabiliriz ki? Buna göre, doğal bedenlerin sahip olduğu bu eğilimi ancak yönelimsel duruştan anlamayı umabiliriz; yani onları, davranışları, arzularının, temayüllerinin sonucu olan rasyonel (bir sebeple hareket eden) failler, eyleyen

⁵⁴ Bunu deneyimsel terimlerle şöyle de ifade edebiliriz: Antiteler bir araya gelerek daha önce edinemedikleri deneyimleri edinir hale gelirler. Bir hidrojen atomunun bir su molekülü içindeki (tek boyutlu) deneyimi ondan bağımsız olarak var olduğu moddaki (sıfır boyutlu) deneyiminden daha ileridir. Hidrojen atomu, su molekülünün bir parçası iken insanın bir toplumun parçası olduğunda daha güçlü olmasına benzer şekilde güçlüdür.

özneler olarak görmek durumundayız. Bu da bizi istesek de istemesek de panpsişist bir anlayışa götürecektir⁵⁵.

Antitelerin var olma güçlerini artırmak, kalıcı olabilmek amacıyla karmaşık formlar alabilmeleri maddeyle ilgili başka bir olguyu açığa vurur: Madde, kendi kendini organize eder veya örgütler. Manuel de Landa maddenin bu kabiliyeti hakkında şunları yazar:

...madde ve enerjinin en basit biçimlerinin bile, kristallerin oluşumunda söz konusu olan görece basit tarzın ötesine geçen bir *kendi kendine örgütlenme* potansiyeli vardır. Örneğin, okyanus sularından (tsunami olduklarında), lazere dek çok çeşitli tipte maddelerden oluşan, *soliton* denilen tutarlı dalgalar vardır. Sonra, farklı tipte tutarlı döngüsel faaliyetleri (periyodik ya da kaotik) koruyabilen... kararlı haller (ya da çekerler) vardır. Son olarak, gerçek bir yeniliğin ortaya çıkamayacağı önceki çizgisel olmayan kendi kendine örgütlenme örneklerinin tersine, daha önceki oluşumlarda ortaya çıkmış oluşumların (kristaller, tutarlı çekerler, döngüsel örüntüler) dahil olabileceği farklı bileşimleri içeren “çizgisel olmayan katışım” diyebileceğimiz bir şey vardır... Bir araya getirdiğimizde, bütün bu kendiliğinden yapısal üretim biçimleri, inorganik maddenin düşündüğümüzden çok daha değişken, çok daha yaratıcı olduğunu söylemektedir. İşte maddenin içkin yaratıcılığına dair bu kavrayışın yeni materyalist felsefelerimize tam anlamıyla dahil edilmesi gerekiyor (De Landa, 2005: 15-6).

Eğer mekanizmin ileri sürdüğü gibi maddenin hareketi tümüyle dışsal çarpmalardan, çekip itmelerden ve bu çarpma, çekme ve itmelerin formel bir gösterimi olan matematiksel ilişkilerden ibaretse, gözlenebilen evrende karşılaştığımız organize, işlevsel, düzenli yapıları nasıl açıklayacağız? Neden madde/enerjinin gelişigüzel davranışı anlamlı birliktelikler veya topluluklar yerine tamamen anlaşılmaz bir karmaşaya yol açmadı? Maddenin sergilediği yaratıcılığı De Landa’nın yaptığı gibi onun içkin doğasına bağlamayacaksa bir natüralist için geriye iki seçenek kalmaktadır: Ya düzenin tümüyle şansın eseri olduğunu ya da kendi kendine organizasyonun yasaları olduğunu iddia edeceğiz. Birinci seçenek mantıken imkânsız olmasa da olası değildir. Galaksilerin, yıldızların, gezegenlerin, dünyanın, yaşamın, vd. büsbütün şansa ortaya çıktıklarını söylemenin epistemik değeri bakımından tüm bunların Tanrı’nın iradesinin sonucu olduğunu söylemekten pek farkı yoktur. Hatta metafizik açıdan ondan daha da kötüdür. Zira varlığın sebepsiz yere görüldüğü gibi olduğu fikri, araştırmasını görünümünden yapan bilim ve felsefenin çabalarını da sebepsiz kılmaktadır. Bundan dolayı ikinci seçenek daha makul görünmektedir. Ünlü karmaşık sistemler araştırmacısı Stuart Kauffman’ın (1995: 13) sözleriyle “eğer tüm görkemiyle yaşamın hesaplanamayacak denli olanaksız bir kaza değil de *doğal düzenin beklenen bir gerçekleşmesi* olarak ortaya çıkışı zorunlu idiye *o takdirde biz gerçekten de evimizdeyizdir.*” Kauffman’a göre, evrimin lokomotifini sayılan doğal seçilimin işini yapabilmesi için yaşamın halihazırda asgari bir karmaşıklıkta başlamış olması gerekmektedir; yani evrim kendi kendine organizasyon veya karmaşıklık yasalarınca oluşturulmuş doğal düzeni varsayar. Kauffman bu yasaları nerede bulabileceğimize dair öngörülerde bulunsa da onlar henüz keşfedilebilmiş değildir. Nitekim

⁵⁵ Dennett’in kendisinin de “yönelimsel duruş (*intentional stance*)” anlayışıyla panpsişizme istemsiz yaklaşmanın bir örneğini oluşturduğu iddia edilmiştir (Sharpe, 1989).

keşfedilmiş olsaydı yaşamı laboratuvarında sıfırdan yaratmamız mümkün olurdu. Fakat esas sorun böylesi doğa yasalarının var olup olmaması değil, genel olarak “doğa yasası” tabirini nasıl anlayacağımızdır. Farz edelim biyolojik sistemler de dahil tüm maddi sistemlerin hangi şartlarda ne tür biçimler alabileceklerini söyleyen çeşitli karmaşıklık yasaları var olsun. Bu yasalar o sistemleri yönetir mi yoksa sadece tanımlar mı? “Yönetir” dersek yasaların doğaya dışsal ve aşkın olduğunu kabul etmiş oluruz. Çünkü bu durumda bir tarafta varlıklar diğer tarafta o varlıkların davranışlarını belirleyen yasalar olacaktır. Ne var ki, söz konusu yasaların nerede bulunduğu – Platonik bir âlemde mi, Tanrı’nın zihninde mi veya başka bir boyutta mı? – ve varlıkla nasıl ilişkilendiği gibi cevaplanması oldukça zor sorular bu görüşü kabullenmeyi güçleştirmektedir. Bu görüşün sırtımıza yüklediği felsefi bagajdan kurtulmanın tek yolu yasaları kendisi hakkında oldukları sisteme veya alana ait olan antitelerin *nasıl davranmaları gerektiğini* buyuran kurallar olarak görmeyip *nasıl davrandıklarını* bildiren, tarif eden, tanımlayan açıklamalar olarak almaktır. Whitehead’in (1938/1968: 154-5) deyişiyle onlar “doğanın alışkanlıkları”, davranış tarzları olarak görülmelidirler. Bu ikinci anlayış, Hume’un nedensellik hakkındaki iç görüşünden de destek almaktadır. Nedenselliğin Humecu eleştirisine göre, bilimsel yasaların varsaydığı neden-etki prensibi ne akıldan ne de deneyimden çıkar. Bir nesnenin bir başka nesneye veya bir olayın bir başka olaya neden olduğunu söylediğimizde aslında gözlemlediğimiz olgu art arda gelme, sürekli birlikteliktir: “Benzeri nesnelerin sürekli *birlikteliği* ve sonrasında birinden diğerine yapılan *çıkartım* dışında, herhangi bir zorunluluk veya bağlantı nosyonuna sahip değiliz.” (Hume, 1748/2007: VIII, 5). Bu demektir ki, neden ve etki arasındaki ilişkinin doğası, yani nedenselliğin gerçekte ne olduğu hakkında bir bilgiye sahip değiliz. O halde mekanistik materyalizm neden-etki ilişkisini matematiksel olarak ifade etmenin dışında mahiyeti bakımından anlamlandıramadığından (çarpma, çekme ve itmelerin ne anlama geldiğini bilemediğinden) ondan maddenin nasıl kendi kendini örgütlediğine ve neden karmaşık formlar aldığına açıklama getirmesini de bekleyemeyiz. Fakat bir panpsişist matematiksel yapıda bir değişiklik yapmadan nedenselliği deneyimlemenin bir türü – A’nın B’yi etkilemesi, B’nin A’yı deneyimlemesidir (Weekes, 2009: 443)⁵⁶ – veya deneyimi nedenselliğin taşıyıcısı (Rosenberg, 2004; 2009), fizik yasalarını da deneyim yasaları olarak – fiziğin konusu deneyimleyen antiteler veya olaylardır (Strawson, 2006: 245) – görmek kaydıyla mekanizmin yapamadığını yapmayı, fiziksel etkileşimlere anlam yüklemeyi, dolayısıyla neden sorusuna cevap vermeyi

⁵⁶ Yönelimsellik penceresinden bakıldığında ise, “...parçacık a’nın parçacık b’nin itici gücünü kaydetmesinin parçacık b hakkında olduğu söylenebilir...” (Strawson, 2006: 260) Böylece panpsişist bir ontolojide “zihinsel işaret” olarak görülen yönelimsellik zihinsel-fiziksel ayrımı ortadan kalktığından zihinsele özel bir durum olmaktan çıkıp fiziksel terimlerle de ifade edilebilir hale gelir; yani “...yönelimselliğe *oldukça benzer* bir şey fiziksel dünyanın yaygın ve inkâr edilemez bir özelliğidir.” (Molnar, 2003: 61)

umabilir. Peki, panpsişist anlayış içerisinde kendi kendine organizasyonu olanaklı kılan unsurlar neler olabilir? N. Theise ve M. Kafatos, H. Maturana ve F. Varela (1946-2001)'nın canlı sistemlerin kendi kendilerini çoğaltma ve devam ettirme yeteneklerine binaen kullandıkları *otopoiesis* (oto-kendi kendine, poiesis-yaratma) fikrini⁵⁷ karmaşıklık teorisiyle buluşturarak hangi ölçekte olursa olsun (kuantum veya klasik) etkileşen antitelerin daha üst düzeyde veya ölçekte zuhur eden yapıları kendi kendilerini organize ederek ortaya çıkarmaları ihtimalini şu karakteristik unsurlara bağlarlar (Theise ve Kafatos, 2013: 382-3; 2016): Birincisi, etkileşen antitelerin yeterli sayıda olması gerekir. Organizasyonun karmaşıklığı sayının büyüklüğü ile doğrudan ilintilidir. Fakat bu sayı bir futbol oyununun kaç kişiyle oynanacağını belirlediğimiz şekilde dışarıdan ayarlanmamış, birtakım işleri yerine getirebilecek sayıda karıncanın oluşturduğu karınca kolonisinde olduğu gibi, antitelerin kendi güçleri, yapabilirlikleri oranında kendiliğinden ortaya çıkmıştır. İkincisi, tüm antiteler sadece kendi yakın çevrelerindeki uyaranlara cevap verecek şekilde (yerel olarak) etkileşime girerler; yani kendilerinin, içinde bulundukları sistemin parçası olarak farkında değildirler. Bu durum, kendi kendine organizasyonun teleoloji içermediğinin emaresidir. Çünkü etkileşen antiteler, failer belli bir sistemi ortaya çıkarmak veya zuhur ettirmek üzere bir araya geliyor değildirler, fakat onlar güçlerini artırma, kalıcı olma eğilimiyle hareket etmekte, kararlılıklarını artırmak istemektedirler. Bu istem, (canlı sistemlerde görüldüğü kadarıyla) sistemin kinetik kararlılığını sürdürmek adına antiteler arasındaki etkileşimin kendisine göre düzenlendiği geri bildirim döngüleri tarafından yönetilmektedir. Üçüncüsü, sistem sınırlı bir rastgelelik içermelidir. Çok fazla düzensizlik kendi kendine organizasyonu engelleyeceği gibi çok az düzensizlik organizasyonu değişen çevre koşullarına göre oluşturma yeteneğine ket vuracaktır. Özellikle bu üçüncü unsur, doğal bedenleri failer olarak gören panpsişist anlayışla onları bilardo topları gibi düşünen mekanistik anlayışı net bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Mekanizm tümüyle deterministiktir, yani evrende gerçekleşen hiçbir olay rastgele olmadığı gibi, herhangi bir fenomenin ve antitenin zuhur etme süreci de rastgelelik barındırmaz. Yenilik nosyonunun rastgeleliği gerektirdiğini düşündüğümüzde ise mekanistik anlayışta *gerçekte* yeni hiçbir şeyin veya olayın ortaya çıkmadığı sonucuna varabiliriz. Buna karşın kendi kendine organizasyon belli bir dozda (kaos ve katı determinizm arası) rastgelelik içermektedir. Biyolojik dünyanın rastgelelik içerdiğini organizmaların nasıl davranacaklarını ve ne yönde evrileceklerini (mutasyonların doğası itibarıyla) tam bir kesinlikle belirleyemiyor oluşumuzdan biliyoruz. Fiziksel dünyaya ise kuantum mekaniğinin en geniş bir şekilde kabul

⁵⁷ Maturana ve Varela'ya göre, otopoiesis biliş gerektiren bir süreçtir, dolayısıyla canlı sistemler baştan aşağı bilişsel sistemlerdir; yani onların görüşünde yaşam zihninin varlığını gerektirir. Detaylı bilgi için bk. Maturana ve Varela, 1980.

gören Kopenhag yorumuna bakılırsa atom-altı düzeyde belirlenimsizlik (indeterminizm) hakimdir. O halde rastgeleliğin bir istisna olmayıp gerçekliğe yaygın olduğunu söylemek için güçlü gerekçelerimiz vardır. Eğer biyoloji ve biyolojiyi üreten fiziksel etkileşimler rastgelelik içeriyorsa tüm doğal süreçlerin de aynı rastgeleliği içerdiğini düşünmek makuldür. Bir gezegenin davranışı rastgele olmayabilir (gezegen bilinçli değildir), fakat onu oluşturan süreçlerin rastgelelik içerdiği (atomların etkileşimleri bilinçlidir) şüphe götürmez. Aksi takdirde söz konusu süreçlerin hep aynı ürünü ortaya çıkarması gerekirdi. Oysa bırakın gezegenleri ve diğer makro cisimleri iki kar tanesinin dahi birbiriyle tamamen aynı olmadığı bilinen bir husustur. Buna göre, “otopoietik birim sadece bir tür karmaşık kendi kendine organizasyondur, fakat bilhassa kendine özgü değildir.” (Theise ve Kafatos, 2013: 383) Canlı sistemlerin organizasyonunu sınırlı bir rastgeleliği yansıtır biçimde adaptif olarak görüp bunu onların enformasyonu alıp işleyebildikleri dolayısıyla duyumsamaya ve zihne sahip oldukları şeklinde yorumlarsak benzeri bir yorumlamayı diğer maddi sistemler için de pekâla yapabiliriz. Hangi ölçekte olursa olsun antitelerin kendi kendilerine örgütlenmeleri enformasyon alışverişinin düzen doğrultusunda gerçekleştiğinin, yani birbirleriyle karşılaşmalarının karmaşaya yol açmayacak şekilde anlamlı, tek tip bir düzen oluşturmayacak şekilde yeni ve adaptif olduğunun işaretidir. Mekanistik model antitelerin düzen getirici karşılaşmalarını anlamlı kılamaz (*make sense*) çünkü bu modelde antiteler duyumsayan (*sentient*) failer değildirler. Whitehead’in (1925: 108) deyişiyle “doğanın bir düzeni olduğu fikri gelişim sürecindeki organizmaların ortamı olarak doğa fikriyle bağıntılıdır.” Doğal düzeni oluşturan antiteleri (parçacıklar, atomlar, moleküller, vb.) ancak başka düzenler (toplumlar, kültürler, ekonomik sistemler, vb.) oluşturan bizler gibi deneyimsel, yani spontane etkileşen özneler olarak gördüğümüz sürece kendi kendine organizasyon fikrine açıklık kazandırabiliriz⁵⁸.

3.3. Panpsişizme Yapılan İtirazların Değerlendirilmesi

3.3.1. Genel İtirazlar

Her felsefi/metafizik anlayışta olduğu gibi panpsişizme de savunucuları tarafından dikkate alınması ve karşı koyulması gereken eleştiriler veya itirazlar getirilmiştir. Panpsişistler açısından bunlardan en hayati olanı ve üzerinde en çok durulana kuşkusuz kombinasyon problemidir. Kombinasyon problemi çağdaş zihin felsefesinde panpsişizmin fark yaratan bir yaklaşım olmasının önündeki bir engel olarak görülse de onu başka yollardan

⁵⁸ Bu bağlamda Stuart Kauffman’ın da (2016: 7) sonunda panpsişizme demir atmış olması umut vericidir: “...bizler bilinçliyiz ve birbirlerini foton alışverişiyle ölçen – ki ölçümün birbirlerini bilinçli olarak gözlemeleriyle sağlandığını iddia ediyorum – elektronlar ve protonlar gibi kuantum değişkenleri de bilinçlidir.”

zayıflatmaya çalışan saldırılar da yok değildir. Bunlardan ilki ve belki de en göze batanı, Colin McGinn'in (1997: 34) gündeme getirdiği ve Seager'ın (1995: 279) *tamlık problemi* olarak adlandırdığı itirazdır. Panpsişistlerce ileri sürüldüğü şekilde maddenin yapısal özelliklerinin dışında bilimin niteliğini henüz keşfedemediği içkin bir doğasının olduğunu ve bu doğanın deneyimsel terimlerle karakterize edilebileceğini varsayalım. Bu durumda nasıl ki insani deneyimin maddi dünyanın nedensel işleyişinde yer alabildiğini, onun etkin bir parçası olabildiğini gözleyebiliyorsak (kötü bir kokunun bulunduğumuz yerden uzaklaşmamızı sağlayabilmesinde olduğu gibi) aynı şekilde sıradan maddenin de deneyimsel doğasından kaynaklı nedensel bir etki yapabildiğini gözleyebilmemiz gerekir. Oysa fizik bilimi maddenin bileşenlerine onların davranışlarını belirleyen deneyimsel nitelikler atfetmeden de tamamıyla yapısal özelliklerden yola çıkarak bütün bir nedensel süreci açıklayabilmektedir. Başka bir deyişle, bilim halihazırda fiziksel olayların tam bir açıklamasını gözleyebildiği/ölçebildiği özelliklerden kalkarak verebiliyorsa, yani fiziksel yasalar bize hangi koşullarda hangi olayların gerçekleşeceğini söyleyebiliyorsa deneyimsel doğa varsayımı bu açıklamada eksik kalan neyi tamamlayacaktır? Bundan dolayı ya panpsişistler girişimlerinin amacına ters düşecek şekilde maddenin deneyimsel/zihinsel yönünün epifenomenal olduğunu kabul edeceklerdir ya da deneyimselliğin nasıl bir nedensel rol oynadığına açıklık getireceklerdir. Bu itirazla ilgili ikinci bir itiraza göre de panpsişizm mevcut madde teorimize ampirik bir katkı sunamadığından pragmatik açıdan önemsiz veya değersizdir (Skrbina, 2005: 256). Bizce epifenomenalizm panpsişistlerin benimseyebileceği bir görüş değildir. Şayet somut gerçeklik en temelinde deneyimsel ise deneyimselliğin evrende meydana gelen olayların ve gözlenen olguların ortaya çıkışında etkin olduğunu beklemek gayet doğaldır. Nitekim biz de kendi kendine organizasyonun ancak panpsişist bir anlayış içerisinde olanaklı olabileceğini savunarak bu beklentiye karşılık vermiş olduk. Birinci itiraz açıkça panpsişizmi bir tür zihinsel nedensellik problemiyle karşı karşıya getirmek istemektedir. Ne var ki, bu problem düalist anlayışlar için bir tehdit oluşturur ve söz konusu itiraz da zımnen panpsişizmin düalist yorumunu hedef almaktadır. Çünkü ancak zihinsel-fiziksel ayrımını ontolojimizde muhafaza ettiğimiz sürece zihinsel işlevi sorunu açığa çıkmaktadır. Bizim pandeneyimci anlayışımızda (çift-yön fizikalist pandeneyimcilik) bilinç maddenin yapısal özelliklerinin yanında başkaca bir özelliği, artı bir unsuru ya da ona etki eden ayrı bir güç değildir. Christian de Quincey'in (2010) tabiriyle bilinç “madde/enerjinin hissedilen içselligi” veya “madde/enerjinin hissetme, bilme ve kendi kendini yönlendirme yeteneğidir”. Bilincin maddeye içsel olması onda bir yer işgal etmesi şeklinde de anlaşılmamalıdır. Bu bakımdan bilinç maddenin ne içindedir ne de dışında, fakat onunla bir olması anlamında varlığına

içkindir. Böyle düşünüldüğünde, hissedilebilen deneyimsel/zihinsel yön ile gözlenebilen/ölçülebilen fiziksel yön aynı fenomenin farklı şekillerde bilinen iki yüzü veya görünümü olarak tasavvur edileceğinden deneyimsel/zihinsel yöne ayrı bir nedensel rol tayin etme endişesi de ortadan kalkacaktır. Bununla birlikte, bu manevraya rağmen problem bütünüyle hallolmuş değildir. Zira ikisinin de spontane hareketleri deneyimsel doğalarına bağlı olmasına karşın fizik bilimi canlı davranışını öngörmede bariz bir acziyet gösterirken sıradan maddenin davranışını öngörmede nasıl bu kadar başarılı olabilmektedir? Canlı olmayan maddi sistemler neden hep belli fiziksel-kimyasal yasalar uyarınca hareket etmekte ve deneyimsellik/zihinsellik söz konusu yasaların ifadesi olan denklemlerde neden yer almamaktadır? Şayet panpsişizm doğruysa yapı itibarıyla birbiriyle aynı olan fiziksel sistemlerin arada bir de olsa davranışlarında farklılık göstermeleri gerekmez mi? Aslında önceki satırlarda bu sorulara bir bakıma cevap vermeye çalışmış ve doğa yasaları tanımlayıcı genellemeler (doğanın alışkanlıkları, davranış tarzları) olarak görüldüğü takdirde mekanikselmiş gibi görünen fiziksel süreçlerin ve nedenselliğin panpsişist bir yorumunun yapılabileceğini söylemiştik. Bu yoruma göre, “fizik bağlamında doğa yasaları olarak anlaşılan yapısal özellikler, karmaşıklıktan yoksun olmaları sebebiyle oldukça öngörülebilir bir şekilde hareket eden mikro olayların proto-zihinsel⁵⁹ davranış tarzlarından yapılmış soyutlamalardan başka bir şey değildir” denilebilir (Jaskolla, 2011: 73). Bilim insanları, bir asteroidin uzay boşluğunda dünyaya hangi mesafede ve süratte gideceğini veya bir elementin radyoaktif bozunma hızını (yarılanma süresi) belirlemek için elbette asteroidin veya elementin bilinç hallerini hesaba katmayacaklardır. Asteroidleri ve elementleri oluşturan atomların birliktelikleri onlara belirgin (davranışsal olarak ayırt edilebilir) bir öz-kontrol veya kendiliğindenlik sağlayacak organizasyonel düzeye ulaşamadığından hesaplamalarımızı ve ölçümlerimizi davranışlarının bilinçlilik durumunu göz önünde bulundurarak yapmamızı gerektirecek bir vaziyet oluşmaz. Fakat panpsişizm açısından bu sonuç atomların birlikteliklerinin ve bedenlerin hareketlerinin katı mekanistik yasalara göre gerçekleştiği şeklinde değil, gözlenen davranışların tekdüzeliğinin mekanistik olarak bakılabilen kurallar oluşturmamıza olanak verdiği şeklinde anlaşılır. Kuantum seviyesine inildiğindeyse antitelerin spontane davranışlarındaki artış bu seviyedeki rastgeleliği tırmandırdığından fiziksel süreçlerin öngörülebilirliği kesinlikten uzaklaşmaktadır. Örneğin, bir grup atomun (bir elementin) yarılanma süresini belirlemek mümkün olsa da kuantum teorisine göre tek bir

⁵⁹ Burada “proto-zihinsel” terimi, “henüz zihinsel olmayan” anlamında değil, sözü edilen zihinselliğin insani türden bir zihinsellikten farklı veya çok daha az gelişmiş olduğuna işaret etmek amacıyla (bir hesap makinesinin proto-bilgisayar olmasına benzer şekilde) anti-antroposentrik bir kaygıyla kullanıldığından (Jaskolla, 2011: 70) kendi görüşümüze aykırı bir durum oluşturmamaktadır.

atomun ne zaman bozunacağını kestirmek imkânsızdır. Bir benzetme yapacak olursak, bir takımın nasıl oynayacağını, bir ordunun nasıl hareket edeceğini tahmin edebilirsiniz, fakat tek tek oyuncuların veya bir askerin neler yapabileceğini önceden bilmek mümkün değildir. Buna göre, (Kopenhag yorumunu göz önüne aldığımızda) kuantum teorisi, standart bilimsel açıklamanın mikro olaylardaki deneyimsel/zihinsel yönü göz ardı ederek tamam olamayacağına dair panpsişizmi destekleyici kanıtlar sunarken, bilincin her fiziksel ölçekte bilimsel açıklamada yer alması gereken gözlenebilir etkiler üretmesi de panpsişizm açısından zorunlu değildir. Panpsişizm doğru olsa da olmasa da fizik doğayı (makro evreni) nasıl açıklıyorsa öyle açıklamaya devam edecektir. Netice itibarıyla panpsişizm tıpkı materyalizm gibi doğanın metafizik bir yorumudur ve metafizik teoriler ampirik yünden test edilebilirlikleri veya bilimin gelişmesine olan katkıları bakımından değerlendirilmezler. Bir metafizik teorinin önemi, mantık örgüsünün sağlamlığı, gözlem ve verilerle ne kadar uyduğu, en iyi açıklamayı en az varsayımla vermesi gibi rasyonel unsurlarca ölçülür. Elbette bu onların hiçbir pragmatik değerinin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, panpsişist bir bakış insanlar dışındaki canlıları da hissedenden, deneyimleyen varlıklar olarak göreceğinden kişinin onlara olan tavrında sempatik bir yumuşamaya sebep olabileceği gibi, genel olarak yaşadığımız dünyayı hatta bir bütün olarak evreni insanın hizmetine sunulmuş veya çeşitli araçlarla (teknoloji) boyunduruğu altına alıp sömürebileceği bir yer olmaktan çıkarıp kutsal bir eve dönüştürebilir. Her ne kadar çalışmamız ekolojik gerekçelerle kaleme alınmış değilse de panpsişizm etik kaygılarla da savunulup duyarlı bir çevre felsefesinin tamamlayıcı bir parçası haline getirilebilir. Bu açıdan panpsişizm açıkça anti-antroposentriktir. Gerek dini saiklerle benimsenen apaçık bir inanç olarak (insanın Tanrı'nın özel bir yaratımı olduğu inancı) gerekse insan aklına duyulan aşırı saygı ve güvenin gizil bir ürünü olarak ortaya çıksın, insanın doğanın en önemli yarattığı olduğu görüşüyle karakterize olan ve panpsişizmin günümüze değin daha güçlü bir şekilde kabul edilmiş bir anlayış olarak gelebilmesinin önündeki başat engellerden birini oluşturduğunu düşündüğümüz antroposentrizm veya insan merkezci düşünceye karşı panpsişizm insanı var olma tarzıyla diğer yaratıklardan ayrılan fakat nihai amacı bakımından (kalıcı olma arzusu) onlarla eş, “failler arasında bir fail” olarak görür. Buna göre, panpsişizmde doğa sevgisi metafiziğin etik sonucu olarak ortaya çıktığından fazladan bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, “doğa kendinde değerlidir” düşüncesi panpsişist bir ontoloji tarafından kolaylıkla temellendirilebilir.

Özellikle içkin doğa argümanına yöneltilmiş olan bahsini ettiğimiz itirazın ve uzantılarının dışında köken ve analogi argümanları da eleştiriye tabi tutulmuştur. Köken argümanına yapılan itiraz tahmin edileceği üzere bilincin bilinç içermeyenden zuhur

etmesinin mümkün olduğu yönündedir. Örneğin, Karl Popper (1977: 180), panpsişizmi eleştirisinde konu hakkında şunları söylüyor: “...doğada başlangıçta olmayan bir özelliğe tedricen değil bir sıçramaya benzer şekilde yol açması anlamında ‘zuhur etmiş’ süreçler olduğunu biliyoruz.” Popper, kristaller ve diğer katıların katılık özelliğinin kristalleşmeden önceki sıvıda bulunmamasını, bu duruma örnek olarak gösterir. Benzeri bir örneği çağdaş filozoflardan Uwe Meixner de (2017: 389) veriyor: “...demirin paslanması ve ısı vermesi maddenin potansiyelinde vardır. Fakat ne demir atomları ne de onları oluşturan temel parçacıklar paslanır veya ısı verir.” Köken argümanını tartışmamızda bu tip örneklerin panpsişizmi zor durumda bırakamayacağını, çünkü panpsişizmin bizzatı belirimciliğe değil, radikal belirimciliğe veya güçlü zuhur etme anlayışına karşı çıktığını belirtmiş ve meseleyi genişçe irdelemiştik. Dolayısıyla orada söylenenleri tekrar etmeden özetle şunu ifade etmek yeterli olacaktır: Deneyimsel olmayan maddeden deneyimleyen maddeye yapılacak sıçrama, doğada örneğini bulamayacağımız ontolojik türden bir sıçramadır; yani bilinç söz konusu olduğunda insan bilincinin ortaya çıkışının maddede potansiyel olarak bulunması onu ortaya çıkaran süreçlerin bilinç benzeri bir mahiyetten yoksun olamayacağını bildirir. Analoji argümanına gelince, panpsişizmin erken eleştirmenlerinden Paul Edwards (1923-2004) (1967) şöyle bir soru sorar: “Evren nasıl olmalıdır ki, panpsişizm için bir delil olmasın?” Edwards’ın vurgulamak istediği nokta analoji argümanının ikna edici olmaması değildir, fakat sanıldığı gibi ampirik bir argüman niteliği taşıyamamasıdır. Ona göre, panpsişistlerin ileri sürdüğü şekliyle analoji argümanını reddetmenin imkânı yoktur, çünkü analojiye temel olan doğal olaylar, süreçler veya fenomenler olduklarından ne kadar farklı olsalar da (benzerlik kuramayacak kadar) panpsişistler yine de psişik yaşamın onlarda mevcut olduğunu söyleyecek analogiler kuracaklardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi analoji argümanı panpsişizmin en güçlü argümanı değildir, fakat diğer iki argümanı cazip bulanlar için artı bir motivasyon sunar. Bu nedenle argümanın kimilerine ikna edici gelmeyişi kabul edilebilir bir durumdur. Edwards’ın itirazı iki yönden sorunludur. Birincisi, o, bilimsel bir kriter olan test edilebilirliği metafizik bir yaklaşıma uygulamaya çalışmaktadır. Panpsişizmin tezi bilincin doğası tamamen anlaşılıp onun hangi varlıklarda bulunduğunu tespit edecek bir araç geliştirilmediği sürece yanlışılanamayacaktır. Fakat bu durum analoji argümanının ampirik karakterde olmadığını göstermez. Ampirik araştırma bilime has bir yöntem olarak düşünülmediği müddetçe doğaya bakarak insanların ve diğer varlıkların davranışları arasında bulunduğu benzerlikler temelinde tezini desteklemeye çalışan panpsişist tavrı da ampirik addetmek durumundayız. İkincisi, Edwards’ın itirazı panpsişizmin her varlığa bilinç atfeden en genel türünü hedef almaktadır. Bizim anladığımız biçimiyle panpsişizm bilinç atfı için belli

bir prensip öne sürdüğünden psişik yaşamı zaten tüm doğaya yaymamakta, dolayısıyla onun olmayabileceği bir evreni kavramsal olarak dışlamamaktadır. Buna göre, Edwards ve onunkine benzer gerekçelerle yapılan itirazlar panpsişistlerce savuşturulamayacak türde bir zorluk yaratmamaktadır. Fakat çokları söz konusu zorluğun kombinasyon problemi tarafından yaratıldığı konusunda hemfikirdirler. Şimdi o probleme geçelim ve iddia edildiği kadar aşılmaz olup olmadığını yakından görelim.

3.3.2. Kombinasyon Problemi

Panpsişist görüşte beynin bir ürünü olarak insan bilincinin ortaya çıkması her bir sinir hücresinin (nöronların) bir ölçüde bilinçli olmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde nöronların bilinci de onları oluşturan atom ve moleküllerin kendilerinde ne kadar belirsiz ve zayıf da olsa bilinçli oluşlarına bağlıdır. Fakat insani deneyimin hem hücrelerin hem de atom ve moleküllerin deneyimlerinden farklı olacağını düşünürsek atomik ve moleküler deneyim/bilinç nöral deneyimi, nöral deneyim de insani deneyimi oluşturmakta nasıl bir rol oynayacaktır? İnsan bilincinin ortaya çıkması için on milyar nöronun aktif olması gerektiğini varsayalım. Bu on milyar nöronun kendi içsel deneyimleri bize tek bir bütünmüş gibi görünen anlık deneyimlerimizi vermek için ne tür bir etkileşim içerisinde olacaklardır? Bilince katkı sağlayan beynimdeki herhangi bir nöronun hisleri nasıl kendi hissettiklerimin bir parçası olabilir? Çok önceleri W. James bu soruların ölümcül derecede ciddi bir problemin varlığına işaret ettiğini söylemiş ve zihinsel birimler arasında birleşmenin veya kombinasyonun anlaşılır olmadığını ileri sürmüştü:

Bir düzine kelimedenden oluşan bir cümleyi ve on iki tane adamı alın ve her birine bir kelime söyleyin. Sonra onları bir sıraya koyun veya bir demet halinde bir araya getirin ve bırakın her biri kendi kelimesini istediği gibi düşünsün; bütün bir cümlemin bilinci hiçbir yerde ortaya çıkmayacaktır. ‘Zamanın ruhu’ ve ‘halkın duyguları’ hakkında konuşuruz ve çeşitli şekillerde ‘kamuoyu’ varsayarız. Fakat bunun sembolik konuşma olduğunu biliriz ve hiçbir zaman ruhun, oyun, duygunun, vb. ‘zaman’, ‘halk’ veya ‘kamu’ kelimelerinin belirteci olan bireylerinkinden başka veya onlara ek bir bilinç oluşturduğunu düşünmeyiz. Özel zihinler daha üst bir bileşik zihinde birleşmezler (1890/1981: 162-3).

James’e göre, tikel zihinlerin birlikteliği veya etkileşimleri onların dışında ve üstünde daha genel bir zihnin ortaya çıkmasını sağlamadığı gibi hislerin karışımı da bu hislerin toplamı olan yeni bir hissi doğurmaz:

Temel birimler hisler olarak düşünüldüğünde de durum değişmez. Yüz tanesini alın, karıştırın ve birbirlerine olabildiğince yakın olacak şekilde istifleyin (artık bu her ne demekse); yine de her biri önceden oldukları şekilde, kendi kabuklarına çekili, penceresiz, diğer hislerin ne olduğu ve ne anlama geldiğinden habersiz, aynı his olarak kalacaklardır. Eğer bir grup veya bir dizi his bir araya getirilir de *grubun kendisine ait olan* bir bilinç zuhur ederse o zaman orada yüz birinci bir his var olabilir. Bu yüz birinci his tamamıyla yeni bir olgu olacaktır; yüz orijinal his, bir araya geldiklerinde, tuhaf bir fiziksel yasa dolayısıyla onun *yaratımının* bir işareti olabilir; fakat ne onlar onunla ne de o onlarla önemli derecede bir benzerliğe sahip olmayacaktır ve kimse onlardan onu çıkaramayacaktır veya (herhangi bir anlaşılır yolla) onların onun *evriminin* bir sonucu olduğunu söyleyemeyecektir (1890/1981: 162).

Baştan belirtmek gerekir ki James'in eleştirisi orijinalinde panpsişizme yöneltmiş değildir, fakat o zamanlar “zihin-maddesi teorisi (*mind-stuff theory*)” olarak bilinen ve “zihinsel hallerimizin daha küçük hallerin birleşiminden meydana gelen, yapısal bakımdan bileşik haller” olduğu varsayımını içeren (James, 1890/1981: 148), zihin-maddesinin “fiziksel ve psişik özellikleri birleştiren bir madde” (Royce, 1881: 365) biçiminde düşünüldüğü spesifik bir zihin teorisine yöneltmiştir. Ancak bu eleştiride şüphesiz panpsişizmi de ilgilendiren, dahası onu tehdit eden bir taraf vardır. Panpsişizm/Pandeneyimcilik mikro deneyimlerden makro deneyime, mikro deneyimlerin makro deneyimlerin açığa çıkmasında payı olduğu kabulüyle ulaşmak istemektedir. Dolayısıyla görünüşte bize bunun nasıl mümkün olacağına dair bir açıklama borçludur ve James bize bu açıklamanın kombinasyon veya bileşim fikri temelinde yapılamayacağını, bunun “mantıksal olarak akıl almaz (*unintelligible*)” olduğunu söylemektedir (1890/1981: 160). Karşıtlarına göre, panpsişizm söz konusu açıklamayı veremediği takdirde bilinç problemi karşısında materyalizmden daha iyi bir konumda olduğunu iddia edemez. Çünkü panpsişizmin materyalizme tercih edilmesinin sebebi deneyimsel olmayandan deneyimselliğin elde edilemeyeceği düşüncesidir. Fakat benzeri bir olanaksızlık neden mikro deneyimlerden makro deneyimin elde edilmesi düşüncesi için de geçerli olmasın? Buna göre, bu durumda da en azından “alt seviye zihinsel işlevlerden üst seviye zihinsel işlevlere bir tür zuhur etmenin gerçekleşeceğini itiraf etmeliyiz. O halde başından itibaren zuhur etmenin olanaklı olduğunu niçin kabul etmeyelim?” (Van Cleve, 1990: 219) Başka bir deyişle, panpsişizmin de “mikro-deneyimsel fenomenden makro-deneyimsel fenomeni zuhur ettirmesiyle, görece deneyimsel olmayandan deneyimselin zuhur etmesi kadar akıl almaz olan bir tür kaba zuhur etme anlayışına bağlı olduğu” ileri sürülebilir (Goff, 2006: 53)⁶⁰. Eğer bu *tu quoque* argümanı başarılıysa panpsişizm için kombinasyon problemi, materyalizmin yüz yüze geldiği, köken veya genetik argümanının konusu olan üretme veya ortaya çıkarma probleminin (*generation problem*) başka bir çeşididir denilebilir. Keza “bir veya bir dizi antiteye ait olan fenomenal özelliklerin başka bir antiteye ait olan fenomenal özelliklerin indirgemeci açıklamasına nasıl katkıda bulunacağı hakkında en ufak bir fikrimiz yok” (Carruthers ve Schechter, 2006) ise, izah boşluğu kapanmadan kalacak ve zor problemde bir ilerleme kaydedilmiş olmayacaktır. Ne var ki, argüman başarılı değildir. Bunun sebeplerini açıklamadan önce kombinasyon probleminin James'in de alıntıladığımız metinlerinde imlediği üzere (zihinsel haller kombinasyonu, his kombinasyonu gibi) birden fazla probleme bölünerek ele alınabildiğini belirtelim. Örneğin Chalmers (2017b:

⁶⁰ Aynı şeyi farklı bir dille Daniel Stoljar da (2006: 120) ileri sürer: “...bir deneyimsel doğrunun bir başkasını nasıl gerektirdiğini anlamak deneyimsel olmayan bir doğrunun deneyimsel bir doğruyu nasıl gerektireceğini anlamak kadar zor gibi görünüyor.”

183), mikro-öznelerin makro-özneleri nasıl oluşturduğu problemi olan *özne kombinasyon problemi* veya mikro-qualianın makro-qualiayı nasıl oluşturduğu problemi olan *qualia kombinasyon problemi* vb. problemlerden bahsetmektedir. Fakat bizim anladığımız ve şimdiye dek savunduğumuz şekliyle deneyimsellik aynı zamanda deneyimin kendisine ait olduğu bir özneyi ve belli biçimlerde veya tarzlarda var olması anlamında nitelikselliği gerektirdiğinden, ayrıca her deneyimleme anının hislerle bezenmiş olmasından ötürü, problemin mikro-deneyimler/mikro-bilinç ve makro-deneyimler/makro-bilinç arasındaki ilişki üzerinden tartışılması meşru ve yeterli olacaktır. Meşrudur, çünkü makro-deneyimlerin mikro-deneyimlerden farklı olduğunu söylediğimizde zaten bu farklılığın öznel, niteliksel ve hissi boyutlara tekabül eden yönleri olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Yeterlidir, çünkü hem probleme yaklaşımımız genel olarak sözü edilen alt problemlere de cevap olabilecek nitelikler taşımaktadır hem de problemin birden fazla formata sokularak çeşitlendirilmesi esas meseleye dair tartışmayı gereksiz yere karmaşıkleştirilerek detaylarda boğulmamıza sebep olacaktır.

Argümanın başarılı olmayışının birincil sebebi, panpsişizmin kombinasyon problemine herhangi bir çözüm sunamasa dahi yine de materyalizmden daha akıl almaz görülemeyeceğidir. Öncelikle panpsişizmin esasında bir meta-teori olduğunu unutmamalıyız. Bir meta-teori olarak panpsişizm zaten bilinç problemini *bütünüyle* çözdüğünü iddia eden bir yaklaşım değildir. Fakat ne tür bir metafiziğin insan bilincinin ortaya çıkışını bir mucize olmaktan çıkararak natüralist bir anlayışla bağdaştırabileceği hakkında yürütülen araştırma neticesinde ulaşılan bir görüştür. Birinci bölümde zor problemin bilincin nasıl ortaya çıktığı ve neden ortaya çıktığı olmak üzere iki farklı soruyla ifade edilebileceğini söylemiştik. Buna göre, panpsişizm insan bilincinin nasıl ortaya çıktığı sorusunu *temelde* tıpkı diğer metafizik yaklaşımlar gibi cevapsız bırakmaktadır. Çünkü bu soru nihayetinde bilimsel bir cevapla savuşturabilecek, metafizik araştırmanın boyunu aşan türde bir sorudur. Kavramlarımız bize bilinci daha iyi anlamak konusunda yardımcı olabilir fakat tastamam bir açıklama standart hale gelmiş veya gelecek olan bilimsel prosedürü davet eder. Bununla birlikte, panpsişizm diğerlerinin yapamadığı şekilde neden sorusuna makul bir cevap verebilir. Neden sorusuna cevap verebilmek için bir ontolojiye ihtiyacımız vardır ve bu ontoloji ne maddenin nasıl var olduğunu bile açıklayamayan materyalizm kanadından ne de maddeyi bilinçten ikisini tekrar birleştiremeyecek şekilde ayıran düalizm kanadından temin edilebilmektedir. Panpsişizm insan bilincinin zuhur edişini evrim fikriyle uyum içinde düşünerek onun istisnai bir olay olmadığını, bilincin farklı varlık düzeylerinde türlü kapasite ve formlarda mevcut bulunduğunu, tarihsel bakımdan da tedrici bir gelişim göstererek insan bilincine ulaşıldığını ileri sürmekte, böylece insan bilincinin varlığını makul bir sebebe bağlamaktadır. Beyin gibi

maddi sistemlerin bilinçli halleri üretebilmesi ancak maddenin doğası itibarıyla o potansiyele sahip olmasıyla açıklanabilir. Maddenin potansiyel olarak insan bilincini açığa çıkarabiliyor oluşu, bir ressamın ressamlığının ne kadar basit ve belirsiz olsa da en erken çocukluğunda var olması (potansiyel olarak bulunması) gerektiğine benzer şekilde, bilincin maddedeki ilkel varlığını gerektirir. İlk mikroorganizmadan karmaşık bir canlının oluşumunun gerçek evrimsel hikâyesini bilmememiz evrim fikrinin kendisini reddetmemizi gerektirmediği gibi, basit atomik bilincin sonunda insan bilinci gelişmişliğinde bir fenomeni nasıl oluşturduğunu bilemiyor oluşumuz da panpsişist fikri reddetmemizi gerektirmemelidir. Varlığın yokluktan çıktığı düşüncesi ile varlığın yine varlıktan çıktığı düşüncesi teorik açıdan birbirinden ne kadar uzaksa, deneyimselin deneyimsel olmayandan çıktığı düşüncesi ile deneyimselin yine deneyimsel olandan çıktığı düşüncesi o derece birbirinden uzaktır. Evet, panpsişizm tıpkı materyalizm ve düalizmin bazı versiyonlarında olduğu gibi zuhur etme anlayışını dışlamaz, fakat panpsişizmin benimsediği zuhur etme anlayışı onların aksine zayıf türden bir zuhur etmedir. Doğaya baktığımızda materyalizm ve çağdaş düalizmin iddia ettiğine benzer radikal/ontolojik zuhur etme örnekleri bulamıyoruz, fakat zayıf/epistemolojik zuhur etmeyi kolaylıkla örneklendirebiliyoruz. O halde neden insan bilincinin zuhur etmesini herhangi bir doğal fenomenin zuhur etmesi gibi düşünmeyelim? Materyalistler ve çağdaş düalistler, Kartezyen düalizmin modern felsefeye hediyesi olan fizikselin zihinselden tamamıyla farklı olduğu varsayımını sorgusuzca metafiziklerinin değişmez bir unsuru yaptıklarından maddenin kelimenin tam manasıyla hissetmesi, deneyimlerimizi üretmesi onların hiçbir şekilde anlam veremedikleri, oldukça kafa karıştırıcı, mucizevi ve tesadüfi bir olay olarak kalmak durumundadır. İzah boşluğunu yaratan da bu tuhaf durumdur. Onlar, nasıl sorusuna cevap veremedikleri gibi ne bilincin neden ortaya çıktığına ne de ne zaman ortaya çıktığına dair prensibe dayalı, keyfi olmayan bir açıklama getirememektedirler. Buna karşın panpsişizm nasıl sorusunun cevabının alacağı biçim hakkında en azından bir fikir beyan edebilmekte veya öngörüle bulunabilmekte (insan bilinci örgütsel ve yapısal karmaşıklığın gelişmişliğine paralel bir şekilde evrimsel bir süreçle ortaya çıkmış olmalıdır), neden var olduğunu açıklayabilmekte (insan bilincinin ortaya çıkışı, madde/enerji deneyimsel mahiyette olduğundan sürpriz değildir veya metafiziksel bakımdan anlaşılardır) ve ne zaman ortaya çıktığı sorusunu geçersiz kılmak suretiyle bertaraf edebilmektedir (insan bilincinin ortaya çıkışı için belli bir an belirlenemez, çünkü o kesintisiz bir sürecin gerek evrimsel gerek ontogenetik açıdan en son halidir). Buna göre, panpsişist bir ontoloji içerisinde henüz bilimsel bir indirgeme olanaklı değilse de metafizik bir indirgeme⁶¹ mümkün olabilmektedir. Aynı

⁶¹ bk. 2. Bölüm, Dipnot 43.

zamanda bu, bilincin, insan bilinci formunu nasıl aldığını detaylarıyla gösterecek olan olası bir bilimsel indirgemenin panpsişist ontolojiyi varsayması gerektiği anlamına gelir. Sonuç itibarıyla panpsişizmin mikro-deneyimlerden makro-deneyimlerin nasıl çıktığını açıklayamadığı gerekçesiyle materyalizmin karşılaştığı problemin aynıyla karşılaşmışçasına onunla denk tutulması temelsizdir. Çünkü hem zuhur etme fikri, olanaklılığı epistemik bir ölçüt olarak aldığımızda, panpsişist ontolojide materyalist ontolojiye kıyasla daha kabul edilebilir ve işe yarar bir kavramsal araç olarak kullanılabilmektedir hem de materyalist zuhur etme anlayışı panpsişizmin aksine üretme probleminden daha başka problemlere de yol açmaktadır. Panpsişizm radikal/ontolojik zuhur etmeyi reddettiğinden mikro-deneyimlerden makro-deneyimlerin zuhur etmesini doğada gözlenen sıradan alt-seviye ve üst-seviye organizasyonlar arasındaki (atomlar ve moleküller, moleküller ve makromoleküller, vb.) ilişki gibi düşünebilir (Montero, 2017: 216). Bu demektir ki, panpsişizm içerdiği zuhur etme fikrinin akıl almazlığı temelinde saçmaya indirgenmeye çalışılırsa doğal süreçlerin ürünü olan diğer zuhur edişlerin de akıl almaz olduğunun kabul edilmesi şeklindeki istenmeyen sonuçla karşılaşılacaktır. Bu noktada fiziksel zuhur edişlerin zihinsel zuhur edişlerden farklı olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Ne var ki, bunu iddia edecek epistemik bir zeminden yoksunuz. Zira fiziksel antitelerin nasıl kendi kendilerine organize olarak üst-seviye antiteleri veya yapıları ortaya çıkardıkları hakkında bir bilgiye sahip olmadığımızdan ne iki durum arasında karşılaştırma yapabiliriz ne de birini diğerinden daha olası veya akla yatkın görebiliriz. Buradan hareketle kombinasyon probleminin panpsişizme özel bir zorluk çıkarmadığı şeklindeki ikinci cevabımızı geliştirebiliriz. Buna göre, bazı yazarların da ileri sürdüğü üzere (Basile, 2011: 41; Strawson, 2017: 103; Mendelovici, 2018) kombinasyon problemi sadece panpsişizm için değil, herkes için bir problemdir. James’in mikro zihinlerin/deneyimlerin kombinasyon yoluyla makro zihinleri/deneyimleri oluşturamayacağı iddiasına tekrar göz atalım. Soracağımız ilk soru onun neden zihinlerin/deneyimlerin bileşimini imkânsız gördüğüdür. Eğer *a priori* bir engel yoksa, niçin kombinasyon akıl almaz olsun? James’e göre, problem zihinsel hallere veya deneyimlere özgü değildir, fakat kombinasyon doğanın genelini düşündüğümüzde prensipte olanaklı değildir: “...hangi sayıda olurlarsa olsunlar antiteler (ne dersiniz deyin, güçler, maddesel parçacıklar veya zihinsel elementler) *kendilerini birbirlerine ekleyemezler.*” Çünkü “...*bildiğimiz tüm ‘bileşimler’ ‘birleştiği’ söylenen birimlerin kendilerinden başka bir antite üzerindeki etkileridir.* Böyle bir ortam veya vasıta olmadan kombinasyon nosyonu bir anlam ifade etmez.” Birimler birleşmeden önce ne iseler öyle kalmaktadırlar ve “toplam sadece birimlere bakıp onu toplam olarak algılayan *bir gözlemci için* veya toplama dışsal olan bir antite üzerindeki başka bir *etki* olarak vardır.”

(James, 1890/1981: 161-2) O halde James'in anladığı şekliyle kombinasyon, toplanma veya yığılmadan ibarettir. Bu yığınlar kendilerinde organize bütünler oluşturmazlar, fakat dış bir gözlemciye veya ortama göreli olarak birlikli bir yapıya veya harekete sahipmiş gibi görünebilirler. Onun, zihinsel olguların kendi kendine bileşim (*self-compound*) oluşturamayacağı iddiası işte bu genel prensibe dayanır. Peki, bu anlayışın tutarlı olduğunu söyleyebilir miyiz? Kuşkusuz James'in iddiasını destekleyecek örnekler bulabiliriz. Sahilde yapılmış bir kumdan kale dışarıdan bakıldığında bize birlikliymiş gibi görünebilir, oysa o, tek tek kum tanelerinin birleştirilmesiyle oluşmuş bir yığından başka bir şey değildir veya James'in (1890/1981: 162) örneğiyle “müzikal sesler *kendi başlarına* uyum ve uyumsuzluk oluşturmazlar. Uyum ve uyumsuzluk seslerin dışsal bir vasıta olan *kulak* üzerindeki bileşik etkilerine verilmiş adlardır.” Ne var ki, yığınların doğada örnekleri bulunduğunu göstermek bir şeydir, tüm maddi sistemlerin ancak ve ancak yığınlar olduklarını iddia etmek başka bir şey. Aynı şekilde, bütünleşik bir birliktelik sergileyen parçaların örgütsel birliğinin o parçalara dışsal olan bir vasıta veya ortamla ilişkisinde görünür olması, bütünleşik birlikteliğin tamamıyla bir bileşik etki meselesi olduğu anlamına gelmemektedir. Bir protein molekülü peptit bağlarıyla birbirlerine tutunarak o proteine özgü üç boyutlu bir yapıya katlanan veya sarmalanan bir aminoasit zincirinden meydana gelmektedir. Protein molekülünün aminoasitlerin belli şekillerdeki örgütlenmelerinden kaynaklı özellikleri proteinin çevresiyle etkileşme şekline, hangi görevleri yerine getireceğine elbette etki edecektir, fakat proteinin birliğinin diğer antite ve sistemlere olan etkisine indirgenmesi kabul edilebilir değildir. Çünkü proteinin aminoasitlerin bileşiminin ürünü olan ve onlarda olmayan kendine özgü, yeni özellikleri yaptığı etkiyle görünür olsa da onun içsel organizasyonuna bağlıdır. James (1890/1981: 161), su örneğini vererek suyun iki hidrojen ve bir oksijen atomunun birleşmesiyle yeni özellikler sergilemediğini ileri sürer: “Su, eski atomların yeni H-O-H pozisyonundaki halidir; yeni özellikler atomların bu pozisyondayken suyun özelliklerini göstererek bilineceği çeşitli reaktifler ve duyu organlarımız gibi dışsal ortamlar üzerindeki bileşik *etkileridir*.” Ne var ki, bu anlayış açıkça hatalıdır. Hidrojen ve oksijen atomları birbirleriyle etkileşime girdiklerinde suyu oluşturmada önceki halleriyle kalmaz, değişirler. Oksijen atomunun her bir hidrojen atomundan birer elektron almasıyla dış yörüngesindeki elektron sayısı tamamlanmış olur ve kararlı bir molekül meydana gelir. Birleşmeyle birlikte başlangıçta nötr olan atomlar yüklü hale gelirler. Moleküle yeni özelliklerini kazandıran da atomların birbirlerine bağlanma şekline dayanan bu değişimdir. Başka bir deyişle, özellikler atomların etkileşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır, harici bir ortamla karşılaşmaları sonucu değil. Buna göre, James'in iddiasının tersine protein ve su gibi zuhur eden fenomenler

yığınlardan öte gerçek birer organizasyona sahip, birlikli bütünlerdir. Bir grup mikro parçayı birlikli bir bütüne dönüştüren şey, “sistemik birliği oluşturan parçalar arasındaki etkileşimin sonucu olan genel uyum ve kararlılıktır” (Shani, 2010: 423) Böyle anlaşıldığında organize bütünlerin doğada oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Shani’nin dediği gibi James’in zamanında bunu inkâr edecek bilimsel dayanaklar ne idiyse artık tamamen ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı *Psikoloji’nin İlkeleri*’nin James’inin argümanını ödünç alarak panpsişizme saldıranların iddialarını gözden geçirmeleri gerekebilir. Çünkü bu tartışmada, zuhur eden organize bütünlerin varlığı tüm tarafların varsaydığı bir realitedir, fakat James’in kombinasyon problemini dile getirirken ki varsayımı onların görünüşten ibaret olduğu şeklindeki eleyici anlayışıdır. Buna göre, panpsişizme yapılan itiraz kombinasyonun genel olarak gerçekleşmediği şekildeyse itirazın tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. Kombinasyon, antitelerin bir araya gelerek yeni özelliklere ve yeteneklere sahip bütünler ortaya çıkarmaları anlamında olası ve doğal bir olaydır. O halde insan bilincinin nöronların birbirine bağlanmasıyla ortaya çıktığı tezi *a posteriori* bir temelde reddedilemez ve eğer bilinç, nöronların etkileşiminden zuhur eden bir fenomense, onun nasıl zuhur ettiği problemi sadece panpsişizmi ilgilendiren bir problem olamaz. Nitekim benzeri bir problem bilimi halihazırda meşgul etmektedir. Beynimizin işlevsel açıdan modüler bir yapıya sahip olduğunu, herhangi bir deneyim anının o deneyimin içeriğini oluşturan duyumların barındırdıkları enformasyonu işlemek üzere beynin farklı bölgelerinde özelleşmiş nöral süreçlerce yaratıldığını söylemiştik. Bu işlevsel bölünmüşlüğe rağmen bir şekilde deneyimlerimiz fenomenal açıdan birlikli bir tarzda edinilebilmektedir; yani çeşitli duyumlar birbirlerinden ayrı veya izole bir şekilde deneyimlenmeyip tek bir bütün halinde deneyimlenirler. “Bağlama problemi” adıyla bahsettiğimiz bu problemin elbette kombinasyon problemi ile aynı olduğunu söylemek istemiyoruz. Zira birincisinde makro deneyimlerin yine makro deneyimleri oluşturması söz konusuysa ikincisinde mikro deneyimlerin makro deneyimleri oluşturması söz konusudur. Ne var ki, bu durum problemlerin birbirinden tür bakımından farklı olduğunu göstermez, sadece ikincisinin birincisinden daha geniş kapsamlı olduğuna delalet eder (Mendelovici, 2018). Buna ek olarak ayrık beyin sendromu hastalarında, farklı bilinç hallerinin tek bir bilinçli halde birleştiğine (zihinsel kimya) tanıklık ettiğimiz (Lewtas, 2017) veya renklerin, kokuların ve tatların kendi içlerinde kaynaşıp önceki hallerini ayırt edemeyeceğimiz şekilde yeni bir algı olarak (yeni bir renk, yeni bir koku, yeni bir tat) ortaya çıktığı durumların fenomenal birleşmenin birer örneği oldukları ileri sürülmüştür (Roelofs, 2014). Tüm bunlar panpsişist kombinasyonu en azından olumsal bir nosyon haline getirmesi gerektiği gibi problemin uzanımının sanıldığından daha geniş olduğunun da habercisidir. Fenomenal

birliğin nasıl sağlandığı, tek bir bilincin nasıl iki ayrı bilince bölünebildiği – ki eğer ayrılabilirlerse tekrar birleşmeleri prensipte mümkün olmalıdır – ve farklı duyumların nasıl birbirine karıştığı hiç de kolay olmayan fakat çözülebilir bilimsel problemler olarak görülürken mikro deneyimlerin makro deneyimleri nasıl oluşturduğu problemi neden bunların dışında tutulsun? Tutulmamasını gerektiren bizce daha önemli bir sebep vardır: Bilinç ve madde birbiriyle eşzamanlı bir şekilde gelişir. Bilinç, madde/enerjinin içsel yönü olduğundan, fiziksel karmaşıklıkta artış zihinsel karmaşıklıkta artışı da beraberinde getirecektir. Bu tez, paleontolojist Pierre Teilhard de Chardin’in (1881-1955) (1955/2008: 301) neredeyse bir asır önce söylediğinden farklı değildir: “...karmaşıklığın ilerleyişi (*involution*) deneysel olarak içselleşmedeki artışla bağıntılıdır, yani psike veya bilinçle.” Genel olarak maddenin, özel olarak da yaşamsal sistemlerin evrimi ve gelişimi bilimsel araştırmanın konusu olabiliyorsa, insan bilincini benzeri bir karmaşıklıkla sürecinin ürünü olarak gören panpsişizme mikro-bilinçlerin makro-bilinci oluşturmasının akıl almaz veya olanaksız olduğu varsayımıyla farklı bir muamele yapılamaz. Eğer madde fiziksel yönden gittikçe daha karmaşık formlar alabiliyorsa neden zihinsel yönden de almasın⁶²?

Buraya kadar kombinasyon problemine iki şekilde karşılık verdik: Birincisi, panpsişizmin materyalizme veya düalizme üstünlüğü problemin çözümüne bağlı değildir. İkincisi, ortada gerçekten bir problem olduğunu kabul etsek bile onu nasıl çözeceğimizi bilemediğimiz diğer bilimsel problemlerden ayrı tutamayız. Bununla birlikte, bazıları, problemle ilgili panpsişizmin anlaşılır kılması gereken kavramsal bir zorluk olduğunda ısrarcıdır. Bu itirazı dile getiren Sam Coleman (2012; 2014; 2017) ve Philip Goff (2006; 2009) gibi filozoflara göre, James’in orijinal argümanında ileri sürdüğü üzere, öznel birleşerek kendilerinden niteliksel olarak daha farklı deneyimlere sahip ileri bir özneyi meydana getirmeleri olanaklı değildir. Goff sonraları bu iddiasından vazgeçtiğinden (2011, 2017) tartışmayı Coleman’ın eleştirisi üzerinden yürütebiliriz. “Sahip olduğumuz zihin nosyonu” diyor Coleman (2012: 145) “aynen özne nosyonumuz gibi, ayrık, özü itibarıyla *dokunulamaz* bilinçli-deneyimsel olaylar alanı nosyonudur.” Deneyimlerimiz ile ilgili en başta gelen özellik onların yalnızca öznel olarak bizlere ait olmasıdır. Her bir öznenin perspektifi kendine özel olup bir diğer özneye kapalıdır. Bilincin anlaşılmasının önündeki en büyük engelin onun bu dokunulmazlığı, penetre edilemezliği olduğu düşünülür. Coleman (2014: 30), kombinasyondan ne anladığını da açıkça ifade eder: “Kombinasyon... parçalardan

⁶² Bu, zihinsel karmaşıklığın fiziksel karmaşıklığa eşlik ettiği veya onu yansıttığı düşüncesini Skrbina’nın (2009; 2011) “Zihin Uzayı” ve Seager’in (2017) “Uyumlu Belirimci Panpsişizm” teorilerinde de buluyoruz. Aslına bakılırsa çift-yön doktrinini benimseyen herhangi bir panpsişist yaklaşımda bu düşünceyle karşılaşmak mümkündür.

bütünün oluşmasıdır. Bu oluşumda parçalar bütünün içinde var olmayı sürdürürler, fakat birbirleriyle birleşmeleri onları içsel olarak değiştirir.” Bu iki öncülü yerli yerine koyduğumuzda Coleman (2012: 146) için sonuç bellidir: “...zihinler (özneler) birbirlerinden ayrı olduklarından, birleşemezler. Zihinleri daha büyük bir zihin yaratmak için ne kadar yaklaşıtırsanız yaklaştırsın hatta bir beyin içinde düzenleyin yine de onları karıştıramazsınız veya birbirinin içine sokamazsınız.” Bir özne bir başka özneyle perspektifini paylaşamayacağından Ned Block’un “Çin Beyni” düşünce deneyinde olduğu gibi, özneler bir araya geldiğinde ortaya sadece bir yığın veya kalabalık çıkacak, asla yeni bir özne oluşmayacaktır. Coleman’a göre (2017: 259), panpsişistler mikro unsurlara öznellik ekleyerek makro öznelerin varlığını açıklayabileceklerini düşünseler de “öznelerin katılığı kabul edildiği sürece” başarılı olamazlar. Bu sözde başarısızlık karşısında Coleman’ın sunduğu alternatif, deneyimden öznelliği boşayarak saf nitelikleri muhafaza etmek şeklindedir. *Pannitelikçilik* adı verilen ve bir çeşit nötral monizm olarak da görülebilecek bu anlayışta, deneyimlenmemiş, yani fenomenal olmayan nitelikler (kırmızılık, soğukluk, ıslaklık, vb. gibi) maddeye içkin olarak bulunan temel özelliklerdir (Chalmers, 2017a: 41-2). “Maddenin belli kısımları taşıdıkları niteliklerin farkındalığını sağlayan bir konfigürasyon sergilerler: yani madde, özel bir şekilde düzenlendiğinde kendi niteliklerini idrak edebilir. İşte bu bilinçtir.” (Coleman, 2014: 39) Buna göre, Coleman (2017: 265-73) bilincin varlığını temsilci bir yaklaşımla açıklamaya çalışarak indirgenemez niteliklerden indirgenebilir öznelliğe ulaşılacağını düşünmektedir. Nötral monizm ve temsilcilik ile ilgili sorunları daha önce ortaya koyarak bu anlayışları reddettiğimizden Coleman’ın pozisyonunu eleştirmekle vakit kaybetmeyeceğiz⁶³. Yine de Kevin Morris’in (2017) vurguladığı bir zayıflığa değinmeden geçmeyelim. O da şudur: Şayet Coleman’ın ileri sürdüğü gibi makro-özne olarak bilincin işlevsel-temsilci bir açıklaması yapılabiliyorsa mikro bileşenlere öznellik atfetmek söz konusu açıklamayı yapmaya neden engel olsun? Mikro bileşenler birer özne olsalar da olmasalar da bilinci ortaya çıkaracak kapasiteye sahipse öznelliği eklemek bu kapasiteyi niçin baltalasın? Bu durumda öznelliği koyutlamanın gereksiz olduğu söylenebilirse de nitelikselliğin öznelliği gerektirdiğini düşünenler için öyle değildir. Kaldı ki, panpsişistler mikro-öznelliği makro-öznelerin oluşumunda elzem gördükleri için bilahare koyutluyor değildirler, fakat deneyimin öznel ve niteliksel olmasını kavramsal bir doğru olarak gördüklerinden mikro bileşenlerin aynı zamanda birer özne olduklarını varsaymaktadırlar. Buna göre, Coleman, pannitelikçi yaklaşımı ve kabul ettiği bilinç teorisiyle aslında panpsişizme yaptığı itirazı etkisiz kılmış olmaktadır. Yine de bu sonuç onun itirazını değersiz yapmamaktadır.

⁶³ Kapsamlı bir eleştiri için bk. Blamauer, 2013.

Coleman, özneliğin bir perspektife sahip olmak anlamına geldiğini ve bu perspektifin görünüşte dışa (bir başka zihne) kapalı olduğunu söylerken haklıdır. Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemiyoruz, çünkü yarasanın perspektifine yerleşemiyoruz. Ancak burada bir parantez açıp bunun *normalde* böyle olduğunu belirtmeliyiz. Zira söylendiğine göre, kafatasları birbirine yapışık ve beyinleri “talamik köprü” adı verilen bir nöral yapıyla fiziksel olarak bağıntılı ünlü ikizler Krista ve Tatiana Horgan, sadece birbirinin motor hareketlerini kontrol etmekle kalmayıp duyuşsal enformasyonu paylaştıklarından, dokunma, tatma gibi deneyimleri birlikte hissedebilmekte, hatta birinin gözü kapalıyken diğeri onun ne gördüğünü söyleyebilmektedir! (Dominus, 2011)⁶⁴ Bununla birlikte, onlar birbirinden farklı karakteristik özelliklere sahip iki ayrı birey, dolayısıyla öznedirler. Eğer bu hikâye doğruysa, ikizlerin birbiriyle örtüşen deneyimleri, daha da önemlisi birbirinin gözünden dünyayı görmeleri Coleman’ın “öznelerin katılığı” tezinin doğrudan reddi anlamına gelmektedir (Montero, 2017: 220). Fakat biz yine de ikizlerle ilgili sıra dışı bir durum olmadığını varsayarak Coleman’ın argümanına olağan yollardan cevap vermeye çalışalım. Dikkati çekeceğimiz ilk husus, sadece Coleman’ın değil, fakat genel olarak panpsişizmin kombinasyon problemi üzerinden eleştirisinde gözlenen gizli düalist varsayımdır. Aynı zamanda zor problemin de altında yatan bu varsayım kısaca şudur: *Fiziksel süreçler zihinsel süreçlerden farklıdır*⁶⁵. Kombinasyon problemi açısından bu varsayımın doğal sonucu, fiziksel kombinasyonun zihinsel kombinasyondan farklı olması gerektiği inanışıdır. Hiçbir şekilde gerekçelendirilmemiş bu inanın Coleman’ın zihnine de hâkim olduğunu görüyoruz. Öncelikle o, panpsişizmi nasıl anladığını şu ifadeyle ortaya koyuyor: “...panpsişist özneliği... kütle ve şarj gibi diğer temel özellikler modelinde maddenin temel bir özelliği olarak alıyor.” Daha sonra da kombinasyonun gerçekleşebilmesinin koşulunu bildiriyor: “...temel şarjların ve kütlelerin bu özelliklerin üst-seviye örneklerini ürettikleri gibi, özneliğin temel örnekleri de – nihai öznelere – daha büyük öznelere ‘eklenmelidir.’” (Coleman, 2014: 31-2) Bir kere bilinci/özneliği maddenin fiziksel özellikleri yanında bir (zihinsel) özellik olarak alınca mikro-bilinçleri/nihai özneleri mikro-fiziksel birimlerden farklı bir süreçle birleştirilmesi (birbirine eklenmesi) gereken bileşenler olarak görmek durumunda kalıyoruz. Oysa bilinci maddenin fiziksele ek ve ondan ayrı bir özelliği olarak görmek yerine kalıcı olma eğiliminin, kendi kendini organize etme gücünün, teleonomisinin kaynağı olan içsel yönü olarak tasavvur edebilirsek

⁶⁴ Bu eşsiz ikizlerle ilgili kısa bir video için bk.

<https://www.nytimes.com/video/magazine/100000000814707/two-united-as-one.html> (erişim tarihi: 15.08.2018)

⁶⁵ Bu sorunu irdeleyen bir yazı için bk. Blamauer, 2011b. Blamauer’in analiziyle ilgili problem, panpsişistlerin de söz konusu ikiliği benimseyerek özellikçi düalizme teslim olduklarını düşünmesidir. Oysa önceki sayfalarda ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğumuz üzere panpsişizm çeşitli şekillerde teorize edilmeye müsaittir ve asla bir tür düalizm olmak zorunda değildir.

kombinasyonu akıl almaz yapan bir yükten kurtulabilirmişiz gibi geliyor. Aminoasitlerin proteinleri oluşturmaları örneğine tekrar dönelim. Basitçe söylersek, belli sayıda aminoasit belli bir dizilimle birleşip katlandıklarında kendilerinden daha başka yeteneklere sahip üst-seviye bir molekül olan proteini ortaya çıkarırlar. Şimdi her bir aminoasidin birer özne olduğunu farz edelim. Bu durumda protein de bir makro-özne olacaktır; yani fiziksel aminoasitlerin fiziksel proteini oluşturduğu fiziksel süreçler bir yandan da makro-özne olarak proteini meydana getirmektedir. Başka bir deyişle, üst-seviye protein molekülünün ortaya çıkma süreci ile makro-özne olarak proteinin ortaya çıkma süreci birbirinden farklı değildir. Buna göre, gerçekten anlamadığımız şey, mikro-öznelerin makro-özneleri nasıl meydana getirdiğinden ziyade aminoasitlerin birleşerek protein gibi yepyeni özelliklere sahip karmaşık bir molekülü nasıl meydana getirebildiğidir. Gelişmiş bilimsel tekniklerle aminoasitlerin proteinlere dönüşme sürecini aşama aşama gözlemleyebiliyor ve bu süreçte gerçekleşen ilişkileri açığa çıkarabiliyoruz. Fakat gördüğümüz şey bize ancak sürecin tanımını veriyor o sürecin altında yatan gerçek sebepleri değil. Elimizdeki tanımlarla “bir aminoasit zincirini bir protein molekülü *yapabilen* şey nedir?” sorusunu cevaplayamıyoruz. Başka bir deyişle, bir protein molekülünün amino asit diziliminin o proteinin şeklini ve dolayısıyla işlevini belirlediğini biliyoruz, fakat bu bağıntıyı geçerli kılanın ne olduğunu bilmiyoruz. Özetle, kendi kendine organizasyonun kurallarını bilmiyoruz ve bu kuralların makro-öznelerin ortaya çıkışını sağlayan kuralları kapsamadığını veya bizatihi o kuralların kendisi olmadığını iddia edecek bir veriye de sahip değiliz. Böyle düşünüldüğünde, yani problemin ele alınışındaki ikici varsayımlar terk edildiğinde, problemi felsefî olmaktan çıkararak daha büyük bir bilimsel problemin farklı bir tezahürü olarak görebilmek mümkün hale gelebilir.

Öznelerin kombinasyonunu daha başlangıçta problematik yapan bu genel zaafı, eleştirimizi saklı tutmakla birlikte bir kenara koyarak Coleman’ın itirazına baktığımızda üç adımdan oluşan bir argümanla karşılaşırız:

1. *Öncül*: Parçalardan bütünü oluşumunda (kombinasyon) parçalar içsel olarak değişirlerken aynı zamanda bütündeki varlıklarını korurlar.
2. *Öncül*: Özneler birbirleriyle perspektiflerini paylaşamadıklarından içsel olarak değişemezler.

Sonuç: Öznelerin kombinasyonu olanaksızdır.

Bizce iki öncülde sorunludur (doğruluğu şüpheli varsayımlara dayanmaktadır), dolayısıyla sonuç reddedilebilir. Birinci öncül sorunludur, çünkü alternatif bir kombinasyon fikri ortaya konabilir. İkinci öncül sorunludur, çünkü öznelerin içsel değişimi bir perspektif paylaşımı meselesi olarak görülmek zorunda değildir. Birinci öncülden başlayalım. James’in

kombinasyonun prensipte olanaklı olmadığı, bize bir kombinasyonun ürünü olarak görünen bütünlerin toplanma veya yığılmalardan ibaret olduğu görüşüne karşı çıkmış ve verdiği su örneğini kendisine karşı kullanarak suyun tam da onun istemediği bir şekilde gerçek bir organize bütün özelliği gösterdiğini söylemiştik. Coleman (2014: 30), suyun oluşumunun kombinasyonun tipik bir örneği olduğunu, suyun oluşumunda yer alan atomların içsel olarak değiştiklerini fakat atomların su oluştuktan sonra da varlıklarını idame ettirdiklerini söyleyerek belirtir: “Birleşmeleri onları değiştirir, fakat bütünde var olmaya devam ederek bileşimin doğasına katkı yapmayı sürdürürler.” Doğru, fakat bu görüş, parça-bütün ilişkisini sadece su örneğinde içerilen kombinasyon fikri uyarınca anlamamız gerektiğine dair kavramsal bir sınırlama getirmemektedir. Kombinasyonun gerçekleşmesinin, yani parçalardan organize bütünler oluşturma başka yolları da vardır. Örneğin, günlük hayatımızda kullandığımız herhangi bir makine veya düzenek (bir araba, bir televizyon veya bir fare kaparı gibi) birçok parçanın birleştirilmesiyle meydana getirilmiş entegre bütünler olarak görülebilir. Bu bütünler su örneğinde olduğu gibi parçalarının birbirlerini içsel olarak değiştirmesiyle veya etkilemesiyle birleşmiş “içten birlikli bütünler” (Morris, 2017) olmasalar da parçaların sırf bir araya toplanmasıyla elde edilmiş yığınlardan da fazlasıdır. Zira ortaya çıkan bütün tek tek parçalarda veya onların yığında göremeyeceğimiz özelliklere veya işlevlere sahip olabilmektedir. Keza karıncalar, arılar, balıklar, kuşlar gibi canlıların kolektif davranışları da (Coleman için içten birlikli olmayan) doğal organize bütünlere örnek gösterilebilir. Çoğumuz bir kere de olsa sığırcık kuşlarının gökyüzündeki görkemli dansına tanıklık etmişizdir. Sayıları yüzbinleri bulabilen bu kuşların havadaki akrobatik hareketlerinin birliği ve akıcılığı bize tek bir zihnin ürünüymüş gibi görünür. Oysa sürünün hareketini belirleyen kuşların senkronize davranışlarıdır. Kuşlardan biri yönünü ve hızını değiştirdiğinde sürünün büyüklüğü ne olursa olsun diğer kuşlar da neredeyse eş zamanlı bir şekilde aynı hareketi gerçekleştirirler. Kuşlardan her biri kendi hareketini yakınında bulunan belli sayıda kuşun (tam olarak yedi) hareketine göre koordine etmekle birlikte “grup tek bir bütün olarak tepki verir” ve “birbirinden bağımsız parçalara bölünemez.” (Alfano, 2013) Kuşlar arasında, grubun birlikli davranışını belirleyen, nasıl gerçekleştiği tam olarak anlaşılamayan bir enformasyon alışverişi vuku bulduğundan, bu örnekteki kombinasyonun öncekinden farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Bir makinenin veya düzeneğin tersine sığırcık kuşu sürüsü parçalarının birbiriyle mekaniksel olmayan bir tarzda etkileştiği, sıradan sayılamayacak türde bir bütün meydana getirir. Buna göre, Coleman yığınlar ve içten birlikli bütünler arasında üçüncü ve belki dördüncü bir yol olabileceği ihtimalini hesaba katmadığından veya kombinasyonu tek tip bir model üzerinden anlamaya çalıştığından sahte bir ikilem yaratmış

olmaktadır. Başka bir deyişle, Coleman'ın insan bilincinin içten birlikli bir bütün olduğunu ayrı bir argümanla göstermesi gerekmektedir, çünkü insan bilincini sıradan bir organize bütün olarak veya daha başka şekillerde düşünmek olanaklıdır. Oysa ikinci öncül herhangi bir argümana dayanmaksızın insan bilincinin içten birlikli bir bütün olduğunu varsayar. Bu sorunu görmezden gelip doğrudan öncülün içeriğini incelediğimizde ise başka bir şaibeli çıkarımla karşılaşırız. Coleman, öznelere birbirleriyle etkileşerek birlikli bir bütün oluşturabilmelerinin tek yolunun perspektif paylaşımından geçtiğini düşünüyor. Bir perspektif veya bakış açısı paylaşılabılır bir şey olmadığından da kombinasyonun olanaksız olduğu sonucuna ulaşıyor. Coleman'la birlikte perspektifin paylaşılmaz olduğunu ve içten birlikli bir bütün ortaya çıkaracak kombinasyon işleminin *bir şeylerin* paylaşımını gerekli kıldığını kabul edebiliriz. Kabul edemeyeceğimiz düşünce, paylaşılan şeyin perspektif olması gerekliliğidir. Anlaşıldığı kadarıyla Coleman öznelere etkileşiminden yeni bir öznenin ortaya çıkmasının koşulunu *öznelliklerin* paylaşılmasına bağlıyor. Bu noktada Coleman'a iki şekilde karşı çıkılabilir. Birincisi, söz konusu koşulun doğruluğunu kabul etsek dahi yeni bir öznenin nasıl oluşacağı sorunsalı ortadan kalkmış olmuyor. Coleman'ın düşüncesini bir şart cümlesi olarak okuduğumuzda şuna inandığını görüyoruz: Eğer öznellik/özne olmaklık paylaşılabılır olsaydı özne kombinasyonu bir problem olmaktan çıkardı. Ancak bu doğru değildir. *Öznelere katılığı* görüşü yanlış da olsa veya öznelere öznelliklerini birbirlerine açabiliyor, perspektiflerini paylaşabiliyor olsalardı da bu olgunun ileri bir öznenin ortaya çıkmasını nasıl gerektireceği problemi aynen korunurdu. Buna göre, Coleman'ın kombinasyon problemi hakkındaki teşhisi hatalıdır; yani problem özne olmaklıkla ilgili a priori bir engelden veya sınırlılıktan ileri gelmemektedir. İkincisi, onun kendi su örneği ileri sürdüğü koşulu sağlamamaktadır. Hidrojen ve oksijen atomları su molekülünü oluşturmak üzere birleştiklerinde paylaştıkları şey atomlukları değildir. Birleşme sonucu zahir eden molekül yeni özellikler kazansa da atomlar yine aynı atomlardır, değişen sadece elektron paylaşımı dolayısıyla şarjlarıdır; yani atomlarda görülen içsel değişim onların atom olmaklıklarına sirayet etmez. Bu neticeyi özne kombinasyonu problemine taşıyacak olursak öznelere içsel olarak değişmesinin öznelliklerinin veya perspektiflerinin paylaşımına bağlı olmadığını kabul etmemiz gerekecektir. O halde mikro-öznelere de birtakım deneyimsel unsurları paylaşarak içten birlikli bir bütün oluşturmaları mümkün olabilmelidir. Deneyimsel içeriğe ait enformasyonun beynin çeşitli bölgelerine dağılmış nöronlar veya nöron grupları arasında paylaşıldığını, nöronlar arasındaki etkileşimin enformasyon alışverişi şeklinde gerçekleştiğini biliyoruz. Belki nöral ağdaki bu aksiyon bizler gibi makro-öznelere ortaya çıkışını sağlıyordur. Belki de sağlamıyordur. Fakat şurası kesindir ki “birbirleriyle *spesifik bir yolla ilişkilendirilmiş* belli

deneyim öznelерinin ayrı bir deneyim öznesinin varlığını gerektirecek birtakım vaziyetler içerisinde olma ihtimali prensipte dışlanamaz.” (Goff, 2017: 292) James bu ihtimali dışlamıyordu. Kendisinden alıntı yaptığımız pasajdaki ifadesini hatırlayalım: “Eğer bir grup veya bir dizi his bir araya getirilir de *grubun kendisine ait olan* bir bilinç zuhur ederse o zaman orada yüz birinci bir his var olabilir.” O, “tuhaf bir fiziksel yasa” aracılığıyla böyle bir şeyin gerçekleşebileceğini söylüyordu. James’i (1890/1981: 162) endişelendirense bunun bir radikal zuhur etme örneği olacağıydı: “...ne onlar [mikro-hisler/deneyimler/özneler] onunla [makro-his/deneyim/özne] ne de o onlarla önemli derecede bir benzerliğe sahip olmayacaktır ve kimse onlardan onu çıkaramayacaktır veya ...onların onun *evriminin* bir sonucu olduğunu söyleyemeyecektir.” Benzeri bir endişeyi Coleman’da (2014: 37) da görüyoruz: “...panpsişist, mikro-öznelerde ısrar ederek oluşumsal panpsişizmden belirimciliğe kaymaktadır.” Ne var ki, onun endişesi iyi gerekçelendirilmemiş “nihai bileşenler öznelere ise öznelliklerine ilişkin olarak birleşmezler” tezine dayanmaktadır. Makro-özne, mikro-öznelerin öznelliklerine binaen ortaya çıkmıyor olabilir, fakat bu olasılık öznelliklerin makro-öznenin ortaya çıkışı için gerekli olmadığını göstermez. James, tam da bundan dolayı, yani ortada a priori bir güçlüğün bulunmadığını anladığından “grubun kendisine ait olan” bir bilincin zuhur etmesini mümkün görür. Bununla birlikte konu burada kapanmamaktadır. James’in endişesine odaklanarak bilincin zuhur etmesi meselesini biraz daha açmalı ve mikro-makro/parça-bütün ilişkisini endişeleri giderecek bir anlayışta çözümlememiz gerekmektedir.

Bu bölümde yürüttüğümüz tartışmanın ışığında bilincin ortaya çıkışının nasıl bir modelde daha kabul edilebilir bir biçime kavuşacağını araştırabiliriz. W. Seager istenen modelin üç özelliği barındırması gerektiğini ileri sürer. Buna göre:

1. bileşik veya yığınsal zihinsel halin zihinsel karakteristiği bileşenlerin zihinsel karakterinden ileri gelir,
2. bileşik veya yığınsal zihinsel hal bileşenlerin zihinsel hallerini bir şekilde “soğuran” veya onların yerini alan yeni bir haldir, fakat
3. yığınsal zihinsel halin radikal veya ontolojik zuhur etmesi söz konusu değildir; bilakis zihinsel bileşenler ve ortaya çıkan yığınsal hal arasında anlaşılır bir ilişki mevcuttur (Seager, 2010: 179).

Seager (2010: 179; 2017: 238) bu modele “kombinasyonel infüzyon” adını verir. O, görüşünü somutlaştırmak için biri kuantum fiziğinden diğeri klasik fizikten olmak üzere iki de örnek verir. Buna göre, *kuantum dolanıklılığı* bazı durumlarda kendine özgü nedensel güçlere sahip yeni bir sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilmektedir. Birbiriyle mesafe tanımsızın etkileşen (birbirine dolanan) parçacıkların bir çeşit füzyonuyla oluştuğu düşünülen yeni sistemin kuantum hali matematiksel olarak parçacıkların kuantum hallerine ayrıştırılamamakta, yani her bir parçacığın kuantum hali birbirinden bağımsız olarak tanımlanamamakta (matematiksel gösterimi yapılamamakta), fakat sistemin bir bölümünde

yapılan ölçümlerin eş zamanlı bir şekilde diğer bölümlerde yapılan ölçüm sonuçlarına sınırlamalar getirmesi anlamında birlikli bir hal sergileyen bütün bir sistem için tanımlanabilmektedir. Seager'ın klasik fizikten örneğiye *karadelik*lerdir. Karadelikler hakkındaki belli bir teoreme göre (*no hair* teoremi) onlar, kütle, elektrik şarjı ve açısal momentum olmak üzere üç fiziksel özellik tarafından bütünüyle karakterize edilebilmektedir. Bundan dolayı bir karadelik yine bu özelliklerle karakterize edilebilen bir çeşit temel parçacık olarak görülebilmektedir. Eğer öyleyse, karadelğin maddesini oluşturan antitelerin zuhur eden yeni antite (karadelik) tarafından soğrulduğunu söyleyebilmeliyiz: “Bir karadelği oluşturan fiziksel antitelerin, o antitelerin ilişkisel yapısı olarak anlaşılamayacak yeni bir antite içinde eriyip kaynaştığı söylenebilir.” (Seager, 2017: 239) Bize göre, Seager'ın örnekleriyle ilgili sorun hayli spekülâtif görünmelerinden ziyade bilinç problemine ideal bir şekilde uygulanıp uygulanamayacaklarıdır. Panpsişist bir yaklaşımın ürünü olan herhangi bir bilinç modelinin onun ileri sürdüğü birinci ve üçüncü koşulları yerine getirmesi gerektiği hususunda biz dahil hiçbir panpsişistin itiraz edeceğini düşünmüyoruz. Ne var ki, *kombinasyonel infüzyon* modeline ayırt edici özelliğini veren ikinci koşul şüphelidir ve bu şüphe Coleman'ın (2014: 37-8) iddia ettiği gibi füzyon fikrinin bizi kaba/radikal zuhur etme anlayışına götüreceği düşüncesinden kaynaklanmaz. Nitekim Seager (2017: 239), zuhur eden fenomenlerin (kuantum dolanıklığı, karadelik) özelliklerinin onları öngören teorilerin temel özelliklerinden çıkarsanabileceği ifade ederek bu itirazın önünü alabilir. İkinci koşulun şüpheli olmasının sebebi doğada gözlediğimiz sıradan zuhur etme olaylarının veya parça-bütün ilişkilerinin kombinasyonel infüzyonu örnekleyemeyişidir. Seager'ın teorisini kabul ettiğimiz takdirde nöral bilinçlerin insan bilincini oluşturduğu sırada, öznel özelliklerini, deneyimselliklerini yitirerek makro-özne tarafından yutulduklarını söylememiz gerekecektir. Bize birazcık bazı Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinlerindeki *nirvana* veya *mokşa* fikrini anımsatan bu görüşün, su, protein veya sığırcık kuşları örneklerinde gördüğümüz türden bir kombinasyon anlayışıyla uyuşmadığını, kuantum dolanıklılığı ve karadelikler gibi soyut ve tartışmaya açık örneklerin dışında gözlenebilen doğada temsil edilmediğini ileri sürebiliriz. Seager da (2010: 181-2) bunun farkında olacak ki “beynin fiziksel düzeyde kombinasyonel infüzyon sayılabilecek süreçleri desteklediği hakkında çok az kanıt var” diyebilmektedir. Dahası, eğer kombinasyonel infüzyon doğruysa deneyimselliklerini yitiren nöronların beyinden izole edildiklerinde herhangi bir bilinçli aktivite içerisinde olamayacaklarını bekleriz. Oysa fare korteksinden laboratuvarında bir kültür ortamına alınarak yetiştirilen birkaç bin nöronun robotik bir ağıta mikro-elektrotlar aracılığıyla bağlandığında robotu kontrol edebildiği gözlenmiş, başka bir deneyde ise nöral kitlenin bir uçuş simülasyonundaki hava

aracını zamanla uçurmayı öğrendiği kaydedilmiştir^{66,67}. Panpsişist bir ontoloji içerisinde bu deneyler nöronların deneyimselliklerinin makro-bilinci oluşturmalarıyla sonlanmadığının işareti olarak alınabilir; yani nöroplastisite, kombinasyonel infüzyon anlayışıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Buna göre, Seager'ın söylediklerine duyarlı olmakla birlikte kombinasyon anlayışı bakımından doğanın geri kalanıyla uyumlu olan daha iyi bir modele ihtiyaç vardır.

Panpsişist filozoflar mikro-bilinç/deneyim ve makro-bilinç/deneyim arasındaki ilişkinin anlaşılmasında temelde iki tür panpsişist yaklaşımın öne çıktığını belirtirler: “Oluşumsal panpsişizm (*constitutive panpsychism*)” ve “belirimci panpsişizm (*emergent panpsychism*)” (Chalmers, 2017a: 25; Brüntrup, 2017: 49; Goff, 2017: 295). Oluşumsal panpsişizm, makrodeneyimin mikrodeneyim tarafından oluşturulduğu, onda temellendiği veya onun tarafından gerçekleştirildiği görüşüdür. Bu görüşün artısı, *fizikselin nedensel kapalılığı* ilkesine riayet edildiğinden, yani makro-deneyimsel olaylar mikro-deneyimsel olaylar tarafından oluşturulup onların üstünde veya ötesinde konumlandırılmadıklarından zihinsel nedenselliğin bir problem olarak ortaya çıkmamasıdır. Buna karşın bile isteye eyleyen, tercihte bulunabilen, karar verebilen özne anlayışının bu görüşle nasıl bağdaştırılacağı sorun olabilir. Bundan dolayı, kimilerine, zuhur eden makro-özneye mikro-bileşenlerinde olmayan nedensel güçler bahşeden belirimci panpsişizm daha çekici gelebilmektedir. Belirimci panpsişizme göre, “üst-seviye bilinçli öznelerin varlığı ve doğası hakkındaki olgular, kaba bir gerçek olarak veya doğal bir yasa uyarınca, mikro-seviye bilinçli öznelerin varlığı ve doğası hakkındaki olgulardan çıkar.” (Goff, 2011: 136) Goff’un tanımındaki “kaba bir gerçek olarak veya doğal bir yasa uyarınca” ifadesi belirimci panpsişizmi oluşumsal panpsişizmden ayırır. Mikro-öznelerin varlığı ve doğası ve aralarındaki ilişkiler makro-özneyi ortaya çıkarmak için kendi başına yeterli değildir. Mikro-özneler ve makro-özneyi birbirine anlaşılır bir şekilde bağlayacak doğa yasalarına ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, mikro-özneler makro-özneyi oluşturmaz fakat ona neden olur (Goff, 2015: 395). Ortaya çıkan makro-özne kendisini ortaya çıkaran mikro-süreçlere indirgenemez, böylece makro-öznenin otonomluğu garanti altına alınarak nedensel olarak etkin olması sağlanmış olur. Peki ama, güçlü/kaba zuhur etmeyi reddetmiyor görünen bu görüşün düalist belirimcilikten ne farkı vardır? Brüntrup’a göre (2017: 68-9), belirimci panpsişizmin zuhur etme anlayışı güçlü zuhur etme ise düalist belirimciliğinki “süper güçlü” zuhur etmedir; yani “düalist belirimcilik bütünüyle yeni bir metafizik kategoriye ait antitelerin zuhur edişini koyutlamaktadır” buna karşın belirimci panpsişizmde “yeni olan şey, yapıtaşlarına indirgenemeyen yeni doğal bireylerin (somut antiteler) güçlü zuhur edişidir”. Belirimci

⁶⁶ bk. <https://www.sciencedaily.com/releases/2003/04/030428082503.htm> (erişim tarihi: 24.08.2018).

⁶⁷ bk. <http://www.research.ufl.edu/publications/explore/v10n1/extract2.html> (erişim tarihi: 24.08.2018).

panpsişizm düalist belirimcilikten farklı olsa da o hâlâ bir düalizmmiş gibi durmaktadır; panpsişizm elbisesi giydirilmiş bir düalizm. Zira makro-öznenin mikro-bileşenlerin üstünde ve ötesinde bir özerkliğe sahip olup onlara nasıl etki edebildiği problemi eski moda düalizmin zihin-beden probleminden pek farklı değildir. Bundan dolayı belirimci panpsişizm bizim için bir seçenek olamaz. Seager, Goff, Brüntrup ve ayrıca süreç pandeneyimciliğinde de gördüğümüz (De Quincey, 2010; Griffin, 1998: 235-6) “zuhur edenin otonomluğu” veya “yukarıdan aşağıya nedensellik” fikrini sağlama almak için oluşumsal panpsişizmden vazgeçemeyiz⁶⁸. Bununla birlikte, modelimizin bir tür *faillik* fikrine de yer açması gerekmektedir. Çünkü en azından insanın ve diğer bilinçli olduğundan şüphe duyulmayan canlıların karar alıcı failer oldukları, bedenlerini arzuları doğrultusunda kontrol edebildikleri veya kasıtlı bir şekilde eyledikleri düşüncesine karşı koymaya çalışmak akıntıya karşı kürek çekmeye benzemektedir. Buna göre, oluşumsal panpsişizmle “fail olarak özne” anlayışını buluşturmak için öncelikle şu iki görüşü reddedeceğiz: Bilincin bir “şey/antite” olduğu fikri ve hiyerarşik organizasyon anlayışı.

“Kişinin bilinç hakkında yapabileceği en önemli açıklama nedir...?” diye soruyor G. Edelman (2004: 6-7) ve cevap veriyor: “Bilincin bir şey değil, süreç olduğudur.” Bu cümle açılacak olursa “bilinç süreci beynin çeşitli bölgelerindeki nöron popülasyonlarının dağılmış aktivitelerinin dinamik bir yapımıdır.” Bilinç sözcüğünün bir antitenin işaretçisi olduğu düşüncesi, tıpkı zihinsel terimlerin fiziksel olayların dışında veya üstünde vuku bulan gerçek zihinsel olaylara işaret ettiği düşüncesi gibi bir kategori hatasından kaynaklanır. W. James (1912: 3-4), çoğunun içine düştüğü bu kategori hatasının farkındaydı. *Does Consciousness Exist* (Bilinç Diye Bir Şey Var mı)? adlı makalesinde bir antite olarak bilincin var olmadığını net bir dille ifade etmişti: “[bilinç] kelimesinin bir antiteye karşılık geldiğini reddediyor

⁶⁸ Mark Bedau (2008: 175-83), oluşumsal panpsişizmin imlediği/gerektirdiği zayıf zuhur etmenin hem yukarıdan aşağıya nedensellik nosyonu ile hem de zuhur edenin otonomluğu fikriyle uyuşturulabileceğini düşünmektedir. Yukarıdan aşağıya nedensellik nosyonu ile uyumludur, çünkü ona göre yukarıdan aşağıya nedensellik sıradan makro nedenselliğin doğal bir sonucudur. Örneğin, trafik, araçların bir aradalığından oluşmasına karşın trafik sıkışıklığı söz konusu araçların durmasına neden olabilmektedir. Zuhur edenin otonomluğu fikriyle uyumludur, çünkü bazı durumlara ilişkin makro açıklama mikro açıklamaların toplamından bağımsız bir şekilde geçerli olabilir. Örneğin, trafik sıkışıklığı tek tek araçların yığılmasıyla oluşsa da onu açıklayan araçların nedensel geçmişlerinden ziyade trafik yoğunluğunun kritik bir seviyeye ulaşmış olmasıdır. Bedau’nun stratejisi, kendisinin de kabul ettiği üzere, herhangi bir seviyedeki bilimsel açıklamanın (örneğin kimya) bir alt seviyedeki bilimsel açıklama tarafından (örneğin fizik) geçersiz kılınmayacağı şeklindeki bilindik savunmayı takip eder. Buna göre, makro açıklama mikro açıklamaya indirgenemezdir ve bu indirgenemezlik aynı zamanda makro açıklamanın konusu olan nesnel bir yapının (örneğin, kimyasal veya biyolojik fenomenlerin ya da trafiğin) var olduğuna işaret eder; yani zayıf zuhur edenin otonomluğu epistemolojik olduğu gibi ontolojiktir de. Yukarıdan aşağıya nedensellik ve otonomluk Bedau’nun görüşü doğrultusunda anlaşıldığı takdirde buna bir itirazımız olmayacaktır, hatta bu tam da oluşumsal panpsişizmin aradığı türden bir görüş olabilir. Ne var ki, Seager ve diğerleri bu tip zararsız (ikinci olmayan) bir nedensellik ve otonomluk anlayışıyla yetinmeyip üst-seviye antiteye/fenomene alt-seviye süreçleri belirleyebileceği, bazal bileşenlerinde bulunmayan veya onlardan gelmeyen kendine özgü nedensel güçler vermek istiyor gibi görünmektedirler. İşte bizim karşımıza aldığımız belirimci anlayış budur.

fakat en vurgulu bir şekilde bir işleve karşılık geldiğinde ısrar ediyorum... O işlev *bilmedir*.” Bu ifade James’in bilinç hakkında işlevselci bir anlayışa sahip olduğu anlamında gelmemekte sadece bilme işlevini yerine getiren bir fenomen olarak bilincin gerçek olduğunu duyurmaktadır: “*O antite [bilinç] uydurmadır, ancak düşünceler somut olarak tümüyle gerçektir. Bununla birlikte somut düşünceler şeylerin yapıldığı maddenin aynısından yapılmıştır*”⁶⁹.” (1912: 37) Bilinç olarak adlandırdığımız şey, bir beyin aktivitesinden, nörofizyolojik bir süreçten başka bir şey değildir. Bu elektrokimyasal beyin aktivitesi, bu enformasyon akışı veya nöral etkileşim, esrarengiz bir şekilde deneyimlerimizi oluşturmaktadır. Deneyimlerimizin içeriğini, duyuusal enformasyonu ve düşünceleri bir yaşantı haline getiren bilinç adında bir antite yoktur, fakat o içeriğin kendisi bizatihi bilinçli olmaktadır. Sığırcık kuşlarının her birini birer nöron olarak düşünecek olsaydık bilinç onların dansı (senkronize davranışları) olurdu, bize uzaktan bir antite olarak görünen şey değil. Buna göre, bilincin zuhur etmesi yeni bir antitenin ortaya çıkışı olarak anlaşılmamalıdır, fakat bireysel nöronların kendi başlarına oluşturamadıkları etkileri oluşturabilen yeni bir *fenomenin* ortaya çıkması şeklinde düşünülmelidir⁷⁰.

Bilinç problemi, özellikle de kombinasyon problemi tartışmaları katmanlı bir gerçeklik anlayışı arka planında yürütülmektedir. Bilimsel ve felsefi literatürde de sıkça yer alan bu anlayışa göre, gerçeklik farklı seviyelere, düzeylere veya safhalara ayrılmıştır. En altta fiziğin keşfettiği temel parçacıklardan veya keşfedeceği daha ne varsa ondan başlayarak atomlara, moleküllere, hücrelere, organizmalara, vs. doğru dikey bir basamaklanmanın olduğu varsayılır. Herhangi bir basamakta ortaya çıkan yeni fenomen (örneğin biyolojik bir molekül olan aminoasit) bir alt basamakta gerçekleşen organize süreçlerin (atomlar arasındaki kimyasal etkileşimlerin) ürünü olarak görülür. Ürün, yani süreç sonucu ortaya çıkan fenomen bütünü ifade ettiğinden veya onun bir niteliği veya işlevi olduğundan alt seviye ve üst seviye arasındaki ilişki bir parça-bütün ilişkisi (mereolojik ilişki) biçiminde de anlaşılabilir. Buraya kadar bir sorun yok gibidir. Ne var ki, alt seviye-üst seviye, parça-bütün arasındaki bu mereolojik ilişkinin genellikle hiyerarşik bir yapıyı yansıttığı düşünülür; yani “üst-seviye nesneler ve özellikler, alt seviyelerdeki nesneler ve özelliklere bağlı olmakla birlikte onlardan ayırdır.” (Heil, 2003: 19) İşte *yukarıdan aşağıya nedensellik* nosyonu bir bakıma bu

⁶⁹ bk. 1. Bölüm, Dipnot 37.

⁷⁰ Bilincin nöral etkileşimin bir ürünü olmayıp bireysel nöronlardan kaynaklanan bir etki olduğu da ileri sürülmüştür (Edwards, 2006; Sevush, 2016). Örneğin Steven Sevush (2016, 259) kırmızının nerede olduğu sorusunu şöyle cevaplıyor: “Kırmızı belli piramidal nöronların bazal dendritlerinde bulunmaktadır ve aynı kırmızı deneyimini edinen çok sayıda nöron vardır. Bu nöronların eşzamanlı hareketleri makroskopik davranışı etkilemekte ve kırmızının tüm beyin tarafından edinilen tek bir deneyim olduğu yanılması üretmektedir.” Bu marjinal görüşte deneyimin bireysel nöronlarla sınırlı kalmayıp makro-deneyime dönüşebilmesi için nöronların eş zamanlı hareketlerine ihtiyaç duyulduğundan bir yanılısma da olsa makro-deneyimin ortaya çıkışı zuhur etmenin bir örneği olarak alınabilir.

hiyerarşik anlayıştan doğar. Zira makro-fenomenin mikro-bileşenlerinden “ayrı” düşünülmesi onlar üzerinde nedensel etkide bulunabileceği şeklinde (örneğin bilincin beyin süreçleri üzerindeki etkisi gibi) yorumlanmaktadır; yani bir kere makro-fenomen zuhur edince mikro-bileşenlerinde olmayan nedensel bir güce kavuşacak ve böylece bazal süreçleri kontrol edebilecek bir özerkliğe sahip olacaktır. Sonuç: Zihinsel nedensellik problemi. Yukarıdan aşağıya kontrol ve katı bir roller sistemini çağrıştıran “hiyerarşi” terimi toplumsal organizasyonlar için kullanılabilirse de doğada gözlenen organizasyonları tanımlamak için uygun değildir. Bunun yerine Arthur Koestler’in (1976) ortaya attığı “holarşi” terimini kullanabiliriz. Mikro-makro, parça-bütün ilişkisini hiyerarşi terimi üzerinden değil de holarşi terimi üzerinden düşündüğümüzde yeni bir seviyenin zuhur etmesini o seviyenin altında bulunan seviyelerdeki (holonlardaki) çatışan etkileşimlerin uzlaştırıp birleştirilerek birlikli bir bütüne dönüştürülmesi şeklinde anlamamız gerekecektir. Moleküllerin atomları, hücrelerin molekülleri, dokuların hücreleri, vb. bu yolla içine aldığını düşünebiliriz. Holarşik bir yapıda yukarıdan aşağıya kontrol yerine alt-holon ve üst-holon arasında iki yönlü bir etkileşim olacaktır. Örneğin, protein moleküllerinde molekülün genel biçimi tikel amino asitlerin alacağı pozisyonu sınırlandırmakta, fakat amino asitlerdeki modifikasyonlar da söz konusu biçimi değiştirebilmektedir. Bir organizmada hücrelerin büyüme ve üremesi sıkı bir şekilde düzenlenmiştir ancak bazı hücreler organizmanın genel metabolik durumundaki değişimleri kontrol edebilmektedir. İnsan toplumlarında belli davranışlar yasaklansa da bazı bireylerin davranışları sosyal organizasyonda değişikliklere yol açabilmektedir (Smith, 2008). Özetle, yaşamın karmaşıklaşmasını üst seviyelerin alt seviyeleri belirlediği, onlara hükmettiği hiyerarşik düzenlerin ortaya çıkması olarak değil de alt seviye-üst seviye, parça-bütün arasındaki etkileşimlerin gittikçe genişleyip derinleşen ilişki ağlarını oluşturduğu holarşik organizasyonların gelişimi olarak görmemiz daha isabetli olabilir.

Bu iki reddiye bir araya getirdiğimizde özne failliği hakkında şu tezi ileri sürebiliriz: *Bilinç bedenin yöneticisi değildir.* Bilincin beyin süreçlerinden ayrı, özerk bir varlığı, dolayısıyla kendine özgü nedensel güçleri olmadığından ve nöral organizasyon hiyerarşik bir yapı sergilemediğinden yukarıdan aşağıya nedensellik nosyonu, yani bilincin bedene/beyne etki edebildiği görüşü kabul edilemez. Bu sonuç, insanın bir fail olmadığını göstermez, sadece failliğin bilinçten kaynaklanmadığını ifade eder. Eyleme geçmemiz çevremizin bedenimize olan dışsal etkisiyle ve beynimizin bedenimizde yarattığı içsel etkiyle mümkündür. Buna göre, karar veren, tercih eden, isteyen bir şey varsa o da bedendir. Dışsal etkiyi göz önüne aldığımızda faillik hiçbir zaman mutlak bir otonomlukla karakterize edilemez. Çünkü failliğin işlerliği veya geçerliliği bedenin çevresiyle, başka bedenlerle ve güçlerle olan

karşılaşmalarına, etkileşmelerine ve ilişkilerine bağlıdır. Böyle düşünüldüğünde, “[faillik] teriminin geleneksel olarak işaret ettiği etkililik veya etkileycilik bir insan bedenindeki veya (sadece) insani çabalarla üretilmiş bir müşterekte yerleşmiş bir kapasite olmaktan çıkıp ontolojik olarak heterojen bir alana dağılmış olur.” (Bennett, 2010: 23) İçsel etkiye döndüğümüzdeyse beynin bilinçdışı aktivitesinin belirleyici olduğunu görüyoruz. Libet’in tartışmalı deneyi bir yana “Anarşik El Sendromu” adı verilen nörolojik bir rahatsızlık söz konusu aktivitenin boyutlarını gözler önüne serecek niteliktedir. Bu patolojik rahatsızlığa sahip hastalarda sendromun gözlendiği el kişi tarafından engellenemeyen *amaçlı* davranışlar sergileyebilmektedir. Bazen hastanın iliklemeyle çalıştığı düğmeyi tekrar açmak gibi diğer elin yapmaya çalıştığı işi bozmakta bazen de bir başkasının tabağındaki artık yemekleri almak gibi kişinin gerçek niyetinin dışında işler yapabilmektedir. Hastalar, ellerinin, kendilerine ait değilmişçesine, istemsiz bir şekilde hareket ettiğini bildirmişlerdir (Eilan ve Roessler, 2003: 1-2). Bu ve benzeri durumlar bilincin yapan edenden ziyade haber alan, sonradan farkına varan olduğunu duyurur gibidir. Sanki beynimiz gerekli işlemleri kapalı kapılar ardında gerçekleştirmekte ve bedeni olup bitenler hakkında yettiği kadarıyla bilgilendirmektedir. Buna göre, Dennett *çoklu taslak modelini* geliştirirken bilincin doğası ile ilgili doğru fikirlere temas etmiş olabilir. Onun deneyimlerimizi beynimizin denetleme ve düzenleme işlemlerinden geçirilmiş haliyle edindiğimiz düşüncesi ve holarşik organizasyon fikriyle de uyumlu olan beynin bir kontrol merkezi olmadığı, fakat bilinçdışı süreçlerle işlenen enformasyonun deneyimin içeriği olmak, bilince çıkmak veya onun aracılığıyla yayınlanmak amacıyla çabaladığı şeklindeki *serebral ünlülük* anlayışı bilincin bedenin yöneticisi olmadığı görüşünü destekler. Tüm bunlar, bilincin epifenomenal olduğu anlamına mı gelmektedir? Elbette hayır. Bilincin bedenin kontrolünde söz sahibi olmaması deneyimlerimizin dünyanın nedensel işleyişinde yer almadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. En basitinden dünyayı şu an bulunduğu, siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik duruma taşıyan kuşkusuz insani deneyimdir. Bedenleri diğer bedenlerle olan ilişkilerinde harekete geçiren diğer bedenlerin içlerinde yaşadıkları değil deneyimlerinden dışarıya yansıttıklarıdır. Başka bir deyişle, deneyimler zihinsellik dediğimiz hissedilen/özel yönünden ziyade fiziksellik dediğimiz bilinen/nesnel yönüyle gözlenen nedensel işleyişin bir parçası olur veya ona katılır.

Bilince bedenin yöneticiliğini vermek adına bilindik zayıf zuhur etmenin dışında başka yollara tevessül etmeye gerek yoktur çünkü bilinci bedenin yöneticisi olarak görmek daha başlangıçta hatalıdır. James haklıydı. Sayısını bilemediğimiz bir grup nöronun mikro-deneyimleri (spontane etkileşimleri) uygun bağlantıları kurduklarında (James’in tuhaf yasası) gruba ait bir makro-deneyimi ortaya çıkarabilir. Panpsişist bir ontolojide bu olasılığı iptal

edecek herhangi bir a priori veya a posteriori engel olmadığını göstermeye çalıştık. Fakat o bunun bir güçlü zuhur etme örneği olacağını söylerken haksızdı. Çünkü söz konusu makro-deneyim, grubun ötesinde, ondan ayrı, ileri bir özneye veya (mental) antiteye ait değildir, fakat grubun içinde bulunduğu bir haldir ve bu hal grup elemanlarının davranış biçimlerine göre değişkenlik gösterir. Bir benzetme yapılacak olursa, sığırcık kuşlarının dansı bir bütün olarak grubun ortaya çıkardığı bir fenomendir. Kuşların her biri yaptıklarıyla dansın nasıl bir hal alacağını etkilemeler de bir dansın parçası olduklarından bihaberdirler. Dansı yöneten belli bir kuş olmadığı gibi, dans da kuşların davranışına etki edemez. Keza cıvık mantar kolonisine (*pseudoplasmodium*) komuta eden belli bir hücre olmamasına karşın koloni tek bir zihin tarafından yönetiliyormuş gibi akıllı davranışlarda bulunabilmektedir. Koloni hali tek tek hücrelerin senkronize davranışlarıyla ortaya çıkmakta fakat grubun birlikli hareketini belirleyememektedir. Tabi ki beyin söz konusu olduğunda ortaya çıkan bilinçli hal kendi üzerine düşünme ve öz-farkındalık da dahil birçok gelişmiş beceriye sahip olabilmektedir. Beynin evrendeki bildiğimiz en karmaşık sistem olduğunu düşünürsek bu beklenir bir durumdur; yani gerçek bir grup bilinci belli bir organize karmaşıklığa erişmeyi gerektirebilir. Yine de doğa bir süreklilik arz ediyorsa, kendi kendine organizasyon genel geçer bazı örüntüleri takip ediyorsa, nöronların meydana getirdikleri müşterek oluşumların doğanın geri kalanında gözlenenlere benzememesi olası değildir. Öyleyse, sığırcık kuşlarının, cıvık mantarların ve diğer antitelerin oluşturdukları organize bütünler nöronların oluşturduğundan bütünüyle farklı olmamalıdır. Dans fenomeni sığırcık kuşlarının sırf yığılmalarıyla, yan yana uçmalarıyla oluşmayıp uyumlu bir birliktelik kurmalarını sağlayacak türden bir etkileşimi gerektirdiği gibi makro deneyim de nöronların basitçe birbirlerine eklenmeleriyle oluşmayacak, sırrına varamadığımız spesifik bir bütünleşme sonucu ortaya çıkacaktır ve nasıl dansın varlığı kuşların uçuşlarına indirgenebiliyorsa, makro deneyimin varlığı da prensipte nöral deneyimlere indirgenebilecektir. Bu görüşte hem yeni bir fenomenin ortaya çıkması sebebiyle zuhur etme hem de fenomenin kendisini oluşturan bileşenlere indirgenmesi mümkün olabildiğinden ona *oluşumsal belirimci pandeneyimcilik* adını verebiliriz. Nöral aktivite makro-deneyimi/bilinci oluşturur, ancak makro-deneyim/bilinç mikro bileşenlerinde göremeyeceğimiz, tikel nöral bilinçlerin sahip olamadığı yeni özellikler ve işlevler sergiler. Örneğin, tek başlarına cıvık mantarlar oldukça sınırlı varlıklardır fakat *pseudoplasmodiumu* oluştuklarında bir labirentte besine giden en kısa yolu bulmak gibi inanılmaz şeyler yapabilirler. Elbette bu örnekler bilinç fenomeninin oluşumunun birebir temsili olarak alınmamalıdır, fakat oluşumsal belirimci pandeneyimciliğin beyin-bilinç ilişkisini anlaşılır kılabilecek bir model olarak düşünülebilmesinde kolaylaştırıcı bir imge yaratabilirler.

Modelimiz gerçekiğin doğru bir resmi olmayabilir, ama en azından o veya bu şekilde güçlü zuhur etme anlayışına yakınlaşan diğer panpsişist teorilere kıyasla ikinci tasavvurdan uzak durduğu ve gereksizce problemi karmaşıklaştırmadığı için metafizik açıdan daha şık (ekonomik, basit) bir çözüm olabileceğini ileri sürebiliriz.



SONUÇ

Bilinç problemi hakkında yaptığımız inceleme, çözümleme ve tartışmalar bizi hangi noktaya getirdi? Her şeyden önce problemin ne kadar zorlu olduğunu gördük. Pratikte bilinci nesnel olarak ele alabileceğimiz bir anlayışa (yöntem veya uygulamaya) sahip olmadığımız gibi teorik olarak da mevcut kavramsal araçlarımız onu gerektiği gibi analiz etmemize olanak vermiyor. Yine de araştırmaya bir yerden başlamamız gerekiyor. Bilincin ne olduğunun bilimsel bir tanımını yapamamak da bilinçli olmanın nasıl bir şey olduğunu biliyoruz. Bilinçli olmak demek öznel bir yaşantıya sahip olmak demektir. Bir antitenin bilinçli olduğunu söylediğimizde o antitenin belli bir bakış açısından dünyayı deneyimlediğini kastediyoruz. Keza bir antite dünyayı deneyimliyorsa o antite olmak gibi bir şey var demektir; yani o antitenin var oluşu ve içinde bulunduğu haller belli şekillerde hissettiriyor olmalıdır. Problem, insan bilinci söz konusu olduğunda bunun nasıl mümkün olabildiğidir. Beyin de herhangi bir maddi sistem veya yapı gibi atomlardan mürekkep bir oluşumdur. Buna karşın sıradan maddenin yapamadığı şekilde sahibine içsel deneyimler, garip hisler yaşatabilmektedir. Bu etki, beyin hücreleriyle ilgili özel bir şeyler olduğunu anlamına mı gelmektedir? Beyin hücrelerini vücudumuzun diğer hücrelerinden ayıran özellikleri olduğu doğrudur, fakat gelişimsel açıdan bakıldığında beyin hücreleri de nihayetinde bedenlerimizi oluşturacak olan o tek hücreden türemedirler; yani anatomik olarak insan bilincinin ortaya çıkışı için özelleşmiş birtakım hücreler gerekliyse de esas önemli olan bu hücrelerin birbirine bağlanma, örgütlenme şeklidir. Buna göre, çalışmamızda bilinç felsefesinde hemen herkesçe kabul edilen üç varsayımdan hareket ettiğimizi söyleyebiliriz. Birincisi, deneyimin bilinci, farkındalığı gerektirdiğidir. Deneyimlemenin deneyimleyen antitede içsel bir hal, bir süregidiş, bir değişim şeklinde gerçekleştiği ve bu içsel olayların bilinçliliğin işareti olarak alınabileceği düşünülür⁷¹. İkincisi, bilincin beynin eseri olduğudur. Deneyimlerimizin içeriği ve deneyimlerimizi nasıl edindiğimiz dünyayla olan etkileşimimize bağlıysa da hissetmemizi, duygulanmamızı sağlayan nöral aktivitedir. Üçüncüsü, bilincin zuhur eden bir fenomen olduğudur. İnsan bilincini oluşturanın herhangi bir nöron veya nöral aktivite olmayıp belli bir örgütsel karmaşıklıkta nöral aktivite olduğu kabul edilir. Fakat burada haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Hangi karmaşıklık düzeyinde olursa olsun nöral aktivite *neden* bilinci ortaya çıkarsın? Bilim belki günün birinde söz konusu karmaşıklığın haritasını çıkarıp bilincin mekanizmasını keşfedebilir. Ne var ki, bu başarlarsa bile sorumuz cevaplanmış olmayacaktır.

⁷¹ Birinci bölümde bilinç-öz-bilinç/farkındalık-öz-farkındalık ayrımını yaptığımız takdirde – ki yapılması gerektiğini ayrıca ileri sürmüştük – “bilinçsiz/bilinçdışı deneyim” nosyonunun bir oksimoron olduğunu savunmuştuk. bk. s. 17-9 ve dipnot 31.

Zira bir detay eksikliğinden öte, problem, fiziksel süreçlerin (nöral aktivitenin) zihinsel etkilerle (duyumlar, hisler, vb.) zorunlu bağının kavramsal olarak kurulamamasından ötürü anlayışımızdaki derin bir boşluğa işaret eder. Beyinde gerçekleşen elektrokimyasal sinyal iletiminin veya nöral haberleşmenin birinci şahıs perspektifine sahip bir özneyi yaratıyor olması bilimin üçüncü şahıs perspektifinden icra ettiği doğa araştırmasında karşılaştığı diğer fenomenlere hiç benzememektedir. Işığın bir tür elektromanyetik dalga, suyun H₂O veya yıldırımın elektrik şarjlarının hareketi olmasını fiziksel terimlerle (denklem ve kurallarla) açıklayabiliyorken nöral dokunun uyarılmasının, düşünceler, duygulanımlar ve hislerle örülü deneyimlerimize, materyalistler açısından bakılırsa nasıl denk olabileceğini veya düalistler açısından bakılırsa nasıl sebep olabileceğini anlaşılmaz kılıyoruz. Bilinci beyinden bağımsız gören klasik düalizmi bir tarafa koyarsak, materyalistler ve çağdaş düalistler bu zorluğu aşmak için herhangi bir açıklama ileri sürmeksizin bilincin beyinden çıkmasını kaba bir olgu (*brute fact*) olarak almaktadırlar. Onlara göre, nöral ilişki belli bir karmaşıklığa ulaştığında doğal bir yasa uyarınca bilinç beyinden zuhur ediyor olmalıdır. Materyalistler ve çağdaş düalistler arasındaki fark, çağdaş düalistlerin bilinci beyne/bedene etki edebilen bir fenomen olarak zuhur ettirmek istemelerine karşın materyalistlerin genellikle böyle bir dertlerinin olmamasıdır. Bu mevzu özelinde materyalizmin düalizme kıyasla daha iyi bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim düalizmi eleştirimizde detaylı bir şekilde açıkladığımız üzere, düalizm bilincin/zihninin beyni/bedeni nasıl etkileyebileceğine dair tatmin edici bir açıklama verememektedir. Klasik düalizmin iddia ettiği gibi zihin bedenden bağımsız ise onunla nasıl etkileşeceği problem olmakta, çağdaş düalizmin iddia ettiği gibi bilinç beyne bağlı ise bu sefer de bilincin deneyimlerin açığa çıkmasını sağlayan nörofizyolojik olayları nasıl önceleyeceği problem haline gelmektedir. Kısaca, düalizm için zihinsel nedensellik problemi hangi biçimiyle olursa olsun çözülemezdir. Diğer taraftan materyalizmin bilinci bilinç içermeyene, bilinçli olmayana indirgeme çabaları da ayrıca başarısızdır. Öncelikle bilincin evrim sürecinde hangi adaptif avantajı dolayısıyla seçildiği belli değildir. Bilinçlenen ilk organizmanın (artık o ne ise) bilinçlendiği andaki ilk hissinin o organizmanın hayatta kalarak sağlıklı bir nesil üretmesine ne gibi bir katkısı olmuş olabilir? Onun daha önce yapamayıp da bilinçlendikten, hissetmeye başladıktan sonra yapabildiği, seçimini gerektiren şey nedir? Özellikle de materyalistlerin düşünmeye eğilimli olduğu şekilde bilincin organizmanın davranışlarını belirleyici bir rol oynamadığı fikriyle birlikte ele alındığında bu soruları yanıtlamak bir kat daha zorlaşmaktadır. Bu güçlüğü yanında, materyalistlerin bilinçli/zihinsel halleri, davranışsal, işlevsel, kompütasyonel veya temsili hallere indirgeme çabaları da bilincin/zihninin, nedensel olarak etkin görünmesinden ötürü davranıştan, bütünüyle

nedensel rolüyle ayırt edilemeyişiinden ötürü işlevden, bir program olarak anlaşılamamasından ötürü kompütasyondan ve her zaman bir şey hakkında olmayışından ötürü temsilden fazlası olduğunu açıklamıştık. Keza bilincin yanılsama olduğunu da söyleyemezdik, çünkü deneyimlerimiz beynimizin bize oynadığı birer oyun veya numara olsa bile reddedemeyeceğimiz derecede gerçektirler ve bundan dolayı doğanın açıklanması gereken bir unsurunu oluştururlar. Bütün bu sorunlarla birlikte hem materyalizmi hem de çağdaş düalizmi tehdit eden daha temel bir sorundan bahsetmek mümkündür: Maddenin doğasına yabancı, ontolojik bakımdan farklı bir fenomeni ortaya çıkarması muhtemel görünmemektedir. Bu iddia, panpsişizmi savunmamızda kullandığımız ilk argüman olan köken argümanının hareket noktasını teşkil eder. Buna göre, maddenin kendi içinde/kendinde bilince benzer bir niteliğe sahip olmadan (deneyimsel olmadan), bilinçli halleri ortaya çıkarabileceğini düşünmek için hiçbir gerekçemiz yoktur. Çünkü doğada bu türden (ontolojik) bir zuhur edişi (güçlü/radikal zuhur etme) örnekleyecek bir olguyu bulamıyoruz. Getirilecek her örnek zorunlulukla nesnel, gözlenebilir, ölçülebilir olandan yine nesnel, gözlenebilir, ölçülebilir olanın çıkması olacağından bilincin zuhur etmesinde karşılaştığımız nesnel, gözlenebilir, ölçülebilir olandan öznel, gözlenemez, ölçülemez olanın çıkması durumuyla karşılaştırılamayacaktır. Şayet sonlunun nasıl sonsuz, somutun nasıl soyut veya yokun nasıl var olduğu hakkında bir fikrimiz olsaydı o takdirde bilinçten yoksun olanın bilinçli olabileceğini ileri sürebileceğimiz bir dayanağımız olurdu. Ancak böyle bir kavrayışa sahip değiliz. Bu radikal geçişler mantıksal açıdan imkânsız olmasalar da olası değildirler. Daha olası görünen varlığın yine varlıktan çıktığı düşüncesine paralel şekilde insan bilincinin de nihayetinde bilinçli bir temelden türediği düşüncesi panpsişist tezimizin özünü oluşturur. Bu teze göre, *somut gerçeklik en temelinde deneyimseldir*. Bilinç kavramı yerine deneyim kavramını kullanmamız bilinç ve deneyim arasında bir tür farkı olduğunu düşündüğümüzden değil, bilinç sözcüğünün genellikle insan bilincini veya o nitelikte bir fenomeni çağrıştırmasına karşın deneyim sözcüğünün insan dışındaki varlıklar için de kullanılmaya dil ve muhteva açısından daha elverişli olmasıdır. Bu durumda insan bilinci deneyimlemenin ileri derece bir örneği olmaktadır ve böylece söz konusu anlayış bizi bir *pandeneyimci* yapmaktadır. Bilinç, dünya tarihine sonradan tanıtılmış, izleri bulunmaksızın aniden ortaya çıkmış bir fenomen değildir. Bilakis evrenin kuruluşundan itibaren şu veya bu formda var olmuş olmalıdır. Madde/enerji deneyimseldir. Maddenin deneyimsel olmasının ne anlama gelebileceğini ikinci panpsişist argümanımız olan analogi argümanı altında tartışmıştık. Gördük ki, insandan basit bir hücreye kadar tüm bir canlı dünyasının üyelerinin deneyimlediğini ileri sürmek görece kolaydır. Çünkü onlar çevreleriyle olan etkileşimlerinde edindikleri enformasyonu işlediklerini,

etraflarında olan bitenin farkında olduklarını gösterecek adaptif davranışlar sergileyebilmektedirler; yani davranışları bir makinenin aksine önceden belirlenmemiş şekilde spontane ve amaçlıdır. Buna göre, spontane etkileşimin herhangi bir antiteye deneyim atfedebileceğimiz, o antitenin deneyimlediğini, içsel hallere sahip olduğunu söyleyebileceğimiz bir ölçüt sağladığını kabul ettiğimiz takdirde deneyim durumlarını cansız, inorganik âleme genişletmemizi engelleyecek bir neden kalmamaktadır. Maddi sistemleri oluşturan parçacıklar, atomlar ve moleküller kendiliklerinden bir araya gelmeleri, düzenli ve kararlı yapıları meydana getirmeleri anlamında bilinçlidirler. Üçüncü argümanımız olan içkin doğa argümanı bu görüşü metafiziksel olarak temellendirir. Doğaya genel bir bakış attığımızda onda canlı-cansız tüm varlıkların sergilediği, Spinoza'nın *conatus* kavramında ifadesini bulan, Schopenhauer'in *arzu* kavramıyla da ilişkilendirilebilecek bir davranışın mevcut olduğuna tanık oluyoruz. Varlıklar, kalıcı olma, var oluşlarını sürdürme, iyi hale ulaşma veya o hali devam ettirme çabası içindedirler. Canlıların evriminde bu davranış kendisini hayatta kalma mücadelesinde ve türün devamı için adaptif özellikler geliştirme biçiminde gösterirken biyolojik dünyanın dışında maddenin kendi kendini organize etme gücünün tezahürü olarak açığa çıkar. Atomlar, moleküller ve diğer maddi birimler kararlılıklarını artırmak üzere düzenli oluşumlar, karmaşık örgütlenmeler meydana getirme eğilimi gösterirler. Şeylerin sadece matematiksel olarak ifade edilebilir, ilişkisel veya yapısal özellikleriyle ilgilenen bilimin bahsini ettiğimiz eğilim veya davranış hakkında söyleyecek bir sözü yoktur. Ne var ki, evrenin matematiksel bir nesne olarak kalmayıp gerçekten var olabilmesi için matematiğin tanımladığı yapıyı ve ilişkileri taşıyan somut bir şeyler olmalıdır. Kant'ın bilinemez dediği bu “kendinde şey” için birincil aday içsel hallerimizin şahitliği dolayısıyla zihindir/bilinçtir. İnsanın, sahip olduğu eyleme, harekete geçme gücüyle hayli karmaşık politik düzenler, sosyal örgütlenmeler, ekonomik sistemler oluşturmaya benzer şekilde madde de benzeri bir güçle insanın da içinde bulunduğu düzenli doğal yapıları oluşturur. Bu içkin güç söz konusu oluşumları gerçekleştiren insanı bir fail yapıyorsa diğer maddi birimleri de birer fail yapmalıdır. Doğada bir süreklilik vardır. Buna göre, panpsişizm en ateşlisinden bir natüralizmdir. Şayet natüralizmin sonuna kadar arkasında olacaksak sadece varlığı ispatlanamayan, şüpheli antiteleri doğa açıklamasının dışında tutmamız yetmez; aynı zamanda açıklamanın doğadaki sürekliliği bozacak herhangi bir sürprize yer bırakmayacak şekilde yapılması gerekmektedir. Oysa materyalizm ve çağdaş düalizm insan bilincini güçlü zuhur eden bir fenomen olarak almakla bu metafizik kuralı ihlal etmektedirler. Düalistlerin amacı bilince/zihne bedeni doğrudan etkileyebilecek bir özerklik sağlamak olduğundan onların tutumu anlaşılırdır. Fakat güçlü zuhur etme anlayışı materyalizmin iddiasıyla açıkça

çelişir. Çoğu materyalist bilincin nöral aktiviteden oluştuğunu söylemek istemekte ancak olması gerektiği gibi onun zayıf zuhur eden bir fenomen olduğunu kabul etmek yerine varsayımları gereği dolaylı olarak bunu reddetmektedirler. Zayıf zuhur etme, zuhur etmenin ontolojik olamayacağını bildirir; yani doğada ortaya çıkan herhangi bir fenomen kendisini ortaya çıkaran bazal materyallerin varlığı ve birbirleriyle olan ilişkileri vasıtasıyla açıklanabilir olmalıdır. Başka bir deyişle, o, *yeni bir tür* olarak ortaya çıkamaz. Adamakıllı bir natüralizm bu mantığı kabul etmeyi gerektirir. Ne var ki, zihin felsefesinde natüralist bir pozisyon olarak bilinen materyalizm, bilinci/deneyimi bilinçli/deneyimsel olmayana indirgeme girişimiyle söz konusu mantığı reddetmiş olmaktadır. Bu mantık uyarınca materyalizmin tutarlı bir yaklaşım olabilmesi için materyalistlerin insan bilincini ortaya çıkaran koşulların bir şekilde ve bir ölçüde bilinç içerdiğini tasdik etmeleri gerekmektedir. İşte buna panpsişizm diyoruz. Materyalizmin aradığı fiziksel süreçlerin zihinsel olaylara nasıl denk olabildiği hakkındaki monistik açıklama ancak panpsişist bir ontolojide bulunabilir. Buna göre, bir ve aynı maddenin biri öznel (zihinsellik) diğeri nesnel (fiziksellik) olarak bilinen iki farklı yönü vardır; yani ontolojik ikilik monist bir panpsişizmde yerini epistemolojik bir ikiliğe bırakır. Bilinç=nöral aktivite özdeşliğini kavramsal olarak sağlayabilmenin tek yolu panpsişist sonucu kabul ederek *çift-yön fizikalist pandeneyimcilik* adını verdiğimiz türden bir panpsişizme gitmekten geçer. Bu görüşün standart fizikalist/materyalist anlayıştan farkı, maddenin dışarıdan gözlenebilen, ölçülebilen, ilişkisel özelliklerinin bilgisinin onu her yönüyle kuşatamadığının, maddenin henüz nasıl anlayacağımızı bilemediğimiz, içsel, hissedilen, deneyimsel bir yönünün var olduğunun ikrarıdır. Schopenhauer, Fechner ve James gibi filozoflarda da örneklerini gördüğümüz panpsişizmin bu yorumunun bilinç problemi konusunda materyalizme karşı sağladığı avantaj azımsanamayacak derecede büyüktür. Çünkü bu görüşte insan bilincinin neden var olduğu sorusu cevaplanabilir olduğundan metafizik indirgeme olanaklıdır; yani materyalizmde bilincin nöral aktiviteye indirgenmesi, zihinsel-fiziksel ilişkisi anlaşılır kılınmadığından (izah boşluğu doldurulamadığından) mümkün değilken çift-yön fizikalist pandeneyimcilikte bu başarılmış olur. Ne var ki, kimilerine göre problem hallolmuş değildir. Bu noktada karşıtları panpsişizme şu soruyu yöneltirler: Tamam, bu görüşte insani deneyimi nöral deneyimlere indirgemek olanaklı hale gelmiş olabilir fakat tersi istikamette gittiğimizde nöral deneyimlerden insani deneyimi nasıl oluşturacağız? Eğer panpsişizmin bu ikinci soruya verecek cevabı yoksa açıklayıcılık bakımından diğer yaklaşımlara kıyasla bir ilerleme olduğunu iddia edebilir mi? Kombinasyon problemi olarak bilinen bu problemi tartışmamızda bu soruya evet cevabı verilebileceğini iki sebebe dayanarak söylemiştik. Birincisi,

kombinasyon problemi panpsişizme özel bir problemmiş gibi sunulsa da aslında tüm tarafları ilgilendiren ve hiçbirinin cevap veremediği “Bilinç nasıl ortaya çıkar?” sorusunun panpsişizme doğrultulmuş halidir. Şayet panpsişist bir bilim mümkün olmuş olsaydı, mikro-deneyimlerin makro-deneyimleri nasıl oluşturduğu problemi, farklı algıların ve duyumların, dolayısıyla onlara ilişkin çeşitli deneyimlerin nasıl tek bir deneyim halinde edinilebildiği probleminden (bilincin birliği veya bağlama problemi) farklı olmazdı. İkincisi, metafizik bir anlayış olarak panpsişizmin başarısı kombinasyon problemini çözmesine bağlı değildir. Materyalizmin ve düalizmin karşı karşıya geldiği qualia ve zihinsel nedensellik problemlerinin üstesinden gelebilmesi onlara tercih edilmesi için yeterlidir. Çift-yön fizikalist pandeneyimcilik materyalizm gibi monist olmakla düalizmin belası olan zihinsel nedensellik probleminden kaçınırken materyalizmin yapamadığı fakat düalizmin yapabildiği şekilde de fenomenal deneyimlere yer açabilmektedir. Panpsişizmin başarısının kombinasyon probleminin çözümüne bağlanabilmesinin tek şartı doğada kombinasyonun gerçekleşmediğinin a posteriori olarak gösterilmesi veya panpsişist kombinasyonun olanaklı olmadığının a priori temelde ispatlanmasıdır ki her ikisinin de yapılamadığını açıklamıştık. Bu açıklamaları yeterli bulmayanlar için de çift-yön pandeneyimci yaklaşımımız içerisinde beyin-bilinç/mikro deneyim-makro deneyim ilişkisini anlaşılır kılacak bir modelin teorize edilebileceğini göstermeye çalıştık. *Oluşumsal belirimci pandeneyimcilik* adını verdiğimiz bu anlayışa göre, bilinç bir şey veya antite değildir, fakat beynin/bedenin içinde bulunduğu bir haldir. Kombinasyon mikro bilinçlerin birbirine eklenerek makro bilinci oluşturması şeklinde düşünülmemelidir. Zira fiziksel süreçlerin dışında veya onlara ek zihinsel süreçler yoktur; fiziksel kendinde zihinseldir. Nöral organizasyon ve bu organizasyona dayalı etkileşim bilinci oluşturur; yani bilinci yaratan nöral bilinçlerin birleşimi değil, nöral bilinçlerin etkileşimli birlikteliğidir. O halde insan bilinci diğer makro bilinçler gibi bir tür grup bilinci olmalıdır. Doğada karşılaştığımız, bir metafor olarak bahsetsek de gerçek olmadığından emin olamadığımız, örneğin, arıların oluşturduğu kovan bilincinden, karıncaların oluşturduğu koloni bilincinden veya insanların oluşturduğu takım bilincinden bütünüyle farklı değildir, olmamalıdır. Farklılık organizasyonun seviyesinde, karmaşıklığın boyutundadır. İnsan beyninin sıkıca örülmüş, hayli bütünleşik düzeni, öyle bir bilinç oluşturmaktadır ki kendi halleri üzerine dönebilme, onlar hakkında olabilme gibi inanılmaz becerilere sahip olabilmektedir. Bu yeni beceriler aynı zamanda onu zuhur eden bir fenomen yapmaktadır. Dolayısıyla bilinç=nöral aktivite özdeşliği panpsişist bir yaklaşımda oluşumsal ve belirimci terimlerle anlaşılabilir. Oluşumsal belirimci pandeneyimciliğin panpsişist olanlar da dahil diğer belirimci anlayışlardan farkı, bilincin belirişini veya zuhur edişini *yukarıdan aşağıya*

nedensellik nosyonuna yer açmak düşüncesiyle tasarlamış olmamasıdır. Bilinç, bedenin davranışını ona komuta edecek şekilde belirlemez; yani bilinç beynin işleyişine etki edecek bir güce sahip değildir. Bilincin beyni etkilemesi ancak grup bilincinin, grubun içinde bulunduğu halin, grubu oluşturan elemanların bireysel bilinçlerini etkilediği tarzda olabilir. Başka bir deyişle, bilincin nöronlar üzerinde yaptırıcı bir gücü olmasa da onların deneyimsel hallerine nüfuz ederek dolaylı bir etki sağlayabilir. Söz konusu etki bilince geleneksel olarak yüklenen işlevden oldukça uzaktır. Uzun lafın kısası, bu görüşte bilinçle ilişkilendirilen bir özgür irade anlayışına yer yoktur. İrade etme bedenin/beynin işlevidir.

Metafiziği icra etmenin, metafizik teoriler kurgulamanın gayesi, bilimin hakkında henüz son sözü söylemediği veya hiçbir zaman söyleyemeyeceği konularda neyin doğru veya gerçeğe uygun olabileceğine ilişkin sistematik görüşler ortaya koymaktır denilebilir. Metafiziğin ilgisi hiçbir zaman ortaya koyulan görüşlerin pratik sonuçlarına yönelik olmamıştır. Eş deyişle, pratik ancak metafiziğin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir, özellikle pratik yaratmak için metafizik yapılmaz. En azından metafiziğin genelde böyle anlaşıldığını söyleyebiliriz. Buna göre, bilinç problemi hakkındaki metafizik yaklaşımlar da bilincin doğasına ilişkin doğru fikirler içerdikleri, gerçeğe uygun olması muhtemel görüşler oldukları iddiasıyla ortaya atılmışlardır. Bu yaklaşımların doğruluğunu test edeceğimiz nesnel ölçütlere sahip olmadığımızdan yapabileceğimiz tek şey doğru olma ihtimali en yüksek olanın hangisi olduğunu belirlemek olabilir. Giriş bölümünde bu belirlemeyi yapabilmek adına metafizik teorileri birbirleriyle kıyaslayabileceğimiz, genel tutarlılık, içsel tutarlılık, basitlik ve açıklayıcı güç gibi bazı teorik erdemlerin varlığından söz etmiştik. Daha başka erdemlerden de bahsedilebilir (Keas, 2018), ancak bunlar genel bir değerlendirme yapabilmemiz açısından yeterlidir. Çalışmamızın odağında bilincin varlığının açıklanması yer aldığından bu kriterlerden en önemlisi pek tabi probleme dair ileri sürülen yaklaşımların açıklayıcı gücüdür. Panpsişizm, açıklayıcı gücü bakımından açıkça materyalist, düalist ve diğer idealist yaklaşımlardan üstündür. Öncelikle sadece panpsişizmde bilinç doğayla nasıl bütünleştirileceği bilinmeyen mucizevi bir fenomen olmaktan çıkıp onun tabii bir parçası olarak açıklanabilmektedir. Diğerleri zihinsel ve fiziksel arasındaki köprüyü kuramadıklarından ya onları birbirinden tamamen ayırmakta (klasik düalizm, paralelizm) ya da birinden diğerine (materyalizm, çağdaş düalizm, mutlak idealizm) ontolojik bir sıçrama yapmak zorunda kalmaktadırlar. Böylece çözülmesi oldukça güç ek problemler yaratmaktadırlar. Panpsişizmde en ciddi kombinasyon problemi olmak üzere kendine özgü problemleri vardır. Fakat onlar bir üretim problemi, qualia problemi veya zihinsel nedensellik problemi gibi üstesinden gelinemez nitelikte değildirler. Bunun yanında panpsişizm daha

fazla olguya açıklama getirebilmektedir. Örneğin, materyalistler ve düalistler hangi canlıların bilinçli olduğu ve bilincin filogenetik ve ontogenetik olarak ne zaman ortaya çıktığı veya bedenlere girdiği sorularını yanıtsız bırakırken panpsişizm deneyimselliği maddenin sadece belli formlarının sahip olduğu bir özellik olarak görmediğinden bu soruları kolaylıkla savuşturabilmektedir. Keza panpsişizm, bir tür özellik düalizmi olarak tasavvur edilmeyip çift-yön fizikalist pandeneyimcilikte olduğu gibi baştan aşağı bir monizm olarak düşünüldüğünde teorik bakımdan en basit çözümü sunabilir. Varlık tek bir tözden ibarettir, o da fizikseldir. Fiziksel olanın karmaşıklığındaki artış fiziksele içkin olan zihinsel kapasitesindeki artışı aksettirir. Böylece madde gittikçe gelişerek yeni özellikler kazandığı bir bilinçlenme sürecine koyulur. Zihinsel/bilincin fiziksele/maddeye içkinliği *ad hoc* bir varsayım olarak da görülmemelidir. Nitekim varsayımı doğuran, fenomenal deneyimlerin indirgenmeye direnmesi, radikal zuhur etmenin muhtemelsizliği gibi felsefi analizin ürünü olan sonuçlarla birlikte, varlığın bilinçle dolu olduğunu gösteren, tasarımcı Tanrı ve mükemmel tesadüf arasındaki tek alternatifin panpsişizm olduğuna işaret edecek davranışsal kanıtlardır. Buna karşın düalizm (ontolojik bakımdan iki ayrı töz veya iki ayrı nitelik varsayımıyla) koyutladığı şeylerin sayısını artırarak, nötral monizm bilinmeyen üçüncü bir şey koyutlayarak, mutlak idealizm ise (fizikselin zihinselden çıktığı varsayımıyla) üretim probleminin tersiyle yüz yüze gelerek problemi daha da karmaşık hale getirmektedirler. Bu yaklaşımların *fizikselin nedensel kapalılığı* ilkesiyle karakterize olan genel bilimsel dünya görüşüyle pek uyumlu oldukları da söylenemez. Materyalizm bu konuda avantajlı görünse de bu avantaja içsel tutarlılıktan dolayı olarak vazgeçmek pahasına sahip olmaktadır. Zira materyalizmin iddiası varsaydığı güçlü/radikal zuhur etme anlayışıyla bağdaşmaz. Çift-yön fizikalist pandeneyimcilik bilimle çatışacak herhangi bir teorik unsur barındırmadığı gibi bilim için henüz bir anomali durumunda olan bilincin, evrim teorisinin biyolojik dünyada gördüğü süreklilik ve tedriciliğin kimya ve fiziğe de genişletilmesi yoluyla doğaya gerektiği şekilde entegre edilebileceğini tavsiye eder. Hatta panpsişizmin evrimin temel mekanizmalarından biri olan mutasyonların gerçekleşme biçimiyle ilgili söyleyecek bir şeyleri bile olabilir. Bilindiği gibi, evrimin gerçekleşmesi, yani yeni türlerin ortaya çıkması genetik materyaldeki çeşitlenmeye bağlıdır. DNA kodundaki enformasyon değişimi olan mutasyonlar genetik çeşitlenmenin birincil kaynağını oluştururlar. Aktarılabilir faydalı bir genetik mutasyon, organizma için adaptif bir avantaj sağladığında, eş deyişle, hayatta kalma şansını artırarak verimli döller üretmesine imkân tanıdığından doğal olarak seçilir; yani adaptif özellik söz konusu organizmanın daha uzun süre yaşayarak daha çok üremesini sağladığından o adaptif özelliğin aktarıldığı yavruların popülasyon içindeki nüfusu, dolayısıyla baskınlığı

artar. Evrim teorisinde mutasyonların rasgele veya kazara gerçekleştiği düşünülür. Fakat ilginç olan, adaptasyonu sağlayıcı genetik değişikliklerin çevre koşullarına göre ve çevredeki değişikliklerle uyumlu bir şekilde gerçekleşmesidir. Bu çevre-mutasyon uyumunun tesadüflerle izahı olası görünmemektedir, dolayısıyla daha doyurucu bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu noktada panpsişizmin yardımı olabilir. Panpsişizmde sadece beynin değil, bedeni oluşturan tüm hücre ve moleküllerin belli derecelerde bilinçli oldukları kabul edilir. Bir organizma çevresi hakkındaki enformasyonu çeşitli duyu araçları ve duyumsama teknikleriyle aldığı enformasyon tüm beden tarafından paylaşılır. Bir bakteri gibi beyni olmayan tek hücreli bir mikroorganizma dahi kendi hücre duvarı dışında olan biteni kelimenin tam manasıyla bilir ve dış koşulların değişmesine uygun şekilde genetik değişiklikleri gerçekleştirebilir. Buna göre, panpsişist bir anlayışta adaptasyon süreci şansın insafına bırakılmaksızın amaçlı bir arka plana dayandırılabilir ve böylece evrimin birbirinden oldukça farklı türleri ortak bir atadan istenilen hızda nasıl yarattığı daha kolay açıklanabilir. Ayrıca biyolojik âlemde gözlemlenen kalıcı olma mücadelesini kimyasal ve fiziksel âlemlere de yaydığımızda, yani evrim benzeri bir işleyişin tüm varlıklar için geçerli olduğunu kabul ettiğimizde canlı-cansız arasındaki yapay ayrımı ortadan kaldıracaktır, zihin bilimleri ve yaşam bilimleri aynı fenomeni araştıran disiplinler olarak görebiliriz. Çünkü bu durumda canlılık, bilinçli antitelerin veya failerin kalıcılığı sağlamanın daha etkili bir yolunu keşfetmeleri olarak anlaşılabilecektir. Böylece “Yaşam ne zaman başlamıştır?” gibi cevaplanması mümkün olmayan sorular yerini “Kendi kendini kopyalayabilen sistemler nasıl ortaya çıkmıştır?” şeklindeki bilim yapmaya daha elverişli sorulara bırakabilir. Zihin ve yaşamın şayet gerçekleşirse bu olası birleşiminin elbette etik sonuçları da olacaktır. Evrenin hayat dolu olduğu anlaşıldığında, yani insanın ve diğer canlıların yıldız tozundan oluştuğu olgusunda şaşılacak bir şey bulunmadığında, kişi kendisini gerçek anlamda doğayla bir görebilir. Panpsişizmin bu yorumuyla eski animistik geleneklerin doğayla kurdukları saygın ilişkisinin bir benzerini günümüz dünyasında yeniden canlandırmak mümkün olabilir. Buna göre, bilimin doğaya karşı soğuk tavrı ve modern ahlakın (dini veya toplumsal) insan odaklı bakışı arasında panpsişizmin natüralist anlayışının üçüncü bir yol açacak potansiyele sahip olduğunu söyleyebiliriz. O halde panpsişizm (çift-yön fizikalist pandeneyimcilik) bilinç problemi karşısında alınabilecek en iyi pozisyon olduğunu gösteren açıklayıcı gücü, basitliği ve tutarlılığıyla diğer metafizik yaklaşımlara teorik bir üstünlük kurmasının yanında pratiğe dönük normatif bir boyutu olabileceğini gösterir özellikleriyle de tercihi için fazladan sebepler sunabilir. Başka bir deyişle, panpsişizm sadece kuvvetle muhtemel doğru değildir, aynı zamanda doğru olmasını umut edebileceğimiz bir tavır alıştır.

KAYNAKÇA

Kitap ve Makaleler

- (Anonim). *Two Dissertations Concerning Sense and the Imagination with an Essay on Consciousness*, London, 1728.
- Ackerman, J. (2016). *The Genius of Birds*. Penguin Press, New York.
- Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. (Çev. K. Attell), Stanford University Press, Stanford.
- Alexander, S. (1920/1966). *Space, Time, and Deity*. Palgrave Macmillan, Toronto.
- Alfano, A. (2013). "How Do Starling Flocks Create Those Mesmerizing Murmurations?" <https://www.allaboutbirds.org/how-do-starling-flocks-create-those-mesmerizing-murmurations/> (erişim tarihi: 19.08.2018).
- Alıcı, T. (2013). *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Alkire, M. T., Hudetz, A. G. ve Tononi, G. (2008). "Consciousness and Anesthesia," *Science*, 322: 876–880.
- Allman, J. M. (1999). *Evolving Brains*. Scientific American Library, New York.
- Annas, J. E. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press, Berkeley.
- Aristoteles. (2001). "History of Animals". McKeon, R. (Ed.). *The Basic Works of Aristotle*. The Modern Library, New York.
- Armstrong, D. (1997). "What Is Consciousness?" Block, N., Flanagan, O. ve Güzelde, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 721-728.
- Bailey, A. (2006). "Zombies, Epiphenomenalism, and Physicalist Theories of Consciousness". *Canadian Journal of Philosophy*, 36(4): 481-510.
- Baker, L. R. (1993). "Metaphysics and Mental Causation". Heil, J. ve Mele, A. (Ed.). *Mental Causation*. Oxford University Press, New York, 75-95.
- Baker, L. R. (2009). "Non-reductive Materialism". Mclaughlin, B., Beckermann, A. ve Walter, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University Press, New York, 109-127.
- Baker, M. C. ve Goetz, S. (Ed.). (2011). *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul*. Continuum, New York.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Banks, E. C. (2014). *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell: Neutral Monism Reconsidered*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Barrett, A. B. (2014). "An Integration of Integrated Information Theory with Fundamental Physics". <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3912322> (erişim tarihi: 02.05.2018).
- Basile, P. (2009). "Back to Whitehead? Galen Strawson and the Rediscovery of Panpsychism". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 179-199.
- Basile, P. (2010). "It Must Be True – But How Can It Be? Some Remarks on Panpsychism and Mental Composition". Basile, P., Kiverstein, J. ve Phemister, P. (Ed.). *The Metaphysics of Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge, 93-112.
- Basile, P. (2011). "The Last Man Standing Argument for Panpsychism: A Rejoinder". Blamauer, M. (Ed.). *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 37-51.
- Bayne, T. (2008). "The Unity of Consciousness and the Split-Brain Syndrome". *The Journal of Philosophy*, 105(6): 277-300.
- Bayne, T. (2010). *The Unity of Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Bayne, T. (2013). "The Disunity of Consciousness in Psychiatric Disorders". Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., Stanghellini, G. ve Thornton, T. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, 673-688.
- Bedau, M. A. (1997). "Weak Emergence". Tomberlin, J. E. (Ed.). *Philosophical Perspectives Vol 11: Mind, Causation, and World*. Blackwell Publishing, Oxford, 375-399.
- Bedau, M. A. (2008). "Downward Causation and Autonomy in Weak Emergence". Bedau, M. A. ve Humphreys, P. (Ed.). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. The MIT Press, Cambridge, 155-188.
- Bedau, M. A. (2010). "Weak Emergence and Context-Sensitive Reduction". Corradini, A. ve O'Connor, T. (Ed.). *Emergence in Science and Philosophy*. Routledge, New York & London, 46-63.
- Bekoff, M. (2002). *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*. Oxford University Press, New York.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, Durham & London.
- Bennett, K. (2003). "Why the Exclusion Problem Seems Intractable, and How, Just Maybe, to Tract It". *Noûs*, 37(3): 471-497.
- Bennett, K. (2008). "Exclusion Again". Hohwy, J. ve Kallestrup, J. (Ed.). *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation, and Causation*. Oxford University Press, New York, 280-305.

- Berkeley, G. (1710/1881). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Krauth, C. P. (Ed.). J. B. Lippincott, Philadelphia.
- Bermúdez, J. L. (2014). *Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind (Second Edition)*. Cambridge University Press, New York.
- Bird, A. ve Tobin, E. (2017). "Natural Kinds". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/natural-kinds/> (erişim tarihi: 27.06.2017).
- Blackmore, S. (2004). *Consciousness: An Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Blackmore, S. (2005). *Consciousness: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Blamauer, M. (2011a). "Introduction: The Mental as Fundamental". Blamauer, M. (Ed.). *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 7-13.
- Blamauer, M. (2011b). "Taking the Hard Problem of Consciousness Seriously: Dualism, Panpsychism and the Origin of Combination Problem". Blamauer, M. (Ed.). *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 99-116.
- Blamauer, M. (2013). "Panpsychism without Subjectivity? A Brief Commentary on Sam Coleman's 'Mental Chemistry' and 'The Real Combination Problem'". *Disputatio*, 5(37): 299-309.
- Block, N. (1978). "Troubles with Functionalism". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9: 261-325.
- Block, N. (1980). "Are Absent Qualia Impossible". *The Philosophical Review*, 89(2): 257-274.
- Block, N. (1994). "Qualia". Guttenplan, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Blackwell Publishing, Oxford, 514-520.
- Block, N. (1995). "On a Confusion about a Function of Consciousness". *Behavioral and Brain Sciences*, 18(2): 247-287.
- Block, N. (2002). "Concepts of Consciousness". Chalmers, D. J. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York, 206-226.
- Block, N. (2003). "Do Causal Powers Drain Away?". *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(1): 133-150.
- Block, N. (2007). *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers, Volume 1*. MIT Press, Cambridge.

- Block, N., Carmel, D., Fleming, S. M., Kentridge, R. W., Koch, C., Lamme, V. A. F., Lau, H. ve Rosenthal, D. (2014). "Consciousness Science: Real Progress and Lingering Misconceptions". *Trends in Cognitive Sciences*, 18(11): 556-557.
- Blumenfeld, H. (2016). "Neuroanatomical Basis of Consciousness". Laureys, S., Gosseries, O. ve Tononi, G. (Ed.). *The Neurology of Consciousness (2nd Edition)*. Elsevier, San Diego, London & Waltham, 3-29.
- Bontly, T. D. (2002). "The Supervenience Argument Generalizes". *Philosophical Studies*, 109(1): 75-96.
- Boring, E. G. (1953). "A History of Introspection". *Psychological Bulletin*, 50(3): 169-189.
- Braddon-Mitchell, D., Jackson, F. (2007). *The Philosophy of Mind and Cognition (Second Edition)*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Brentano, F. (1874/2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. (Çev. A. C. Rancurello, D. B. Terrell ve L. L. McAlister), Routledge, London & New York.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Brogaard, B. (2017). "In Search of Mentons: Panpsychism, Physicalism, and the Missing Link". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 130-152.
- Brüntrup, G. (2011). "Panpsychism and Structural Realism". Blamauer, M. (Ed.). *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 15-34.
- Brüntrup, G. (2017). "Emergent Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 48-71.
- Buechner, J. (2008). *Gödel, Putnam, and Functionalism: A New Reading of Representation and Reality*. MIT Press, Cambridge.
- Burge, T. (1993). "Mind-Body Causation and Explanatory Practice". Heil, J. ve Mele, A. (Ed.). *Mental Causation*. Oxford University Press, New York, 97-120.
- Burkeman, O. (2005). "Why can't the world's greatest minds solve the mystery of consciousness?". <https://www.theguardian.com/science/2015/jan/21/-sp-why-cant-worlds-greatest-minds-solve-mystery-consciousness> (erişim tarihi: 28.04.2017)
- Campbell, N. (2008). *Mental Causation: A Nonreductive Approach*. Peter Lang, New York.
- Carey, B. (2011). "Overdetermination and the Exclusion Problem". *Australasian Journal of Philosophy*. 89(2): 251-262.
- Carpenter, A. (2007). "On Plato's Lack of Consciousness". Heinämaa, S., Lähteenmäki, V. ve Remes, P. (Ed.). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer, Dordrecht, 29-48.

- Carroll, S. (2012). *The Particle at the End of the Universe*. Dutton, New York.
- Carroll, S. (2016). *The Big Picture: On the Origins of Life, Meaning and the Universe Itself*. Oneworld, London.
- Carruthers, P. (1989). "Brute Experience". *The Journal of Philosophy*, 86(5): 258-269.
- Carruthers, P. (1996). *Language, Thought and Consciousness: An Essay on Philosophical Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Carruthers, P. (2005). *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford University Press, New York.
- Carruthers, P. ve Schechter, E. (2006). "Can Pansychism Bridge the Explanatory Gap?". *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 32-39, <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/Panpsychism.htm> (erişim tarihi: 31.07.2018).
- Carruthers, P. (2016). "Higher-Order Theories of Consciousness". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Edward N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/consciousness-higher/> (erişim tarihi: 07.01.2017).
- Cavanna, A. E. ve Nani, A. (2014). *Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*, Springer, Heidelberg.
- Chalmers, D. J. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 200-219.
- Chalmers, D. J. (1996). *Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, New York.
- Chalmers, D. J. (2002). "Consciousness and Its Place in Nature". Chalmers, D. J. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York, 247-272.
- Chalmers, D. J. (2006). "Strong and Weak Emergence". Clayton, P. ve Davies, P. (Ed.). *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, New York, 244-254.
- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Chalmers, D. J. (2017a). "Panpsychism and Panprotopsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 19-47.
- Chalmers, D. J. (2017b). "The Combination Problem for Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 179-214.

- Chamovitz, D. (2012). *What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses*, Scientific American, New York.
- Chomsky, N. (2008). "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*". Arnone, A. (Ed.). *The Essential Chomsky*. The New Press, New York, 1-30.
- Churchland, P. M. (1981). "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*, 78(2): 67-90.
- Churchland, P. M. (1989). *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. MIT Press, Cambridge.
- Churchland, P. M. (1998). "Folk Psychology". Churchland, P. M. ve Churchland, P. S. (Ed.). *On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997*, MIT Press, Cambridge, 3-15.
- Churchland, P. S. (1983). "Consciousness: The Transmutation of a Concept". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(1): 80-95.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press, Cambridge.
- Clark, A. ve Chalmers, D. J. (2002). "The Extended Mind". *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, New York, 643-651.
- Clarke, D. S. (2003). *Panpsychism and the Religious Attitude*. State University of New York Press, Albany.
- Clarke, D. S. (2004). *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*. State University of New York Press, Albany.
- Clayton, P. (2006). "Conceptual Foundations of Emergence Theory". Clayton, P. ve Davies, P. (Ed.). *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, New York, 1-31.
- Cockburn, D. (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Palgrave, New York.
- Cohen, L. D. (1936). "Descartes and Henry More on the Beast-Machine—A Translation of Their Correspondence Pertaining to Animal Automatism". *Annals of Science*, 1(1): 48-61.
- Cole, D. (2015). "The Chinese Room Argument". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/chinese-room/> (erişim tarihi: 20.07.2017).
- Coleman, S. (2009). "Mind under Matter". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 83-108.
- Coleman, S. (2012). "Mental Chemistry: Combination for Panpsychists". *Dialectica*, 66(1): 137-166.
- Coleman, S. (2014). "The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence". *Erkenntnis*, 79(1): 19-44.

- Coleman, S. (2017). "Panpsychism and Neutral Monism: How to Make up One's Mind".
Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 249-282.
- Conee, E. (2004). "Phenomenal Knowledge". Ludlow, P., Nagasawa, Y. ve Stoljar, D. (Ed.).
There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument. MIT Press, Cambridge, 197-216.
- Corradini, A. (2008). "Emergent Dualism". Antonietti, A., Corradini, A. ve Lowe, J. (Ed.).
Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach. Lexington Books, Plymouth, 185-210.
- Coyne, J. A. (2009). *Why Evolution Is True*. Oxford University Press, Oxford.
- Crane, T. (1998). "Intentionality as the Mark of the Mental". O'Hear, A. (Ed.). *Current Issues in Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, 229-251.
- Crepy, M. A. ve Casal, J. J. (2014). "Photoreceptor-mediated Kin Recognition in Plants".
New Phytologist, 205(1): 329-338.
- Crisp, T. ve Warfield, T. (2001). "Kim's Master Argument". *Noûs*, 35(2): 304-316.
- Dainton, B. (2009). "Self, Philosophical Perspectives". Bayne, T., Cleeremans, A. ve Wilken, P. (Ed.). *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford University Press, New York, 580-583.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Avon Books, New York.
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens*. Harcourt Brace & Company, New York & San Diego & London.
- Dardis, A. (2008). *Mental Causation: The Mind-Body Problem*. Columbia University Press, New York.
- Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events, Second Edition*. Oxford University Press, New York.
- Davies, M. (1999). "Phenomenal Consciousness, Access Consciousness, and Information Processing Psychology". Taddei-Ferretti, C. ve Musio, C. (Ed.). *Neural Bases and Psychological Aspects of Consciousness*, World Scientific Publishing, London, 300-314.
- De Chardin, P. T. (1955/2008). *The Phenomenon of Man*. Harper Perennial, New York.
- De Landa, M. (2005). *Çizgisel Olmayan Tarih*. (Çev. E. Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul.
- De Quincey, C. (2010). *Radical Nature: The Soul of Matter (2nd Edition)*. Park Street Press, Vermont.
- De Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. MIT Press, Cambridge.

- De Waal, F. (2016). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* W. W. Norton & Company, New York & London.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain: Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*. Penguin, New York.
- Dennett, D. C. (1981). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. MIT Press, Cambridge.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Back Bay Books, New York.
- Dennett, D. C. (1995). "Facing Backwards on the Problem of Consciousness". Shear, J. (Ed.). *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge, 33-36.
- Dennett, D. C. (1997). "Quining Qualia". Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 619-642.
- Dennett, D. C. (2001a). "The Fantasy of First-Person Science".
<https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm> (erişim tarihi: 03.05.2017).
- Dennett, D. C. (2001b). "Are We Explaining Consciousness Yet?". *Cognition*, 79: 221-237.
- Dennett, D. C. (2003). *Freedom Evolves*. Viking, New York.
- Dennett, D. C. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. MIT Press, Cambridge.
- Dennett, D. C. (2008). "Daniel Dennett: Autobiography Part 1".
https://philosophynow.org/issues/68/Daniel_Dennett_Autobiography_Part_1 (erişim tarihi: 17.08.2017).
- Dennett, D. C. (2017). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. W. W. Norton & Co., New York & London.
- Descartes, R. (1637/2010a). *Metot Üzerine Konuşma*. (Çev. A. Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Descartes, R. (1641/2002a). "Meditations on First Philosophy (II and VI)". Chalmers, D. J. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 10-21.
- Descartes, R. (1644/2010b). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Akın), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1649/2002b). "Passions of the Soul (Excerpt)". Chalmers, D. J. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York, 21-23.
- Dipert, R. (1997). "The Mathematical Structure of the World: The World as Graph". *The Journal of Philosophy*, 94(7): 329-58.
- Dominus, S. (2011). "Could Conjoined Twins Share a Mind?"
<https://www.nytimes.com/2011/05/29/magazine/could-conjoined-twins-share-a-mind.html> (erişim tarihi: 15.08.2018).

- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. MIT Press, Cambridge.
- Dunham, J., Hamilton, I. ve Watson, S. (2014). *Idealism: The History of a Philosophy*. Routledge, New York.
- Eagleman, D. (2013). *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. (Çev. Z. A. Tozar), İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Earl, B. (2014). "The Biological Function of Consciousness". *Frontiers in Psychology*, 5(697): 1-18.
- Eddington, A. S. (1920). *Space, Time and Gravitation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eddington, A. S. (1929). *The Nature of the Physical World*. The Macmillan Company, New York.
- Edelman, G. M. (2004). *Wider Than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale University Press, New Haven & London.
- Edwards, J. C. W. (2005). "Is Consciousness Only a Property of Individual Cells?". *Journal of Consciousness Studies*, 12(4-5): 60-76.
- Edwards, J. C. W. (2006). *How Many People Are There in My Head? And in Hers? An Exploration of Single Cell Consciousness*. Imprint Academic, Exeter.
- Edwards, P. (1967). "Panpsychism". *The Encyclopedia of Philosophy*.
<http://www.philosopher.eu/others-writings/panpsychism-paul-edwards-1967-2/> (erişim tarihi: 23.07.2018).
- Eilan, N. ve Roessler, J. (2003). "Agency and Self-Awareness: Mechanisms and Epistemology". Eilan, N. ve Roessler, J. (Ed.). *Agency and Self-Awareness: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, New York.
- Ells, P. (2011). *Panpsychism: The Philosophy of Sensuous Cosmos*. O-Books, Winchester.
- Eshleman, M. C. (2007). "The Cartesian Unconscious". *History of Philosophy Quarterly*, 24(2): 169-187.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1988). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Feigl, H. (1958). *The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Feser, E. (2004). "Why Searle Is a Property Dualist".
<http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html> (erişim tarihi: 15.11.2017).
- Feser, E. (2006). *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Oneworld, Oxford.
- Fish, W. (2010). *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. Routledge, New York & London.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. MIT Press, Cambridge.

- Flanagan, O. (1997). "Conscious Inessentialism and the Epiphenomenalist Suspicion." Block, N., Flanagan, O. ve Güzelde, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 357-373.
- Flanagan, O. ve Polger, T. (2002). "Consciousness, Adaptation and Epiphenomenalism". Fetzer, J. H. (Ed.). *Consciousness Evolving*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 21-41.
- Ford, M. P. (1981). "William James: Panpsychist and Metaphysical Realist". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (2): 158-170.
- Forman, R. K. C. (Ed.). (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- Franks, N. R. ve Richardson, T. (2006). "Teaching in Tandem-running Ants". *Nature*, 439(7073): 153.
- Freeman, A. (2003). *Consciousness: A Guide to the Debates*. ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Freud, S. (1915). "The Unconscious". *SE*, 14: 159-204.
- Friedenberg, J. ve Silverman, G. (2006). *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. Sage Publications, Thousand Oaks & London & New Delhi.
- Frith, C. ve Rees, G. (2007). "A Brief History of the Scientific Approach to the Study of Consciousness". Velmans, M. ve Schneider, S. (Ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell Publishing, Oxford, 9-22.
- Gagliano, M., Vyazovskiy, V. V., Borbély, A. A., Grimonprez, M. ve Depczynski (2016). "Learning by Association in Plants". *Scientific Reports*, 6: 38427.
- Gallup, G. G. (1970). "Chimpanzees: Self-Recognition". *Science*, 167: 86-87.
- Gazzaniga, M. S. ve LeDoux, J. E. (1978). *The Integrated Mind*. Springer, New York.
- Gennaro, R. J. (2004a). "Higher-Order Theories of Consciousness: An Overview". Gennaro, R. J. (Ed.). *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, 1-13.
- Gennaro, R. J. (2004b). "Higher-Order Thoughts, Animal Consciousness, and Misrepresentation". Gennaro, R. J. (Ed.). *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, 45-66.
- Gillett, C. (2001). "Does the Argument from Realization Generalize? Responses to Kim". *The Southern Journal of Philosophy*, 39(1): 79-98.
- Goetz, S. ve Taliaferro, C. (2011). *A Brief History of the Soul*. Wiley-Blackwell, West Sussex.
- Goff, P. (2006). "Experiences Don't Sum". *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 53-61.
- Goff, P. (2009). "Why Panpsychism Doesn't Help Us Explain Consciousness". *Dialectica*, 63(3): 289-311.

- Goff, P. (2011). "There Is No Combination Problem". *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 131-140.
- Goff, P. (2015). "Against Constitutive Russellian Monism". Alter T. ve Nagasawa, Y. (Ed.). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. Oxford University Press, New York, 370-400.
- Goff, P. (2017). "The Phenomenal Bonding Solution to the Combination Problem". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 283-302.
- Graham, G. (2017). "Behaviorism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/behaviorism/> (erişim tarihi: 02.10.2017).
- Grahek, N. (2007). *Feelin Pain and Being in Pain*. MIT Press, Cambridge.
- Gratton, P. (2014). *Speculative Realism: Problems and Prospects*. Bloomsbury Academic, London & New York.
- Greene, B. R. (2004). *The Fabric of the Cosmos*. Alfred A. Knopf, New York.
- Greenfield, S. A. (1997). *The Human Brain: The Guided Tour*. Basic Books, New York.
- Gregory, R. L. (Ed.). (1987). *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford University Press, New York.
- Griffin, D. R. (1998). *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Griffin, D. R. (2007). *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. State University of New York Press, Albany.
- Gruntman, M., Groß, D., Májeková, M. ve Tielbörger, K. (2017). "Decision-making in Plants Under Competition". <https://www.nature.com/articles/s41467-017-02147-2> (erişim tarihi: 25.05.2018).
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, P. ve Horstmann, R. (2015). "Idealism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/> (erişim tarihi: 22.12.2017).
- Güzeldere, G. (1997). "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide". Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1-67.

- Hall, N. (2004). "Two Concepts of Causation". Collins, J., Hall, N. ve Paul, L. A. (Ed.). *Causation and Counterfactuals*. MIT Press, Cambridge, 225-276.
- Hameroff, S. ve Penrose, R. (1996). "Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections." *Journal of Consciousness Studies*, 3(1): 36-53.
- Hameroff, S. ve Penrose, R. (2014). "Consciousness in the Universe: A Review of the 'Orch OR' Theory". *Physics of Life Reviews*, 11(1): 39-78.
- Harman, G. (2009). "Zero-person and the Psyche". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 253-282.
- Harvey, G. (Ed.). (2014). *The Handbook of Contemporary Animism*. Routledge, London & New York.
- Hayashi, Y. (2014). "Split-brain Consciousness and the Phase Transition View".
<http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/dspace/bitstream/2261/55661/1/tkr016005.pdf>
 (erişim tarihi: 11.05.2017).
- Haugeland, J. (1998). *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Harvard University Press, Cambridge.
- Hawking, S. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Books, New York.
- Hawking, S ve Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. Bantam Books, New York.
- Healy, A. F. ve Proctor, R. W. (Ed.). (2003). *Handbook of Psychology Volume 4: Experimental Psychology*. John Wiley & Sons, New Jersey.
- Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time*. (Çev. J. Macquarrie ve E. Robinson), Basil Blackwell, Oxford.
- Heidelberger, M. (2004). *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Heil, J. (2003). *From an Ontological Point of View*. Oxford University Press, New York.
- Heil, J. (2004). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction (Second Edition)*. Routledge, New York.
- Heinämaa, S., Lähteenmäki, V. ve Remes, P. (Ed.). (2007). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer, Dordrecht.
- Hempel, C. (2004). "The Logical Analysis of Psychology". Heil, J. (Ed.). *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford University Press, New York, 85-95.
- Hendel, G. (2001). "Supervenience, Metaphysical Reduction, and Metaphysics of Properties". *The Southern Journal of Philosophy*, 39(1): 99-118.
- Hill, C. (2009). *Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Hoffman, D. D. (2008). "Conscious Realism and the Mind-Body Problem". *Mind & Matter*, 6(1): 87-121.
- Hoffman, D. D., Singh, M. ve Prakash, C. (2015). "The Interface Theory of Perception". *Psychon Bull Rev*, 22(6): 1480-1506.
- Hoffman, P. M. (2012). *Life's Ratchet: How Molecular Machines Extract Order from Chaos*. Basic Books, New York.
- Holowchak, M. A. (2008). *The Stoics: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London & New York.
- Hood, B. (2012). *The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity*. Oxford University Press, New York.
- Horgan, T. (1997). "Kim on Mental Causation and Mental Exclusion". *Noûs*, 31(11): 164-184.
- Horst, S. (1999). "Evolutionary Explanation and the Hard Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 6(1): 39-48.
- Hume, D. (1738/1888). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge, L. A. (Ed.). Oxford University Press, New York.
- Hume, D. (1748/2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding (Oxford World's Classics)*. Oxford University Press, New York.
- Humphrey, N. (1983). *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind*. Oxford University Press, Oxford.
- Humphrey, N. (2011). *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton University Press, Princeton.
- Humphreys, P. (2008). "How Properties Emerge". Bedeau, M. ve Humphreys, P. (Ed.). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. MIT Press, Cambridge, 111-126.
- Huxley, T. (1874/2002). "On the Hypotheses That Animals Are Automata, and Its History (Excerpt)". Chalmers, D. J. (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York, 24-30.
- Jackson, F. (1998). "What Mary Didn't Know". *Mind, Method and Conditionals: Selected Essays*. Routledge, London & New York, 70-75.
- Jackson, F. (2004). "Epiphenomenal Qualia". Heil, J. (Ed.). *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford University Press, New York, 762-771.
- Jackson, F. (2007). "The Knowledge Argument, Diaphanousness, Representationalism". Alter, T. ve Walter, S. (Ed.). *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*. Oxford University Press, New York, 52-64.

- James, W. (1890/1981). *The Principles of Psychology*. Harvard University Press, Cambridge & London.
- James, W. (1892). *Psychology: Briefer Course*. Henry Holt & Company, New York.
- James, W. (1898). *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. Houghton, Mifflin and Company, Boston & New York.
- James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. Longmans, Green, and Co., New York.
- James, W. (1920). *A Pluralistic Universe*. Longman's, Green, and Co., New York.
- Jaskolla, L. (2011). ““Mind Matters...” – Towards a Concept of Proto-Mental Causation”. *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 57-78.
- Jaworski, W. (2011). *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*, Wiley-Blackwell, West Sussex.
- Jaynes, J. (2000). *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, Boston & New York.
- Jennett, B. (2002). *The Vegetative State*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jung, N., Wranke, C., Hamburger, K. ve Knauff, M. (2014). “How emotions effect logical reasoning: evidence from experiments with mood-manipulated participants, spider phobics, and people with exam anxiety”. *Frontiers in Psychology*, 5: 570.
- Kant, I. (1781/1998). *Critique of Pure Reason*. (Çev. P. Guyer ve A. W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge.
- Kauffman, S. A. (1995). *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*. Oxford University Press, New York.
- Kauffman, S. A. (2016). *Humanity in a Creative Universe*. Oxford University Press, New York.
- Keas, M.N. (2018). *Synthese*, 195(6): 2761-2793. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1355-6> (erişim tarihi: 20.10.2018).
- Keeley, B. (2006). “Introduction: Becoming Paul M. Churchland (1942-)”. Brian Keeley (Ed.). *Paul Churchland*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-31.
- Kihlstrom, J. F. (1995). “The Rediscovery of the Unconscious”. Morowitz, H. J. ve Singer, J. L. (Ed.). *The Mind, the Brain, and Complex Adaptive Systems*. Addison-Wesley, Boston, 123-143.
- Kihlstrom, J. F., Dorfman, J. ve Park, L. (2007). “Implicit and Explicit Memory and Learning”. Velmans, M. ve Schneider, S. (Ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell Publishing, Oxford, 525-539.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Kim, J. (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. MIT Press, Cambridge.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Kim, J. (2006). "Being Realistic about Emergence". Clayton, P. ve Davies, P. (Ed.). *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, New York, 189-202.
- Kim, J. (2010). *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, New York.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of Mind (Third Edition)*. Westview Press, Colorado.
- Kirk, G. S. ve Raven, J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, London & New York.
- Kirk, R. (2005). *Zombies and Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Koch, C. ve Crick, F. (1990). "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness". *Seminars in the Neurosciences*, 2: 263-275.
- Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Englewood Cliffs, NJ: Roberts & Co.
- Koch, C. (2012). *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*. MIT Press, Cambridge.
- Koestler, A. (1976). *The Ghost in the Machine (The Danube Edition)*. Random House, New York.
- Koffka, K. (1936). *Principles of Gestalt Psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, London.
- Kolak, D., Hirstein, W., Mandik, P. ve Waskan, J. (2006). *Cognitive Science: An Introduction to Mind and Brain*. Routledge, New York & London.
- Kriegel, U. (2006). "Consciousness: Phenomenal Consciousness, Access Consciousness, and Scientific Practice". Thagard, P. (Ed.). *Handbook of Philosophy of Psychology and Cognitive Science*, North-Holland, Amsterdam, 195-217.
- Kriegel, U. (2007). "Philosophical Theories of Consciousness: Contemporary Western Perspectives". Zelazo, P. D., Moscovitch, M. ve Thompson, E. (Ed.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge University Press, New York, 35-66.
- Kuhn, T. S. (1962/1996). *The Structure of Scientific Revolutions (3rd Edition)*. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Kurzweil, R. (2012). *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. Viking Penguin, New York.
- Kutach, D. (2014). *Causation*. Polity Press, Cambridge.
- Ladyman, J. (1998). "What is Structural Realism?". *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 29(3): 409-424.

- Ladyman, J. ve Ross, D. (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford University Press, New York.
- Laughlin, R. B. (2005). *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down*. Basic Books, New York.
- Lavazza, A. ve Robinson, H. (2014). "Introduction–Dualism: What, How, and Why". Lavazza, A. ve Robinson, H. (Ed.). *Contemporary Dualism: A Defence*. Routledge, New York & London, 1-14.
- Leibniz, G. W. (1714/1890). *The Philosophical Works of Leibniz*. (Çev. G. M. Duncan), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Lewis, C. S. (1967). "Conscience and Conscious". *Studies in Words*. Cambridge University Press, Cambridge, 181-213.
- Lewis, D. (1997). "What Experience Teaches". Block, N., Flanagan, O. ve Güzelde, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 579-595.
- Lewis, M. (1994). "Myself and Me". Parker, S. T. ve Boccia, M. L. (Ed.). *Self-Awareness in Animals and Humans*. Cambridge University Press, Cambridge, 20-34.
- Lewtas, P. (2017). "Building Minds: Solving the Combination Problem". *Inquiry*, 60(7): 742-781.
- Libet, B. (1993). *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays*. Springer Science+Business Media, New York.
- Lim, D. (2013). "Causal Exclusion and Overdetermination". *International Philosophical Quarterly*, 53(4): 353-369.
- Lipton, B. H. (2015). *The Biology of Belief: Unleashing the Power of Consciousness, Matter & Miracles*. Hay House, New York.
- Locke, J. (1689/1853). *An Essay Concerning Human Understanding and A Treatise on the Conduct of the Understanding*. Troutman & Hayes, Philadelphia.
- Lodge, O. (1930/2016). *Beyond Physics: or the Idealisation of Mechanism*. Routledge, New York.
- Lopez, C. ve Elzière, M. (2017). "Out-of-body experience in vestibular disorders-A prospective study of 210 patients with dizziness". <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/28669509> (erişim tarihi: 05.12.2017).
- Loewer, B. (2002). "Comments on Jaegwon Kim's Mind and the Physical World". *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(3): 655-662.

- Loewer, B. (2007). "Mental Causation, or Something Near Enough". McLaughlin, B. ve Cohen, J. (Ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Blackwell Publishing, Oxford, 243-264.
- Long, A. A. (1974). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Duckworth, London.
- Long, A. A. (2003). "Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler". Inwood, B. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, Cambridge, 365-392.
- Lowe, E. J. (2004). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lowe, E. J. (2006). "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation". *Erkenntnis*, 65(1): 5-23.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. MIT Press, Cambridge.
- Lyon, P. (2015). "The Cognitive Cell: Bacterial Behavior Reconsidered". *Front. Microbiol.*, 6: 264, <https://doi.org/10.3389/fmicb.2015.00264> (erişim tarihi: 23.05.2018).
- Mack, A. ve Rock, I. (1998). *Inattentional Blindness*. The MIT Press, Cambridge & London.
- Mancuso, S. ve Viola, A. (2015). *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. (Çev. J. Benham), Island Press, Washington.
- Mandik, P. (2010). *Key Terms in Philosophy of Mind*. Continuum, London & New York.
- Mandik, P. (2014). *This Is Philosophy of Mind: An Introduction*, John Wiley & Sons, West Sussex.
- Manson, N. (2000). "State Consciousness and Creature Consciousness: A Real Distinction". *Philosophical Psychology*, 13(3): 405-410.
- Manzotti, R. (2006). "Consciousness and Existence as a Process". *Mind & Matter*, 4(1): 7-43.
- Marciniak, V. P. (2006). *Towards a History of Consciousness*. Peter Lang, New York.
- Margulis, L. (2001). "The Conscious Cell". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 929(1): 55-70.
- Mathews, F. (2003). *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. State University of New York Press, Albany.
- Mathews, F. (2009). "Why has the West Failed to Embrace Panpsychism?". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 341-360.
- Mathews, F. (2011). "Panpsychism as Paradigm". *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 141-155.
- Maturana, H. R. ve Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

- Maxwell, G. (1976). "Scientific Results and the Mind-Brain Issue: Some Afterthoughts". Globus, G. G., Maxwell, G. ve Savodnik, I. (Ed.). *Consciousness and the Brain: A Scientific and Philosophical Inquiry*. Plenum Press, New York, 329-358.
- McDermott, D. (2007). "Artificial Intelligence and Consciousness". Zelazo, P. D., Moscovitch, M. ve Thompson, E. (Ed.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge University Press, New York, 117-150.
- McGinn, C. (1989). "Can We Solve the Mind-Body Problem". *Mind*, New Series, 98(391): 349-266.
- McGinn, C. (1997). *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford University Press, Oxford.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. Basic Books, New York.
- McGinn, C. (2004). *Consciousness and Its Objects*. Oxford University Press, New York.
- McGuire, J. E. (1968). "Force, Active Principles, and Newton's Invisible Realm". *Ambix*, 15(3): 154-208.
- McLaughlin, B. (1995). "Varieties of Supervenience". Savellos, E. ve Yalçın, Ü. (Ed.). *Supervenience: New Essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 16-59.
- Meixner, U. (2008). "The Reductio of Reductive and Non-reductive Materialism-and a New Start". Antonietti, A., Corradini, A. ve Lowe, J. (Ed.). *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach*. Lexington Books, Plymouth, 143-166.
- Meixner, U. (2017). "Idealism and Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 387-405.
- Menary, R. (2009). "Intentionality and Consciousness". Banks, W. P. (Ed.). *Encyclopedia of Consciousness*. Elsevier/Academic Press, Oxford, 417-429.
- Mendelovici, A. (2018). "Panpsychism's Combination Problem Is a Problem for Everyone". Seager, W. (Ed.). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. <https://philarchive.org/archive/MENPCP> (erişim tarihi: 05.08.2018).
- Metzinger, T. (2006). "Reply to Hobson: Can there be a First-Science of Consciousness?". *Psyche*, 12(4).
- Miller, G. A. (1962). *Psychology: The Science of Mental Life*. Harper & Row, New York.
- Miller, G. A. (2003). "The Cognitive Revolution: A Historical Perspective". *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3): 141-144.
- Milner, D. A. ve Goodale, M. A. (2006). *The Visual Brain in Action (2nd Edition)*. Oxford University Press, New York.

- Mlodinow, L. (2013). *Subliminal: Bilinçdışınız Davranışlarınızı Nasıl Yönetir?* Okuyan Us, İstanbul.
- Molnar, G. (2003). *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford University Press, New York.
- Montero, B. G. (2017). “What Combination Problem?”. Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 215-228.
- Mørch, H. H. (2018). “Is the Integrated Information Theory Compatible with Russelian Panpsychism?”. *Erkenntnis*, 1-21.
- Morris, K. (2017). “The Combination Problem: Subjects and Unity”. *Erkenntnis*, 82(1): 103-120.
- Nagasawa, Y. ve Wager, K. (2017). “Panpsychism and Priority Cosmopsychism”. Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 113-129.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nagel, T. (1995). *Other Minds: Critical Essays (1969-1994)*. Oxford University Press, New York.
- Nagel, T. (2002). *Concealment and Exposure*. Oxford University Press, New York.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, New York.
- Newman, M. (1928). “Mr. Russell’s Causal Theory of Perception”. *Mind*, 5(146): 26-43.
- Nikolinakos, D. D. (2004). “Anosognosia and the Unity of Consciousness”. *Philosophical Studies*, 119(3): 315-342.
- Nixon, G. (2010). “From Panexperientialism to Conscious Experience: The Continuum of Experience”. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1(3): 216-233.
- Noë, A. (2009). *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill and Wang, New York.
- Noordhof, P. (1999). “Micro-Based Properties and the Supervenience Argument: A Response to Kim”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99(1): 109-114.
- Nunn, C. (1996). *Awareness: What It Is, What It Does*. Routledge, London & New York.
- O’Connor, T. (1994). “Emergent Properties”. *American Philosophical Quarterly*, 31(2): 91-104.
- O’Connor, T. ve Wong, H. Y. (2005). “The Metaphysics of Emergence”. *Noûs*, 39(4): 658-678.
- O’Connor, T. ve Churchill, J. R. (2010). “Is Non-reductive Physicalism Viable within a Causal Powers Metaphysic?”. Macdonald, C. ve Macdonald, G. (Ed.). *Emergence in Mind*, Oxford University Press, New York, 43-60.

- Oakeshott, M. (1993). *Experience and Its Modes*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Onur, F. (2016a). "Rorty'nin Metafelsefesi". *Kutadgubilig*, 30(2): 873-893.
- Onur, F. (2016b). "J. R. Searle ve Çin Odası Argümanı". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9(1): 192-216.
- O'Shaughnessey, B. (2000). *Consciousness and the World*. Oxford University Press, New York.
- Owen, A. M., Coleman, M. R., Boly, M., Davis, M. H., Laureys, S. ve Pickard, J. D. (2006). "Detecting Awareness in the Vegetative State". *Science*, 313: 1402.
- Oxford University. (1988). *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, New York.
- Page, S. E. (2011). *Diversity and Complexity*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Papineau, D. ve Selina, H. (2000). *Introducing Consciousness*. Icon Books, Cambridge.
- Papineau, D. (2001). "Rise of Physicalism". Gillett, C. ve Loewer, B. (Ed.). *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge University Press, Cambridge, 3-36.
- Papineau, D. (2002). *Thinking About Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Papineau, D. (2007). "Phenomenal and Perceptual Concepts". Alter, T. ve Walter, S. (Ed.). *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*. Oxford University Press, New York, 111-144.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press, New York.
- Parfit, D. (1987). "Divided Minds and the Nature of Persons". Blackmore, C. ve Greenfield, S. (Ed.). *Mindwaves*. Blackwell Publishing, Oxford, 19-26.
- Parkes, G. (2009). "The Awareness of Rock: East-Asian Understandings and Implications". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 325-340.
- Patterson, S. (2000). "How Cartesian Was Descartes?". Crane, T. ve Patterson, S. (Ed.). *History of the Mind-Body Problem*. Routledge, London & New York, 70-110.
- Perry, J. (2001). *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. MIT Press, Cambridge.
- Perry, R. B. (1935). *Thought and Character of William James*. Little, Brown and Company, New York.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. H. Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Pinker, S. (2007). "The Brain: The Mystery of Consciousness". <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580394,00.html> (erişim tarihi: 17.11.2017).

- Pinto, Y., Neville, D. A., Otten, M., Corballis, P. M., Lamme, V. A. F., de Haan, E. H. F., Foschi, N. ve Fabri, M. (2017). "Split Brain: Divided Perception But Undivided Consciousness". *Brain*, 140(5): 1231-1237.
- Pitt, D. (2004). "The Phenomenology of Cognition or What is it Like to Think That P?". *Philosophy and Phenomenological Research*, 69(1): 1-36.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?". *British Journal of Psychology*, 47(1): 44-50.
- Platchias, D. (2011). *Phenomenal Consciousness: Understanding the Relation between Experience and Neural Processes in the Brain*. Acumen, Durham.
- Platon (2001). *Phaidon*. (Çev. H. R. Atademir ve K. Yetkin), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Pockett, S., Banks, W. P. ve Gallagher, S. (Ed.). (2006). *Does Consciousness Cause Behavior?* MIT Press, Cambridge.
- Pollan, M. (2013). "The Intelligent Plant".
<http://www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant> (erişim tarihi: 25.05.2017).
- Popper, K. (1977). "Some Remarks on Panpsychism and Epiphenomenalism". *Dialectica*, 31(1-2): 177-186.
- Popper, K. ve Eccles, J. C. (1977). *The Self and Its Brain*. Springer International.
- Preston, J. ve Bishop, M. (Ed.). (2002). *Views Into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*. Clarendon Press, Oxford.
- Prinz, J. J. (2012). *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. Oxford University Press, New York.
- Pross, A. (2012). *What Is Life? How Chemistry Becomes Biology*. Oxford University Press, Oxford.
- Putnam, H. (1988). *Representation and Reality*. MIT Press, Cambridge.
- Putnam, H. (1994). "Putnam, Hilary". Guttenplan, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Blackwell Publishing, Oxford, 507-513.
- Quine, W. V. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". *Philosophical Review*, 60(1): 20-43.
- Ramachandran, V. S. (2011). *The Tell-Tale Brain*. W. W. Norton & Company, New York.
- Ravenscroft, I. (2005). *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Oxford University Press, New York.
- Reber, A. S. (1993). *Implicit Learning and Tacit Knowledge: An Essay on the Cognitive Unconscious*. Oxford University Press, New York.
- Reid, C. R., MacDonald, H., Mann, R. P., Marshall, J.A.R., Latty, T. ve Garnier, S. (2016). "Decision-making without a Brain: How an Amoeboid Organism Solves the Two-

- armed Bandit". *J. R. Soc. Interface*, 13: 20160030.
<http://dx.doi.org/10.1098/rsif.2016.0030> (erişim tarihi: 22.05.2018).
- Rescher, N. (2009). "Idealism". Kim, J., Sosa, E., ve Rosenkrantz, G. S. (Ed.). *A Companion to Metaphysics, Second Edition*. Blackwell Publishing, Oxford, 318-320.
- Rescorla, M. (2017). "The Computational Theory of Mind". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/computational-mind/> (erişim tarihi: 11.09.2017).
- Revonsuo, A. (1999). "Binding and the Phenomenal Unity of Consciousness". *Consciousness and Cognition*, 8(2): 173-185.
- Revonsuo, A. (2009). "Binding Problem". Bayne, T., Cleeremans, A. ve Wilken, P. (Ed.). *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford University Press, New York, 101-105.
- Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Psychology Press, Hove & New York.
- Rey, G. (1983). "A Reason for Doubting the Existence of Consciousness". Davidson, R. J., Schwartz, G. E. ve Shapiro, D. (Ed.). *Consciousness and Self-Regulation: Advances in Research and Theory Volume 3*. Springer, New York, 1-39.
- Rey, G. (1997). "A Question about Consciousness". Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 461-482.
- Robinson, D. N. (1995). *An Intellectual History of Psychology*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Robinson, W. (2015). "'Epiphenomenalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epiphenomenalism/> (erişim tarihi: 18.11.2017).
- Roche, M. (2014). "Causal Overdetermination and Kim's Exclusion Argument". *Philosophia*, 42(3): 809-826.
- Roelofs, L. (2014). "Phenomenal Blending and the Palette Problem". *Thought*, 3(1): 59-70.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Rosenberg, G. (2004). *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World*. Oxford University Press, New York.
- Rosenberg, G. (2009). "The Carrier Theory of Causation". Weber, M. ve Weekes, A. (Ed.). *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind*. State University of New York Press, Albany, 273-291.
- Rosenthal, D. M. (1997). "A Theory of Consciousness". Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 729-753.

- Rosenthal, D. M. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford University Press, New York.
- Rovelli, C. (2016). *Reality Is Not What It Seems*. (Çev. S. Carnell ve E. Segre), Penguin, London.
- Rowlands, M. (2001). *The Nature of Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rowlands, M. (2003). *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Acumen, Chesham.
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, MIT Press, Cambridge.
- Royce, J. (1881). ““Mind-stuff” and Reality”. *Mind*, 6(23): 365-377.
- Russell, B. (1927a/1992). *The Analysis of Matter*. Routledge, London.
- Russell, B. (1927b/1951). *An Outline of Philosophy*. George Allen & Unwin, London.
- Russell, B. (1956). *Portraits from Memory and Other Essays*. Simon and Schuster, New York.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind (60th Anniversary Edition)*. Routledge, New York.
- Sartre, J. (1948). *The Psychology of the Imagination*. The Philosophical Library, New York.
- Schacter, D. L. (1987). “Implicit Memory: History and Current Status”. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*. 13: 501-518.
- Schneider, S. (2007). “Daniel Dennett on the Nature of Consciousness”. Velmans, M. ve Schneider, S. (Ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell Publishing, Oxford, 313-324.
- Schopenhauer, A. (1819/1969). *The World as Will and Representation*. (Çev. E. F. J. Payne), Dover Publications, New York.
- Schopenhauer, A. (1889). “On the Will in Nature”. *Two Essays by Arthur Schopenhauer*. George Bell and Sons, London.
- Schopenhauer, A. (1974). *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, Volume Two*. (Çev. E. F. J. Payne), Oxford University Press, Oxford.
- Schultz, D. P. ve Schultz, S. E. (2008). *A History of Modern Psychology*. Thomson Wadsworth, Belmont.
- Schwitzgebel, E. (2011). *Perplexities of Consciousness*. MIT Press, Cambridge.
- Seager, W. (1995). “Consciousness, Information and Panpsychism”. Shear, J. (Ed.). *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge, 269-286.
- Seager, W. (1999). *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*. Routledge, London.
- Seager, W. (2006). “The ‘Intrinsic Nature’ Argument for Panpsychism”. *Journal of Consciousness Studies*. 13(10-11): 129-145.

- Seager, W. (2009). "Panpsychism". McLaughlin, B., Beckermann, A. ve Walter, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University Press, New York, 206-219.
- Seager, W. (2010). "Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion". *Mind & Matter*, 8(2): 167-184.
- Seager, W. (2012). *Natural Fabrications: Science, Emergence and Consciousness*. Springer, Heidelberg.
- Seager, W. (2017). "Panpsychist Infusion". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 229-248.
- Searle, J. R. (1980). "Minds, Brains, and Programs". *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3): 417-457.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge.
- Searle, J. R. (1994). "Animal Minds". *Midwest Studies in Philosophy*, 19: 206-219.
- Searle, J. R. (1997). *The Mystery of Consciousness*, NYREV, New York.
- Searle, J. R. (1998). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. Basic Books, New York.
- Searle, J. R. (2002). "Why I Am Not a Property Dualist". *Journal of Consciousness Studies*, 9(12): 57-64.
- Searle, J. R. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Seth, A. (2009). "Functions of Consciousness". Banks, W. P. (Ed.). *Encyclopedia of Consciousness*. Elsevier/Academic Press, Oxford, 279-293.
- Sevush, S. (2006). "Single-Neuron Theory of Consciousness". *Journal of Theoretical Biology*, 238(3): 704-725.
- Sevush, S. (2016). *The Single-Neuron Theory: Closing in on the Neural Correlate of Consciousness*. Palgrave Macmillan.
- Shagrir, O. (2005). "The Rise and Fall of Computational Functionalism". Ben-Menahem, Y. (Ed.). *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, Cambridge, 220-250.
- Shani, I. (2010). "Mind Stuffed with Red Herrings: Why William James' Critique of the Mind-Stuff Theory Does not Substantiate a Combination Problem for Panpsychism?" *Acta Anal*, 25: 413-434.
- Shani, I. (2015). "Cosmopsychism: A Holistic Approach to the Metaphysics of Experience". *Philosophical Papers*, 44(3): 389-437.
- Shapiro, L. (1999). "Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy". *British Journal for the History of Philosophy*, 7(3): 503-520.
- Sharpe, R. A. (1989). "Dennett's Journey Toward Panpsychism". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 32(2): 233-240.

- Sharples, R. W. (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge, London & New York.
- Shaviro, S. (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Shear, J. (Ed.). (1995). *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, Cambridge.
- Shoemaker, S. (2007). *Physical Realization*. Oxford University Press, New York.
- Sider, T. (2003). "What's So Bad About Overdetermination?". *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3): 719-726.
- Silberstein, M. (2006). "In Defence of Ontological Emergence and Mental Causation". Clayton, P. ve Davies, P. (Ed.). *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, New York, 203-226.
- Simons, D. J. ve Chabris, C. F. (1999). "Gorillas in Our Midst: Sustained Inattentional Blindness or Dynamic Events". *Perception*, 28: 1059-1074.
- Skirry, J. (2008). *Descartes: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London & New York.
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. MIT Press, Cambridge.
- Skrbina, D. (2009a). "Introduction". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, xi-xiv.
- Skrbina, D. (2009b). "Minds, Objects, and Relations: Toward a Dual-Aspect Ontology". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 361-382.
- Skrbina, D. (2011). "Mind Space: Toward a Solution to the Combination Problem". Blamauer, M. (Ed.). *The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism*. Ontos Verlag, Frankfurt, 117-129.
- Sloman, A. (1991). "Developing Concepts of Consciousness". *Behavioural and Brain Sciences*, 14(4): 694-695.
- Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and Brain Processes". *Philosophical Review*, 68(2): 141-156.
- Smith, A. M. ve Messier, C. (2014). "Voluntary Out-of-body Experience: An fMRI Study". <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00070/full> (erişim tarihi: 04.12.2017).
- Smith, A. P. (2008). *The Dimensions of Experience: A Natural History of Consciousness*. Xlibris Corporation, Bloomington.
- Smith, P. ve Jones, O. R. (1986). *The Philosophy of Mind: An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Solomon, R. C. (2007). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford University Press, New York.
- Spät, P. (2009). "Panpsychism, the Big-Bang Argument, and the Dignity of Life". Skrbina, D. (Ed.). *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 159-176.
- Spinoza, B. (1677/2002). "Ethics". *Spinoza: Complete Works*. Morgan, M. L. (Ed.). (Çev. S. Shirley), Hackett Publishing, Indianapolis.
- Stalnaker, R. (1996). "Varieties of Supervenience". *Noûs*, 30(10): 221-241.
- Stich, S. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT Press, Cambridge.
- Stoljar, D. (2006). *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. Oxford University Press, New York.
- Stoljar, D. (2010). *Physicalism*. Routledge, New York.
- Strawson, G. (2006). "Panpsychism? Reply to Commentators with a Celebration of Descartes". Freeman, A. (Ed.). *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Imprint Academic, Charlottesville, 184-286.
- Strawson, G. (2008). *Real Materialism and Other Essays*. Oxford University Press, New York.
- Strawson, G. (2009). *Selves*. Oxford University Press, New York.
- Strawson, G. (2017). "Mind and Being: The Primacy of Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 75-112.
- Stubenberg, L. (1998). *Consciousness and Qualia*. John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia.
- Stubenberg, L. (2015). "Russell, Russelian Monism, and Panpsychism". Alter T. ve Nagasawa, Y. (Ed.). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. Oxford University Press, New York, 58-90.
- Stubenberg, L. (2016). "Neutral Monism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/neutral-monism/> (erişim tarihi: 04.04.2018).
- Stubenberg, L. (2017). "Neutral Monism and Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 349-368.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford University Press, New York.

- Tagliazucchi, E., Chialvo, D. R., Siniatchkin, M., Amico, E., Brichant, J., Bonhomme, V., Noirhomme, Q., Laufs, H. ve Laureys, S. (2016). "Large-scale Signatures of Unconsciousness are Consistent with a Departure from Critical Dynamics". <http://rsif.royalsocietypublishing.org/content/13/114/20151027> (erişim tarihi: 20.10.2017).
- Taliaferro, C. (2017). "Dualism and Panpsychism". Brüntrup, G. ve Jaskolla, L. (Ed.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, New York, 369-386.
- Tegmark, M. (2014). *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. Alfred A. Knopf, New York.
- Thau, M. (2002). *Consciousness and Cognition*. Oxford University Press, New York.
- Theise, N. ve Kafatos, M. (2013). "Sentience Everywhere: Complexity Theory, Panpsychism & the Role of Sentience in Self-Organization of the Universe". *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 4(4): 378-390.
- Theise, N. ve Kafatos, M. (2016). "Fundamental Awareness: A Framework for Integrating Science, Philosophy and Metaphysics". *Communicative & Integrative Biology*, 9 (3), e1155010, doi: [10.1080/19420889.2016.1155010](https://doi.org/10.1080/19420889.2016.1155010) (erişim tarihi: 30.06.2018).
- Thompson, E. ve Varela, F. J. (2001). "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences*, 5(10): 418-425.
- Thompson, E. (2015). *Waking, Dreaming, Being*. Columbia University Press, New York.
- Thurschwell, P. (2000). *Sigmund Freud*. Routledge, London & New York.
- Titchener, E. B. (1896). *An Outline of Psychology*. Macmillan, New York.
- Tononi, G. (2008). "Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto". *Biological Bulletin*, 215: 216-242.
- Tononi, G. (2012). *Phi: A Voyage from the Brain to the Soul*. Pantheon Books, New York.
- Tononi, G. ve Koch, C. (2015). "Consciousness: Here, There and Everywhere?". *Phil. Trans. R. Soc. B*. 370(1668).
- Trewavas, A. ve Baluska, F. (2011). "The Ubiquity of Consciousness". *EMBO Reports*, 12(12): 1221-1225.
- Trewavas, A. (2014). *Plant Behavior and Intelligence*. Oxford University Press, Oxford.
- Tsuchiya, N. ve Koch, C. (2016). "The Relationship Between Consciousness and Top-Down Attention". Laureys, S., Gosseries, O. ve Tononi, G. (Ed.). *The Neurology of Consciousness (2nd Edition)*. Elsevier, San Diego, London & Waltham, 71-91.
- Tura, S. M. (2018). *Zor Problem: Bilinç*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 59(236): 433-460.

- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press, Cambridge.
- Tye, M. (2000). *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press, Cambridge.
- Tye, M. (2003a). *Consciousness and Persons: Unity and Identity*. MIT Press, Cambridge.
- Tye, M. (2003b). "Blurry Images, Double Vision, and Other Oddities: New Problems for Representationalism?". Smith, Q. ve Jokic, A. (Ed.). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford University Press, New York, 7-32.
- Tye, M. (2016). "Qualia". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qualia/> (erişim tarihi: 13.09.2017).
- Tye, M. (2017). *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?* Oxford University Press, New York.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture Vol. I*. Bradbury, Evans, and Co., London.
- Van Cleve, J. (1990). "Mind-Dust or Magic? Panpsychism Versus Emergence". *Philosophical Perspectives*, 4: 215-226.
- Van Duijn, M., Keijzer, F. ve Franken, D. (2006). "Principal of Minimal Cognition: Casting Cognition as Sensorimotor Coordination". *Adaptive Behaviour*, 14(2): 157-170.
- Van Gulick, R. (1992). "Three Bad Arguments for Intentional Property Epiphenomenalism". *Erkenntnis*, 36(3): 311-331.
- Van Gulick, R. (1997). "Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos? Part I: Phenomenal Knowledge and Explanatory Gaps". Block, N., Flanagan, O. ve Güzeldere, G. (Ed.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 559-566.
- Van Gulick, R. (2001). "Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind-Body Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 9(10): 1-34.
- Van Gulick, R. (2016). "Consciousness". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (Ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consciousness/> (erişim tarihi: 21.03.2017).
- Vandenbroucke, A. R. E., Sligte, I. G., Fahrenfort, J. J., Ambroziak, K. B. ve Lamme, V. A. F. (2012). "Non-Attended Representations are Perceptual Rather than Unconscious in Nature". *PLoS ONE*, 7 (11): e50042. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0050042> (erişim tarihi: 30.08.2018).
- Varela, F. ve Shear, J. (Ed.). (1999). *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Imprint Academic, Bowling Gren.
- Velmans, M. (1996). "What and Where Are Conscious Experiences". Velmans, M. (Ed.). *The Science of Consciousness*, 181-196.

- Velmans, M. (2009a). *Understanding Consciousness*. Routledge, London & New York.
- Velmans, M. (2009b). "The Evolution of Consciousness". Weber, M. ve Weekes, A. (Ed.). *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind*. State University of New York Press, Albany, 261-272.
- Waddington, C. H. (1961). *The Nature of Life*. George Allen & Unwin Ltd., London.
- Walter, S. (2008). "The Supervenience Argument, Overdetermination, and Causal Drainage: Assessing Kim's Master Argument". *Philosophical Psychology*, 21(5): 673-696.
- Watson, J. B. (1913). "Psychology as the Behaviorist Views It". *Psychological Review*, 20(2): 158-177.
- Watson, J. B. (1925). *Behaviorism*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, London.
- Weekes, A. (2009). "Consciousness and Causation in Whitehead's Phenomenology of Becoming". Weber, M. ve Weekes, A. (Ed.). *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind*. State University of New York Press, Albany, 407-461.
- Weisberg, J. (2014). *Consciousness*. Polity Press, Cambridge.
- Weiskrantz, L., Sanders, M. D., Warrington, E. K. ve Marshall, J. (1974). "Blindsight: Vision in a Field Defect". *Lancet*, 303: 707-708.
- Weiskrantz, L. (1986). *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford University Press, New York.
- Weiskrantz, L. (1997). *Consciousness Lost and Found: A Neuropsychological Exploration*. Oxford University Press, New York.
- Westphal, J. (2016). *The Mind-Body Problem*. MIT Press, Cambridge.
- Whitehead, A. N. (1920/2015). *The Concept of Nature (Cambridge Philosophy Classics Edition)*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. The Macmillan Company, New York.
- Whitehead, A. N. (1929/1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. The Free Press, New York.
- Whitehead, A. N. (1938/1968). *Modes of Thought*. The Free Press, New York.
- Whitworth, B. ve Ryu, H. (2009). "A Comparison of Human and Computer Information Processing". Pagani, M. (Ed.). *Encyclopedia of Multimedia Technology and Networking (Second Edition)*. Information Science Reference, Hershey & New York, 230-239.
- Whyte, L. L. (1960). *The Unconscious before Freud*. Basic Books, New York.
- <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39076005317313;view=1up;seq=1> (erişim tarihi: 19.08.2017).

- Wilkes, K. V. (1988). “_____, Yishi, Duh, Um, and Consciousness”. Marcel, A. J. ve Bisiach, E. *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford University Press, New York, 16-41.
- Wilson, T. D. (2002). *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Harvard University Press, Cambridge.
- Windt, J., Nielsen, T. ve Thompson, E. (2016). “Does Consciousness Disappear in Dreamless Sleep?”. *Trends in Cognitive Sciences*, 20(12): 871-882.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford.
- Wohlleben, P. (2016). *The Hidden Life of Trees: What They Feel, How They Communicate*. (Çev. J. Billinghamurst), Greystone Books, Vancouver/Berkeley.
- Won, C. (2014). “Overdetermination, Counterfactuals, and Mental Causation”. *Philosophical Review*, 123(2): 205-229.
- Worrall, J. (1989). “Structural Realism: The Best of Both Worlds?”. *Dialectica*, 43(1-2): 99-124.
- Wright, G. H. V. (1998). *In the Shadow of Descartes: Essays in Philosophy of Mind*. Springer Science+Business Media, Dordrecht.
- Wynn, K. (1992). “Addition and Subtraction by Human Infants”. *Nature*, 358: 749-750.
- Yablo, S. (1992). “Mental Causation”. *The Philosophical Review*, 101(2): 245-280.
- Zahavi, D. ve Gallagher, S. (2012). *The Phenomenological Mind*. Routledge, London & New York.
- Zeman, A. (2004). *Bilinç Kullanım Kılavuzu*. (Çev. G. Koca), Metis Yayıncılık, İstanbul.

İnternet Kaynakları

- <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (erişim tarihi: 25.05.2017).
- https://www.youtube.com/watch?v=GY_uMH8Xpy0&t=88s (erişim tarihi: 16.11.2017).
- <https://www.youtube.com/watch?v=gSTNxS96fRg> (erişim tarihi: 12.05.2018).
- <https://www.youtube.com/watch?v=y44rQdiixuw> (erişim tarihi: 12.05.2018).
- https://www.ted.com/talks/frans_de_waal_do_animals_have_morals?language=tr (erişim tarihi: 21.05.2018).
- https://www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other (erişim tarihi: 24.05.2018).
- <http://www.cam.ac.uk/research/news/scientists-create-artificial-mouse-embryo-from-stem-cells-for-first-time> (erişim tarihi: 27.05.2018).

<https://www.nytimes.com/video/magazine/100000000814707/two-united-as-one.html>

(erişim tarihi: 15.08.2018).

<https://www.sciencedaily.com/releases/2003/04/030428082503.htm> (erişim tarihi:

24.08.2018).

<http://www.research.ufl.edu/publications/explore/v10n1/extract2.html> (erişim tarihi:

24.08.2018).



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Ferhat ONUR
Doğum Yeri / Tarihi	Malatya / 30.03.1982
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Malatya Lisesi
Lisans Diploması	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenliği, 2007
Yüksek Lisans Diploması	İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, 2013
Tez Konusu	M. İkbâl’in Süreç Felsefesi
Yabancı Dil	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<u>Hakemli ve Indexli Dergilerde Yayımlanan Özgün Makaleler ve Çeviriler</u> Onur, F. (2016). “Horkheimer’da Akıl”. <i>Kilikya Felsefe Dergisi</i>, (1): 74-89. Onur, F. (2016). “J. R. Searle ve Çin Odası Argümanı”. <i>ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar</i>, 9(1): 192-2166. Onur, F. (2016). “Rorty’nin Metafelsefesi”. <i>Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları</i>, 30(2): 873-93. Onur, F. (2016). “Sorgulanmamış Hayat Yaşanmaya Değer mi?”. <i>Beytulhikme</i>, 6(1): 307-22. Onur, F. (2017). “Hume ile Hesaplaşma: Philo, Tasarım Argümanına Karşı”. <i>Posseible</i>, 6(11): 8-20. Rorty, R. (1999). “Trosky ve Vahşi Orkideler”. (Çev. F. Onur), <i>ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar</i>, 9(2): 101-12.	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	(2008 – 2011) Derinboğaz İlköğretim Okulu, Akçadağ/MALATYA (2011 – Devam) Hanımın Çiftliği 100.Yıl Atatürk Ortaokulu Battalgazi/MALATYA
E-Posta	ferhatonur1982@gmail.com

