



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

ZİHİN FELSEFESİNDE QUALIA PROBLEMİ: ANTI-İNDİRGEMECİ BİR ANALİZ

Ahmet Kadir USLU

Doktora Tezi

Ankara, 2023

ZİHİN FELSEFESİNDE QUALIA PROBLEMİ: ANTI-İNDİRGEMECİ BİR ANALİZ

Ahmet Kadir USLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı


Doktora Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY


Ahmet Kadir USLU tarafından hazırlanan "Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz" başlıklı bu çalışma, 13/06/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.


Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan ve Danışman)


Prof. Dr. Mehmet Hilmi Demir


Prof. Dr. Aziz Kurtuluş Dinçer


Doç. Dr. Aziz Fevzi Zambak


Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Ünlü

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- o Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

13/06/2023

Ahmet Kadir USLU

¹"*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarılan veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarda yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararları verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Ahmet Kadir USLU

TEŞEKKÜR

Öncelikle sahip olduğu bilgi ve tecrübesinin yanı sıra her zaman pozitif ve çözüm odaklı yaklaşımıyla bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük katkısı olan sayın hocam Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ ve değerli görüşleriyle tezime önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Mehmet Hilmi DEMİR başta olmak üzere jürideki tüm hocalarıma çok teşekkür ederim.

Doktora süreci boyunca beni motive etmeye çalışan ve her zaman desteğini yanımda hissettiğim sevgili eşim Merve GÜMRÜKÇÜ USLU'ya ve bu noktaya gelmemde büyük payları olan kıymetli anneme, babama ve ağabeyime minnetlerimi sunarım.

Bana karşılıksız sevginin en saf halini öğreten ve varlığıyla hep huzur veren biricik kedim Sophie'nin tez yazma sürecinde sağladığı psikolojik desteği de göz ardı edemem.

Son olarak çalışmamla ilgili önemli kaynaklara ulaşmamda büyük yardımları dokunan sevgili Michiko ve Taner SABANCI çiftine ve hiçbir zaman desteğini esirgemeyen dostlarıma teşekkürlerimi iletiyorum.

ÖZET

USLU, Ahmet Kadir. *Zihin Felsefesinde Qualia Problemi: Anti-İndirgemeci Bir Analiz*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Zihin felsefesinde bilincin zor problemi olarak da bilinen *qualia* problemi kısaca, bilincin fenomenal yönlerinin fiziksel yapıdaki beynin işlevsel yapısıyla nasıl ilişkilendirileceğinin belirsiz olması sorunudur. Şimdiye kadar bu soruna yönelik olarak başta materyalist ve düalist teoriler olmak üzere pek çok teorik yaklaşım geliştirilmiştir. Bunların büyük bir bölümünü oluşturan indirgemeci yaklaşımlar, genel olarak bilinci beyne ve beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlere indirgemeye çalışmışlardır. Ancak doğası gereği öznel olan bilinçli durumları bilimin nesnel yöntemleriyle açıklamaya çalışmak şimdiye kadar olumlu bir sonuç vermemiştir.

Diğer yandan zihinsel olanla fiziksel olanı ontolojik olarak iki ayrı alana hapseden düalist teoriler ise bu ikisinin nasıl etkileşime girdiği konusunda mantıklı bir açıklama sunamamışlardır. Bu nedenle son zamanlarda panpsişist teorilere yönelimde bir artış meydana gelmiştir.

Kabaca bilinçli fenomenlerin temelini mikrofiziksel yapıların içerisine yerleştirmeye çalışan panpsişizme göre bilinç sonradan ortaya çıkan bir olgu değil, evrene içkin bir şeydir. Bu sayede panpsişizm, materyalist teorilerin karşılaştığı radikal ortaya çıkış sorunundan ve düalizmin karşılaştığı etkileşim sorunundan kurtulmayı başarmıştır. Bununla birlikte kombinasyon problemi olarak bilinen, mikrofiziksel yapılardaki bilinçli fenomenlerin nasıl oluyor da birleşerek insani türden bilinçli deneyimleri ortaya çıkardığı sorunu panpsişizme önemli bir tehdit oluşturmaktadır. Atomistik panpsişizme alternatif olarak ortaya çıkan ve bilincin temelini kozmosa atfeden kozmopsişizm ise bu sorunun üstesinden gelmektedir. Öte yandan kozmopsişizm, kombinasyon probleminin tersi olan türetme problemiyle karşı karşıyadır. Ancak bize göre bu sorun kozmosun bir deneyim öznesi olduğu kabulünden

vazgeçilerek aşılabilir. Dolayısıyla kozmopsişizm, panpsişizme kıyasla teorik avantajlara sahip olduğundan iyi bir alternatif bilinç teorisi olarak ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Qualia, Bilinç, Zihin Felsefesi, Fizikalizm, Panpsişizm, Kozmopsişizm.

ABSTRACT

USLU, Ahmet Kadir. *The Problem of Qualia in the Philosophy of Mind: An Anti-Reductionist Analysis.*, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2023.

The problem of qualia, also called the hard problem of consciousness in philosophy of mind, is, in short, the problem of uncertainty about how to relate the phenomenal aspects of consciousness to the functional structure of the physical brain. To date, many theoretical approaches to this problem have been developed, most notably materialist and dualist theories. Reductionist approaches, which make up a large part of these theories, have generally attempted to reduce consciousness to the brain and the physical processes that occur there. However, attempts to explain states of consciousness, which are subjective in nature, using the objective methods of science have not yet yielded positive results.

On the other hand, dualistic theories that divide the mental and the physical into two ontologically separate spheres have not provided a logical explanation for the interplay of these two realms. For this reason, there has recently been an increasing tendency toward panpsychistic theories.

According to panpsychism, which attempts to locate the basis of conscious phenomena in microphysical structures, consciousness is not an emergent phenomenon but something inherent in the universe. In this way, panpsychism succeeded in overcoming the radical emergence problem of materialist theories and the interaction problem of dualism. However, the problem of how conscious phenomena combine in microphysical structures to produce conscious experiences of a human kind, the so-called combination problem, poses a significant threat to panpsychism. Cosmopsychism, which arose as an alternative to atomistic panpsychism and traces the basis of consciousness to the cosmos, overcomes this problem. On the other hand, cosmopsychism faces the problem of derivation, which is the opposite of the problem of combination. In our view, however, this problem can be overcome by abandoning the assumption that the cosmos is a subject of experience. Therefore,

cosmopsychism offers itself as an alternative theory of consciousness, since it has theoretical advantages over panpsychism.

Keywords

Qualia, Consciousness, Philosophy of Mind, Physicalism, Panpsychism, Cosmopsychism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: QUALIA PROBLEMİNİN FELSEFİ TEMELLERİ	6
1.1. BİLİNÇ PROBLEMİ VE QUALIA.....	6
1.1.1. Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi.....	6
1.1.2. Bilincin Kolay Problemleri.....	7
1.1.3. Bilincin Zor Problemi.....	8
1.1.4. İzah Gediği	10
1.1.5. Qualia Kavramının Felsefi Kökeni.....	11
1.1.6. Qualia'nın Günümüzdeki Dört Farklı Anlamı	13
1.1.7. Qualia Problemi.....	14
1.2. ZİHİN FELSEFESİ TARİHİNDEKİ KLASİK YAKLAŞIMLAR	15
1.2.1. Düalizm	15
1.2.2. Materyalizm.....	17
1.2.3. İdealizm	19
2. BÖLÜM: İNDİRGEMECİ BİLİNÇ TEORİLERİ.....	21
2.1. DAVRANIŞÇILIK.....	21
2.2. ÖZDEŞLİK KURAMI (İNDİRGEMECİ MADDECİLİK)	28
2.3. ELEYİCİ MATERYALİZM (ELEYİCİLİK)	36
2.4. İŞLEVSELÇİLİK (FONKSİYONALİZM).....	44
2.5. DANIEL DENNETT VE ÇOKLU TASLAKLAR KURAMI (HETEROFENOMENOLOJİ).....	54
3. BÖLÜM: ANTI-İNDİRGEMECİ BİLİNÇ YAKLAŞIMLARI	61

3.1. BİYOLOJİK NATÜRALİZM.....	61
3.2. THOMAS NAGEL: YARASA OLMAK NASIL BİR ŞEYDİR?	69
3.3. BİLGİ ARGÜMANI.....	74
3.4. DÜŞÜNÜLEBİLİRLİK ARGÜMANI.....	78
4. BÖLÜM: QUALIA PROBLEMİNE ALTERNATİF BİR PANPSİŞİZM ÖNERİSİ: KOZMOPSİŞİZM	82
4.1. DÜŞÜNCE TARİHİNDE PANPSİŞİZM	82
4.2. GÜNÜMÜZDE PANPSİŞİZM	85
4.3. PANPROTOPSİŞİZM.....	86
4.4. GALEN STRAWSON: GERÇEKÇİ MONİZM	88
4.5. RUSSELLCI MONİZM	91
4.5.1. Russellci Panpsişizm ve Panprotopsişizm	94
4.6. KOMBİNASYON PROBLEMİ	97
4.6.1. Özne Kombinasyonu Problemi	99
4.6.2. Nitelik Kombinasyonu Problemi	104
4.6.3. Yapı Kombinasyonu Problemi.....	105
4.7. TÜMNİTELİKÇİLİK	106
4.8. ÖNCELİK MONİZMİ	110
4.9. KOZMOPSİŞİZM	112
4.10. ALTERNATİF BİR KOZMOPSİŞİZM MODELİ	142
4.11. KOZMOPSİŞİZME YÖNELİK DİĞER OLASI İTİRAZLAR	150
SONUÇ.....	153
KAYNAKÇA	157
EK 1. DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	168
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU.....	169

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.	113
Şekil 2.	123
Şekil 3.	124
Şekil 4.	124
Şekil 5.	131

GİRİŞ

Filozofların ve bilim insanlarının birçoğu, bilincin oldukça gizemli bir olgu olduğu konusunda hemfikirdir. Bu olgu aynı zamanda evreni ve dünyayı algılayabilmemizin yegâne sebebi olması açısından varlığımızın en değerli unsurudur. Her birimiz bilinçli varlıklar olduğumuzu düşünürüz ve etrafımızdaki insanların da bilinçli olduğundan en ufak bir şüphe duymayız. Peki bilinç attettiğimiz varlıklar nerede son bulurlar? Kediler bilinçli midir? Solucanlar? Deniz kestaneleri? Algler? Kuarklar? Kayalar? Neticede evrendeki tüm fiziksel varlıkların aynı maddelerden oluşmuş olduğu gerçeğini göz önünde bulundurursak, bu durumda bizi bilinçsiz olduğunu düşündüğümüz varlıklardan ayrıcalıklı kılan şey nedir? Kafatasımızın içinde gerçekleştiğine inanılan ve her sabah uyandığımızda dünyaya kendi pencereğimizden bakmamızı sağlayan bu inanılmaz doğa olayının sebebi nedir? Bilinç beyinsel süreçlerden ibaret bir şey midir yoksa fiziksel yapıdaki bu süreçlere ilave bir şey midir? Eğer evrimsel sürecin geçici birer ürünü olan biz insanlarda ortaya çıkan bu bilinçli durumları fiziksel olarak açıklayamıyorsak, bilinç evrene içkin bir şey olabilir mi? Görüldüğü üzere bu sorular böyle uzar gider. İşte bilinç, bu ve bunun gibi binlerce sorunun daha sorulabilmesine neden olan bir gizem unsurunu içinde barındırmaktadır. Doğal olarak bu gizemli olgu, uzun yıllardan beri insanoğlunun merakını cebzetmiştir. Bu nedenle de felsefe tarihinin en köklü ve en tartışmalı konularından birisi bilinç problemi ya da klasik tabiriyle zihin-beden problemidir.

İlk olarak Platon'un *Phaidon* diyalogunda ele aldığını söyleyebileceğimiz bu sorun, modern bilimin gelişmesiyle birlikte epey bir kılık değiştirmiş olsa da günümüzde özellikle Anglosakson felsefesinde hararetli bir biçimde tartışılmaya devam etmektedir. Peki kabaca zihin-beden problemi nedir? Genel olarak her insanın bir beden ve bir zihinden meydana geldiği kabul edilir. Beden dediğimiz şey somuttur ve diğer herkesin erişimine açıktır; başka bir deyişle sağlıklı olan her insan benim bedenim (dış görünüşüm) hakkında bir bilgiye sahip olabilir. Zihin ise bedenin aksine soyut bir yapıda olup, aynı zamanda öznel bir niteliğe sahiptir. Örneğin şu an benim zihnimden geçenler yalnızca benim erişimime açık olup, diğer

insanların bu konuda en ufak bir fikirleri yoktur. Ancak benim hareketlerim ve söylemlerim sayesinde bu konuda tahmin yürütebilirler. Problemi ilginç ve zorlu kılan da zihnin bu özelliğidir. Peki bedenimizle ya da modern tabiriyle söylersek beynimizle zihin dediğimiz şey arasında nasıl bir ilişki vardır? İşte bu soru, zihin-beden probleminin temelini oluşturan, felsefe tarihindeki en ilgi çekici sorulardan bir tanesidir.

Bu sorunun yanı sıra, diğer zihinler problemi de felsefecilerin yüzleşmek zorunda kaldığı bir diğer problem olarak göze çarpmaktadır. Buna göre diğer zihinleri bilmemiz mümkün müdür? Günümüzde diğer varlıkların zihinlerini ancak dolaylı yollardan bilebiliyoruz, onları doğrudan algılamamız, ya da ölçmemiz pek olası gözüküyor. Dolayısıyla diğer bilinçli olarak tanımladığımız varlıkların öznel deneyimlerine bilimsel (nesnel) olarak bir erişimimiz varmış gibi görünmüyor. İşte zihin problemini bu kadar çetrefilli hale getiren de onun bilimin erişimi dışında kalan bu özelliğidir.

Bilincin bu öznel yönü onu diğer tüm olgulardan ayıran bir özelliktir. Bakıldığında yaşadığımız tüm bilinçli deneyimler yalnızca birinci şahsın erişimine açık olup, üçüncü şahıslara kapalıdır. Bu bağlamda bilinçli deneyimlerin aktarılamaz oluşuna vurgu yapan bu problem zihin felsefesinde *qualia* problemi olarak adlandırılmaktadır. Yaşadığımız tüm acılar, üzüntüler, hazlar, düşünceler vb... *qualia*'ya örnek olarak gösterilebilir. İşte bu gibi bilinçli deneyimleri fiziksel olan dünyanın neresinde konumlandıracağımız sorusu bu problemi oldukça önemli kılmaktadır. Bu doğrultuda çalışmamızın ilk bölümü, genel olarak bilincin bu zorlu problemine ve onu diğer problemlerden ayıran özelliğin ne olduğuna odaklanacaktır. Problemi anlamak açısından önemli olduğu için *qualia* teriminin geçmişten günümüze olan yolculuğu ve günümüzde hangi anlamlarda kullanıldığı da bu bölümde ele alınacak bir diğer unsurdur. Son olarak görüşlerimizi hangi çerçeveye yerleştirebileceğimizi görebilmek adına zihin felsefesindeki üç ana akım olan düalizm, materyalizm ve idealizm akımlarına kısaca değinilecektir.

Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde zihin felsefesine materyalist düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bilinç, tamamen duyarsız maddeden ve onun işlevsel koşullarından türetilen tuhaf bir fenomen olarak düşünülmüştür. Günümüzde ise hala zihin ya da bilinç problemi konusunda en popüler yaklaşımlar genellikle materyalist teorilerden oluşmaktadır. Diğer bir deyişle bu konudaki yaygın kanı, bilincin fiziksel olana indirgenebileceği şeklindedir. Bu nedenle genel olarak bilim insanları, daha spesifik olarak nörobilimciler bilinci beyinden ayrı bir şey olarak düşünme fikrine pek sıcak bakmazlar. Bu nedenle bilincin fizikselin ötesinde bir mahiyeti olmadığını gösterme çabaları tüm hızıyla devam etmektedir. Fakat bugüne kadar bu konuda bir başarı sağlandığı pek söylenemez. İndirgemeci bilinç teorilerinin en önemlilerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *İşlevselcilik, Eleyici Materyalizm, Özdeşlik Kuramı, Felsefi Davranışçılık, Çoklu Taslaklar Kuramı* vs... Bu teorilerin her birinin ortak noktası bilincin fiziksel bir açıklamasının mümkün olabileceği şeklindedir. Bu bağlamda çalışmamızın ikinci bölümünde bahsi geçen teorilerin her biri detaylı olarak ele alınacak ve bilincin zorlu problemine karşı sundukları çözüm önerileri tartışılarak her birinin güçlü ve zayıf yanları gösterilmeye çalışılacaktır.

Öte yandan felsefenin doğası gereği, her problemde olduğu gibi bilinç konusunda da birbirinden oldukça farklı görüşler mevcuttur. Dolayısıyla bilinci evrenin neresinde konumlandıracağımız konusunda indirgemeci teorilerin yanı sıra indirgemeci olmayan teorilerden de bahsetmek mümkündür. Az önce bahsettiğimiz *qualia* problemi, indirgemeci olmayan teorilerin ortaya çıkmasındaki en büyük etkidir. Anti-indirgemeci teorilere göre indirgemeci (fizikalist) teoriler, zihinsel olayların öznel ve niteliksel yönünü göz ardı etmektedirler. Bu nedenle fizikalist teorilerin bu eksikliğini göstermek adına zihin felsefesinde birçok düşünce deneyi oluşturulmuştur. Bu doğrultuda üçüncü bölümdeki amacımız, bilincin fiziksel açıklamasının mümkün olmadığını göstermek adına oluşturulmuş düşünce deneylerini içeren en güçlü anti-indirgemeci bilinç teorilerini tartışarak bilinç problemine karşı pencereden bakabilmeyi sağlamaktır.

Her çalışmada olduğu gibi elbette bu çalışmanın da köken aldığı bir hipotez ya da hipotezler bütünü mevcuttur. Bizim burada köken olarak alacağımız en temel hipotez, bilincin tamamen

beyne indirgenmesinin mümkün olmadığı görüşüdür. Her ne kadar günümüzde nörobilimciler ve bazı felsefeciler bilinci beyne indirgemeye, hatta bu ikisini özdeş tutmaya çalışsa da metafiziksel olarak bu pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada savunacağımız görüş, anti-indirgemeci kategoriye giren bir bilinç yaklaşımı olacaktır. Tabii indirgemeci olmayan yaklaşımların da farklı türleri bulunmaktadır. Örneğin, bazıları bu indirgenemezliğin sebebi olarak bilincin ve beynin tözsel olarak birbirlerinden farklı olmasını öne sürerken (töz düalizmi); diğer bir kesim ise bu ikisinin tözsel olarak değil, yalnızca niteliksel olarak farklı olduklarını (nitelik düalizmi), bu nedenle de birbirlerine indirgenmelerinin mümkün olmadığını savunur. Nitelik düalizmine göre, bilinç ve beyin birbirlerinden tözsel olarak değil, yalnızca niteliksel olarak farklıdır. Bilincin tamamen fiziksel süreçlerle açıklanamamasının sebebi de buna göre aralarındaki bu niteliksel farktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla nitelik düalizmi, her ne kadar isminde düalizm kelimesi geçse de töz düalizmi gibi düşünülmemelidir. Yani töz düalizminde olduğu gibi, zihin ve beden birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı töz olarak düşünülmez. Fakat nitelik düalizmi dediğimiz bu görüşün de kendi içerisinde birçok türü bulunmaktadır. Örneğin biyolojik doğalcılık ve belirimci materyalizm bu görüşlerden ikisidir. Bizim bu çalışmada savunacağımız kuram ise, her ne kadar kökleri eski olsa da çağdaş zihin felsefesinde yeni bir görüş diyebileceğimiz, bilinci maddenin içerisine yerleştirmeye çalışan panpsişizmin bütüncül bir versiyonu olan kozmopsişizm görüşü olacaktır. Buna göre klasik panpsişizm bilinci aşağıdan yukarıya doğru temellendirirken, kozmopsişizm ise yukarıdan aşağıya doğru temellendirmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın son bölümü, genel olarak panpsişizmi ve panpsişizmi içeren görüşlerin bilinci nerede konumlandığını ele alacaktır. Ardından panpsişizmin en yaygın versiyonu olan atomistik panpsişizmin karşılaştığı önemli sorunlar ele alınarak, kozmopsişizmin bu sorunların birçoğunun üstesinden geldiği öne sürülecektir. Dolayısıyla varacağımız sonuç, panpsişizme göre teorik avantajları olduğunu düşündüğümüz kozmopsişizmin alternatif bir bilinç teorisi olarak ciddiye alınması gerektiği yönünde olacaktır.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki, kozmopsişizm gibi çarpıcı bir görüşü savunmak için gerekli olan motivasyonumuzun oluşmasında yıllar önce karşılaştığımız Stanislaw Lem'in

Solaris isimli olağanüstü bilim kurgu romanının ve Tarkovski'nin bu romanı sinemaya uyarlamış olmasının etkisi büyüktür. Özetle bilinçli bir organizma gibi davranan bir gezegeni içeren bu roman, bizi bilincin yalnızca insan benzeri varlıklarda ortaya çıkmayabileceği gerçeğiyle yüzleştirerek bilince karşı bakış açımızı büyük ölçüde değiştirmiş ve antropomorfizmin oldukça sınırlı olan dünyasından kurtulmamızı sağlamıştır. Dolayısıyla kabaca kozmosun bilinçli olduğu şeklindeki kışkırtıcı bir görüşü savunmak da ancak böylesi bir tetikleyicinin zincirlerimizden kurtulmamızı sağlamasıyla mümkün olabilirdi.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki bu çalışma, zihin felsefesinde *qualia* problemi olarak adlandırılan bilinç problemini detaylı bir şekilde tartışmayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle okuyacağınız bu metin, bilincin kendisini anlamlandırma çabasından başka bir şey değildir. Bu amaç doğrultusunda problemimizle doğrudan ilişkili olan indirgemeci ve anti-indirgemeci önemli bilinç teorileri ele alınacak ve son olarak bu konuda kendi savunacağımız görüş olan kozmopsişizm modeline yer verilecektir.

1. BÖLÜM: QUALIA PROBLEMİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

1.1. BİLİNÇ PROBLEMİ VE QUALIA

1.1.1. Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi

Zihin felsefesindeki bilinç probleminin yeni bir problem olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bu probleme geçmeden önce bilincin kısa bir tanımını vermek daha doğru olacaktır. John Searle'ün ifadesiyle "Bilinç, alışlageldik şekliyle, rüyasız bir uykudan uyanmamızla başlayan ve biz tekrar uykuya dalana, komaya girene, ölene ya da farklı bir biçimde 'bilinçdışı' olana kadar devam eden duyarlık ve farkındalık durumlarına işaret eder" (Searle, 2018: 16-17). Bakıldığında bilincin doğasına dair sorular insanlık tarihi boyunca sorulmuştur ve sorulmaya devam etmektedir. Örneğin neolitik dönemdeki cenaze ritüellerine baktığımızda, birtakım ruhsal inançların varlığının ve minimum düzeyde de olsa insan bilincinin doğası üzerine düşünüldüğünün kanıtlarını görmekteyiz. Ancak bazılarına göre, bugün anladığımız anlamıyla bilinç düşüncesi, Homeros döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Bir diğer görüşe göre ise, Antik Çağ'ın klasik döneminde bile bugünkü bilinç terimine karşılık gelen bir kelime mevcut değildir (Van Gulick, Robert, 2018). Bununla birlikte, özellikle 17. yüzyılda bilinç ve zihin kavramları felsefede merkezi bir rol oynamışlardır. Descartes'la başlayan bu dönemde bilinç, zihnin temel niteliği olarak düşünülmüştür. Başka bir ifadeyle Descartes'e göre bilinçsiz bir zihinden bahsetmek mümkün değildir. Descartes'tan sonra ilk kez Leibniz bilinçdışı zihinsel süreçlerin mümkünlüğünden bahsetmiştir. Buna rağmen ilginç bir şekilde Descartes'ın bilinç görüşü zihin hakkındaki düşünceleri tam üç yüz yıl boyunca etkilemiştir (Armstrong, 1999). Leibniz ayrıca algı ve tamalgı, ya da kabaca söylersek farkındalık ve kendilik bilinci arasında da açık bir ayrıma gitmiştir. Bunun yanı sıra *Monadoloji* adlı eserinde Leibniz, bilincin yalnızca maddeden ortaya çıkamayacağını belirten düşüncelerini açıkça ortaya koyduğu o ünlü değirmen analogisinden bahsetmektedir. Kendisinin ifadeleriyle söyleyecek olursak:

"Eğer düşünecek, duyumsayacak ve algılayacak bir yapıda olan bir makine varsayarsak, aynı oranları koruyarak öyle bir yolda büyümüş olarak tasarımılanabilir ki, bir değirmene girer gibi içine girilebilir. Eğer bu kabul edilirse, içini yokladıktan sonra yalnızca birbirlerini iten parçalar buluruz, ama

hiçbir zaman bir algının açıklanmasını sağlayacak bir şeyi değil" (Leibniz, 2014: 107-108).

Tüm bunlardan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, bilinç problemi temelde zihin-beden probleminin günümüze evrilmiş versiyonudur. Başka bir ifadeyle bilinç problemi, herhangi bir fiziksel durumun neden bilinçsiz değil de bilinçli olduğunu açıklama sorunudur. David Chalmers (1995) buna 'bilincin zor problemi' demiştir. Yine Chalmers'a göre bilincin görece kolay problemleri de mevcuttur. Öncelikle kendisinin bilincin kolay problemiyle ne kastettiğine bir bakalım.

1.1.2. Bilincin Kolay Problemleri

Öncelikle belirtmeliyiz ki Chalmers, 'bilincin kolay problemleri' ifadesini alaycı bir dille söylemektedir. Steven Pinker'ın da (2007) belirttiği gibi kolay problem denilen şeyler Mars'a insan göndermek ya da kansere çare bulmak ne kadar kolaysa o kadar kolaydır. Dolayısıyla buradaki 'kolay' ifadesini bilincin zor problemine nazaran kolay olarak ele almak gerekir. Chalmers'a (1995) göre bilinç birçok farklı fenomene atıfta bulunan muğlak bir terimdir, dolayısıyla bilincin yalnızca tek bir problemi yoktur. Bilinçle ilgili bazı problemler oldukça zorken, bazıları ise görece daha kolay problemlerdir. Bu nedenle Chalmers, bilinçle ilgili problemleri 'kolay' ve 'zor' problemler olarak ikiye ayırmanın kullanışlı olacağını düşünmektedir. Buna göre bilincin kolay problemleri bilişsel bilimin standart metodlarıyla çözümlenmeye elverişli gibi gözükürken, zor problemler bu metodlara karşı koymaktadırlar. Chalmers kolay problemlerin şu fenomenleri içerdiğini belirtmektedir:

- "Ayırt etme, sınıflandırabilme ve çevresel uyaranlara tepki verebilme yeteneği;
- Bilişsel bir sistemle bilgi entegrasyonu;
- Zihinsel durumların rapor edilebilmesi;
- Bir sistemin kendi içsel durumlarına erişebilme yeteneği;
- Dikkatini bir yöne verebilme;
- Davranışın kasıtlı kontrolü;
- Uyanıklık ve uyku arasındaki fark" (Chalmers, 1995: 200).

Tüm bu fenomenlerin bilinç kavramıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, bir zihinsel durum sözlü olarak ifade edilebiliyorsa ya da ona içsel olarak erişilebiliyorsa o zihinsel durum bilinçlidir denilebilir. Bazı durumlarda, eğer bir eylem kasıtlı yapılmışsa o eylem için kesinlikle bilinçlidir denilir. Genellikle de, eğer bir organizma uyanıksa o organizmanın bilinçli olduğunu söyleriz. Bu gibi fenomenlerin bilimsel olarak açıklanıp açıklanamayacağına dair henüz gerçek bir sonuç yoktur. Fakat tüm bunlar açıkça bilişsel ve nöral mekanizmalar yönünden açıklanmaya elverişlidirler. Örneğin, erişim ve ifade edilebilirliği açıklamak için ihtiyacımız olan tek şey, içsel durumlar hakkındaki bilginin alındığı mekanizmayı belirtmek ve bunu sözel olarak ifade etmeye elverişli kılmaktır. Bilgi entegrasyonunu açıklamak için ihtiyacımız olan tek şey ise, bilginin bütünleştiği mekanizmaları ortaya koymak ve sonraki süreçlerde bu bilgiden faydalanabilmektir (Chalmers, 1995).

Yine Chalmers'a (1995) göre eğer tüm bu fenomenler bilinçliyse, bir gün bilinç konusu problem olmaktan çıkacaktır. Çünkü henüz bu fenomenlerin tamamen açıklanmasına yaklaşmamış olsak bile, bu fenomenleri hangi yolla açıklayabileceğimize dair net bir fikre sahip olduğumuz söylenebilir. Chalmers'ın bu problemlere kolay problemler demesinin sebebi de budur. Tabii yukarıda da belirttiğimiz üzere 'kolay' ifadesi oldukça görecelidir. Çünkü bu konu hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmamız belki de yüzlerce yıl sürecektir. Yine de bilişsel bilimin ve nörobilimin metotlarının bunu başaracağına inanmak için yeterli sebebimiz mevcuttur.

1.1.3. Bilincin Zor Problemi

Az önce de belirttiğimiz gibi 'bilincin zor problemi' ifadesini de felsefe literatürüne sokan kişi David Chalmers'tır. Kendisinin ve bu problemle uğraşanların açıklama getirmek istedikleri şey kısaca şudur: Beyin ile zihin arasında sıkı bir ilişki olduğu genel kabul gören bir olgudur. Diğer bir ifadeyle, zihinsel süreçlere beyin dediğimiz kafatasının içerisinde bulunan gri süngerimsi maddenin neden olduğu düşünülür. Beyin hasar aldığı anda oluşan zihinsel bozukluklar da buna kanıt olarak gösterilebilir. Peki, nasıl oluyor da beyinde

gerçekleşen bu fiziksel süreçler oldukça zengin bir içsel yaşantıya sebep olmaktadır? Soruyu farklı yönden soracak olursak, nasıl ve neden bilinç sahibiyiz? Örneğin, bir çiçeği kokladığımızda yaşadığımız his, tamamen öznel bilinçli bir deneyimden meydana gelmektedir. Problemin zorluğu da bu deneyimin yalnızca deneyimi yaşayan kişinin erişimine açık olmasında, yani öznel olmasında yatmaktadır. Thomas Nagel'ın (1974) deyişiyle bu durum bilincin öznel karakterini yani bilinçli bir organizma olmak gibi bir şeyin varlığını bize göstermektedir. Bilinçli organizmaların yaşadığı bu öznel farkındalık durumları, fenomenal deneyimler ya da *qualia* olarak da adlandırılmaktadır. Bu öznel durum bir çeşit deneyimdir. Dolayısıyla Chalmers'ın deyişiyle bilincin zor problemi bir nevi deneyim problemidir. Herhangi bir şeye baktığımızda, örneğin çimen yeşili, gökyüzü mavisi, siyah bir otomobil vs. görsel bir algılama deneyimi yaşarız. Tabii ki bu yalnızca görme duyusuyla sınırlı değildir, aynı şekilde diğer duyularımız da bu öznel deneyimi yaşamamıza neden olurlar. Yüksek bir ses duyma, bir çileğin kokusu, bir elmanın tadı, ya da sıcak ve soğuğu algılamak, bu gibi deneyimlere örnektir ve her birinin bilincimiz üzerinde yarattığı bir etki vardır. İşte bu gibi deneyim durumlarını ortak noktada buluşturan şey, bunları deneyimleyen öznedede subjektif bir his yaratmalarındır.

Bazı organizmaların deneyimin öznesi oldukları büyük ölçüde kabul edilen bir gerçektir. Asıl soru şudur ki, bu organizmalar şaşırtıcı bir şekilde nasıl deneyimin öznesi olabiliyorlar? Niçin bilişsel sistemimiz görsel ya da işitsel bir bilgiyle karşılaştığında görsel ya da işitsel bir deneyim yaşarız? Zihinsel bir görüntüyü ya da bir duyguyu deneyimlemek gibi bir şeyin olmasını nasıl açıklayabiliriz? Genel olarak kabul gören şey, bu deneyimlerin fiziksel bir temelden kaynaklandığıdır, fakat henüz bunun nasıl gerçekleştiğine dair iyi bir açıklamamız mevcut değildir. Niçin fiziksel süreçler bu kadar zengin bir içsel yaşama sebep olmalıdır? Tarafsız bir gözle bakıldığında, bunun mantıklı bir açıklaması yoktur. Problemi zorlu kılan da işte bu mantıksızlıktır.

1.1.4. İzah Gediği

Bu problemin neden bu derece zorlu olduğunu bilmiyoruz. Acaba bilincin, onu bilimin ele aldığı diğer her şeyden farklı kılan kendine has bir özelliği mi var? İşte Joseph Levine'in (1983, 1993) terminolojiye kazandırdığı 'izah gediği' (*the explanatory gap*), bilincin zor sorununun neden bu kadar çetrefilli olduğuna, başka bir deyişle bilincin açıklamasının niçin fiziksel şeyler için yapılan açıklamalara benzeyemeyeceğine yönelik ek açıklamalarda bulunur. Örneğin, hidrojen ve oksijen moleküllerinin belirli biçimlerde bir araya gelmesi sonucu zorunlu olarak su moleküllerinin ortaya çıkmasına bilim bir açıklama getirebilmektedir. Ya da suyun 0 ile 100 °C sıcaklıkları arasında kaldığı sürece neden sıvı halde olduğuna dair bilimsel açıklama nettir: Bu sıcaklık seviyelerinde moleküller rahatça birbirleri üzerinde hareket edebiliyorken daha düşük sıcaklıklara inildiğinde bu hareketler kısıtlanır ve su buza dönüşür. Dolayısıyla bu olayda açıklanamaz bir gizem yoktur.

Bunun aksine bilincimizde gerçekleşen öznel fenomenal deneyimler, beynimizi oluşturan biyolojik, fiziksel ve nöral niteliklerden tamamen ayrı bir özellik sergilemektedir. Bilimsel bir açıklama sayılabilmesi için, öznel deneyimle nesnel beyin arasındaki etkileşimin, aynı su molekülleriyle sıvılığın açıklanmasında olduğu gibi net bir şekilde açıklanması gerekir. Ancak henüz nöronlarla fenomenal deneyimler arasındaki ilişkiye dair mantıklı ve kavrayabileceğimiz düzeyde bir açıklamamız mevcut değildir. Bu ikisi arasında kuracağımız herhangi bir ilişki oldukça keyfi ve açıklayıcılıktan uzak durduğundan öznel deneyimlerimizin nesnel fiziksel fenomenlerle açıklanması pek mümkün gözükmemektedir. Ya da Revonsuo'nun dediği gibi, "şu belirli özel nöral etkinlik şu belirli deneyim niteliğini nasıl ve niçin ortaya çıkarsın? Z türünden nöral etkinliğin her durumda Q türünden fenomenal deneyimi ortaya çıkardığını anlasak ve $Z \rightarrow Q$ sarsılmaz bir doğa yasası olsa bile, Z ve Q arasındaki bağlantının niçin var olduğunu, ne tür bir temele dayandığını veya nasıl işlediğini yine de anlamış olmayacağız; sadece böyle bir bağlantının var olduğunu bileceğiz" (2017: 88). Dolayısıyla Z'nin Q'ya neden olmasını bir mucize olarak niteleyebiliriz. Sonuç olarak fenomenal deneyimlerle fiziksel şeyler arasındaki ilişkiye dair yapılmaya çalışılan her bir açıklama, kendisini izah gediğinde bulur.

Her ne kadar Levine'in (1993, 2001) kendisi buradan anti-fizikalist bir ontolojik sonuç çıkarma peşinde değilse de diğer taraftan kimi Neo-düalistler (Foster, 1996; Chalmers, 1996) bu açıklama boşluğunu fizikalizmi çürütmek için kullanmaya çalışmışlardır.

1.1.5. Qualia Kavramının Felsefi Kökeni

Günümüz zihin felsefesinde sıklıkla kullanılan bir kavram olan *Qualia* ne anlama gelmektedir? Bu kavramı anlayabilmemiz için öncelikle kelimenin kökenine bakmamız gerekir. '*Qualia*' ya da tekil formuyla '*quale*' kavramı Latince kökenli olup, Latince 'nitelikler' anlamına gelmektedir. Tim Crane'in (2000) belirttiğine göre bu kavram ilk kez Charles Sanders Peirce (1866)¹ tarafından '*The Principles of Phenomenology*' (Fenomenolojinin İlkeleri) isimli çalışmada kullanılmıştır. Kendisi bunu şu şekilde dile getirmektedir: "Her algı bileşiminde, her gün ve her hafta, kişiye özgün belirgin bir *quale* mevcuttur, ki bu *quale* benim tüm kişisel bilincime aittir" (Alıntılayan, Crane, 2000: 177). Her ne kadar Crane'e göre Peirce burada tam olarak modern anlamıyla *qualia*'yı kastetmese de kastettiği şeyin renk, tat, koku gibi bilinçli deneyimin nitelikleri olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle Peirce burada *quale*'nin bugünkü anlamından çok, bir deneyimin neye benzediği hakkında konuşmaktadır.

Quale terimini ilk kez kullanan kişi Peirce olsa da bu terimi felsefe literatürüne sokan ilk kişi Clarence Irving Lewis'tir. Ona göre bilinçli deneyim zihnimize dolaysız bir veri sunar, kendisi bu veriyi '*the given*' (*verilen*) olarak adlandırmaktadır. Lewis'e göre deneyime dayanan bilgi bize empirik bir içerik sunar, fakat bu empirik içeriği kelimelere dökmekte oldukça zorlanırız. Dahası, bazı deneyimlenen nesnelere bize sunulmasına *verilen* deriz. Lewis'in kendi deyimiyle:

"Herhangi bir sunuluştta, bu içerik ya belirgin bir *quale*'dir (kırmızılık ya da gürültünün dolaysız olarak verilmesi gibi), ya da bu gibi karmaşıklıkta analiz edilen

¹ Brian L. Keeley'e (2009) göre, Crane'in alıntısının tarihinde bir kafa karışıklığı mevcuttur. Ona göre, alıntılanan pasaj Peirce'nin 1898 tarihli derlenmiş çalışmaları ve ders notlarından alınmıştır.

bir şeydir. Spesifik bir olay olarak sunulmuş elbette benzersizdir, fakat onu oluşturan *qualia* (nitelikler) benzersiz değildir. Birisi tarafından başka bir deneyimde de ayırt edilebilirler" (1929: 60).

Bu alıntıyı farklı bir şekilde yorumlayacak olursak, her fenomenal deneyim biricik olduğu için eşsizdir, fakat o deneyim içerisinde deneyimlediğimiz *qualia* (kırmızılık deneyimi gibi) eşsiz değildir, çünkü başka birisi de kırmızılık *qualia*'sını deneyimleyebilir diyebiliriz. En azından başkalarının da kırmızı *qualia*'sını deneyimlediğini varsayıyoruz.

Yukarıda Lewis'in kullanmış olduğu 'verilen' terimini Thomas Nagel'in 'what it is like to' (gibi olmaklık) deyiminin atası olarak yorumlayabiliriz, çünkü baktığımızda her iki deyim de *qualia* terimine atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Başka bir deyişle, Lewis'in 'verilen' terimi, 'gibi görünmek, gibi tatmak, gibi duymak' vb. ifadelerinin yerine kullanılabilir. Kısaca Lewis'e göre *qualia*, ard arda gelen bilinçli deneyimlerde vuku bulan, fakat nesnelere özellikleriyle tanımlanmaması gereken, "verilenin ayırt edilebilir niteliksel karakterleridir" (Lewis, 1929: 121). Bunun yanı sıra *qualia* direkt olarak sezgiseldir ve muhtemel herhangi bir hatanın öznesi değildir, çünkü tamamen öznedir.

Carlos de Sousa'nın da (2009) belirttiği gibi Lewis, *qualia*'nın temel özelliklerini ortaya koymakla birlikte, bilgi argümanı ve tersine çevrilmiş *qualia* gibi günümüzdeki bazı argümanları da önceden tahmin etmiştir. Bunun yanı sıra o, *qualia*'nın nesnelere nitelikleriyle özdeşleştirilmesi gibi bazı yanılgıları da akıllıca tanımlamıştır. Geleneğin aksine Lewis, *qualia*'nın organizmaların bilinçli deneyimleri sırasında temsil edilen nitelikler olduğunun farkına varmıştır. Sonuç olarak Lewis'e göre *qualia* şu temel özelliklere sahiptir: "*Qualia* öznedir; alışlagelmiş söylemde bir ismi yoktur fakat "gibi görünmek" tarzı bazı yuvarlak ifadelerle belirtilir; *qualia* tarif edilemezdir çünkü iki ayrı zihinde farklı olabilir, ki öyleyse de bizim bu gerçeği ortaya çıkarmamız pek mümkün gözükmemektedir" (1929: 124).

1.1.6. Qualia'nın Günümüzdeki Dört Farklı Anlamı

Stanford Felsefe Ansiklopedisi'ne göre *qualia*'nın birbirine yakın dört farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar sırasıyla:

Fenomenal karakter olarak *qualia*: Örneğin, bir otomobil galerisinde parlak kırmızı renkteki bir otomobile baktığınız görsel deneyiminizi düşünün. Sizin için bu öznel deneyimi yaşamak gibi bir gerçeklik vardır. Yaşadığımız bu öznel deneyim, siyah bir otomobile baktığımız görsel deneyimden farklıdır. İşte iki görsel deneyiminiz arasındaki bu fark genellikle 'fenomenal karakter' olarak adlandırılır. Bir deneyimin fenomenal karakteri, o deneyimin diğer deneyimlerden ayrılmasını sağlayan, deneyimin öznel yönüdür. Deneyiminizin fenomenal karakterine dikkatinizi vermeniz istendiğinde o deneyime ait belirli niteliklerin farkına varırsınız. İşte deneyiminizi öznel kılan bu nitelikler bazen *qualia* olarak adlandırılır.

Duyu verisinin özellikleri olarak *qualia*: Bir leopar resmini düşünün. Resme bakanlar yalnızca o resmin içeriğini (bir leoparı temsil etmesini) kavramazlar, aynı zamanda resmin içerdiği renkleri, şeklini, tuval üzerindeki damlaların yayılımını da kavrarlar. Görsel bir deneyimin bilincinde olmak bazen içsel, fiziksel olmayan bir resme ya da duyu verisine bakmak gibi düşünülür. Bu bağlamda örneğin eğer bir leopar resmi görürsem, leoparı temsil eden zihinsel bir resmin öznesi olarak iç gözlem aracılığıyla resmin içeriğine ve onun içsel, temsili olmayan özelliklerine (tuval üzerindeki boya damlalarının görsel özelliklerinden farklı olarak) erişirim. Bu içsel, temsili olmayan özellikler duyu verisi teorisi tarafından benim için deneyimin nasıl olduğunu belirleyen tek etmen olarak görülür. Daha sınırlı bir anlamda *qualia* terimi duyu verisinin içsel, bilinçli olarak erişilebilen, temsili olmayan özellikleri ve deneyimin fenomenal karakterinden sorumlu olan diğer fiziksel olmayan fenomenal nesnelere için kullanılır. Tarihsel olarak *qualia*'yı bu anlamda kullanan ilk kişinin daha önce de bahsettiğimiz gibi Lewis (1929) olduğunu söyleyebiliriz.

İçsel ve temsili olmayan özellikler olarak *qualia*; Bu bağlamda kullanılan *qualia* terimi bir öncekine oldukça yakın anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, duyu deneyimleri genellikle şu şekilde analiz edilirler: duyu nesnelere ilişki içerip içermedikleri veya nöral durumlarla özdeşleştirilip özdeşleştirilmedikleri, ya da fiziksel olarak indirgenemez olaylar olup olmadıkları. Birçok düşünür bunların yalnızca deneyimin fenomenal karakterinden sorumlu olan içsel, temsili olmayan ve bilinçli olarak erişilebilen özellikler olduğunu varsayar. Bu özellikler, fiziksel olsun ya da olmasın genellikle *qualia* olarak adlandırılır.

İçsel, fiziksel olmayan, betimlenemez özellikler olarak *qualia*; Kimi filozoflar, örneğin Dennett (1991) *qualia*'yı deneyimlerin betimlenemez, fiziksel olmayan ve özneye yanlıgsız bir şekilde verilen içsel özellikleri anlamında kullanırlar. Genellikle *qualia*'nın varlığını inkâr eden düşünürler *qualia*'yı bu kısıtlı anlamıyla ele alırlar. (Tye, 2021).

Bizim bu çalışmada kullanacağımız *qualia* terimi ise bu dört anlamın her birini içeren geniş anlamıyla ele alınacaktır.

1.1.7. Qualia Problemi

Qualia teriminin henüz Türkçe'de doğru bir karşılığı olmadığı için çalışma boyunca bu haliyle kullanılacaktır. Her ne kadar bazı yerlerde nite, nitelce, kualia gibi kullanımları olsa da bunların kelimeyi tam anlamıyla karşılamadığını düşündüğümüzden, orijinal kullanımın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. *Qualia* probleminin önemi şuradadır: Birçok düşünür, herhangi bir fizikselci zihin teorisinin, bilincin öznel yönünü açıklayamayacağı görüşündedir. Başka bir ifadeyle, fenomenal deneyimler fiziksel açıklamaların dışında kalmaktadır. Örneğin, bilim adamları beynimi ne kadar detaylı incelerlerse incelesinler, benim kırmızı rengine bakarken ne hissettiğimi deneyimleyemezler. Bu da dolayısıyla bilincin fiziksel olmayan bir yapıda mı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Başka bir ifadeyle, evrende fiziksel ve zihinsel olmak üzere birbirlerinden tamamen farklı iki ayrı fenomenden söz edebilir miyiz? Modern versiyonunu ilk olarak Descartes'ın ortaya koyduğu

bu zihin beden ikiciliği görüşü (Kartezyen düalizm olarak da adlandırılır), günümüz zihin teorilerinde *qualia* problemi olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar günümüzde Kartezyen düalizmini ciddiye alan pek düşünür olmasa da bilincin bu öznel niteliği fizikselci zihin teorileri açısından ciddi bir tehdit oluşturmaya devam etmektedir. Bu teorilerin karşılaştıkları en büyük sorun, bilincin fiziksel maddeyle nasıl aynı türden olabileceğini ortaya koymaktır. Özetlemek gerekirse, *qualia* problemini bilinç probleminden ayırmak mümkün değildir. Çünkü Searle'ün de belirttiği gibi "*qualia* problemi bilinç probleminin yalnızca bir yönü değildir, o bilinç probleminin bizzat kendisidir... Eğer *qualia*'yı bir kenara koyarsanız geriye bilinç diye bir şey kalmaz" (1997: 28-29). Dolayısıyla çalışma boyunca *qualia* problemi dediğimizde bilinç problemini, bilinç problemi dediğimizde ise *qualia* problemini kastediyor olacağız.

1.2. ZİHİN FELSEFESİ TARİHİNDEKİ KLASİK YAKLAŞIMLAR

1.2.1. Düalizm

Düalizmin felsefi olarak sözlük anlamına baktığımızda, bir alanda birbirinden özerk, birbirlerine indirgenmesi mümkün olmayan iki ayrı töz, değer, hakikat ya da ilkeyi özümseme tavrı olarak tanımlandığını görürüz (Cevizci, 2005). Dolayısıyla düalizm, tek bir temel töz, kategori veya ilke olduğunu öne süren monizm ve ikiden de çok tür veya kategori olduğunu öne süren çoğulculuk ile tezat oluşturur. Düalizmin, zihin felsefesinin yanı sıra metafizikte, ontolojide, epistemolojide, etikte ve teolojide de kendisine yer bulduğunu söyleyebiliriz. Ancak tartışmamızın özü gereği bizim burada kastettiğimiz düalizm, tözsel olarak zihin ve bedenin birbirlerinden bağımsız ve ayrı olduğunu öne süren görüştür.

Bakıldığında insanlar hem fiziksel hem de zihinsel özelliklere sahip gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle insanlar bir yandan fizik bilimleriyle açıklanabilecek türden (boyut, ağırlık, şekil, renk vb.) özelliklere sahipken, diğer yandan fiziksel nesnelere atfetmediğimiz türden zihinsel özelliklere de sahipmiş gibi görünürler. Bu özelliklere örnek olarak inançlar,

arzular, düşünceler, hisler gibi pek çok zihinsel durum gösterilebilir. Fiziksel özellikler herkes tarafından nesnel bir şekilde gözlenebilir olmaları nedeniyle kamusaldır. Tabii ki çıplak gözle görülemeyen fiziksel varlıklar da (kuark, elektron gibi) mevcuttur, ancak bunlar da bilimsel ekipmanlar yardımıyla herkes tarafından gözlemlenebilir özellikte şeylerdir. Öte yandan aynı şeyi zihinsel özellikler için söyleyemeyiz. Örneğin hareketlerinizden yola çıkarak sizin acı çektiğinizi ya da haz duyduğunuzu anlayabilirim, ancak bu duyguları yalnızca siz hissedebilirsiniz. Benzer şekilde, bir şeyin size nasıl görüldüğünü yalnızca siz bilebilirsiniz, ben ancak kendimden yola çıkarak bir tahminde bulunabilirim. Dolayısıyla zihinsel durumlar fiziksel özelliklerin aksine yalnızca birinci şahsın erişimine açıktır (Robinson, 2023). Tüm bunlardan yola çıkan tözcü düalizm ya da zihin-beden ikiciliği, eski tabiriyle ruh ve maddeyi, modern tabiriyle de zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak benimsemektedir. Buradan mantıksal olarak şu sonuç çıkmaktadır: Zihinsel şeyler fiziksel değildir, aynı şekilde hiçbir fiziksel nesne de zihinsel değildir. Descartes'ın zihni bir töz olarak adlandırırken kastettiği şey, onun kendi varoluşuna sahip olduğu, yani var olmak için bir bedene ihtiyaç duymadığıdır. Bu görüş oldukça önemlidir çünkü zihin bir töz olmasaydı ve kendi bağımsız varoluşuna sahip olmasaydı, beden yok olduğunda zihnin varlığı da sona erecekti (Cunningham, 2000). Fakat Kartezyen düalizme göre kişinin bedeni yok olsa dahi zihin varlığını devam ettirir. Ancak zihin ortadan kalkacak olursa, kişi de varlığını sürdüremez. Düalizm, zihin felsefesinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte ciddi zayıflıklara da sahiptir. Örneğin düalist görüş, fiziksel olmadığını öne sürdüğü zihnin tam olarak nasıl bir şey olduğunu ortaya koymaz, bize yalnızca zihnin ne olmadığını (fiziksel olmadığını) söylemekle yetinir. Bu yüzden düalist kuramlar, zihnin doğasını araştıran ontolojik sorulara tatmin edici cevaplar vermekten uzaktır (Revonsuo, 2017). Bunun yanı sıra düalizm, zihin-beden sorununa, yani zihinsel ve fiziksel şeyler arasındaki etkileşim sorununa da ikna edici bir yanıt veremez. Buna göre, fiziksel olmayan zihin fiziksel olan bedene nasıl etkide bulunabilir? Ya da fiziksel olan beden nasıl olur da fiziksel olmayan zihinde değişikliklere sebep olabilir? gibi sorular havada kalmaktadır.

Ancak John Heil'in de (2020) belirttiği gibi Kartezyen düalizm olarak da anılan bu görüşün, zihinle ilgilenen pek çok bilim insanını ve filozofu büyük bir yanılgıya sürüklediğini

söyleyebiliriz. Şöyle ki, zihin ve bedenin nedensel olarak nasıl etkileşime girdiği sorununun Descartes'ın bu tözcü ikicilik görüşünden kaynaklandığı düşünülmüş ve ikiciliğin reddedilmesiyle bu sorunun üstesinden gelinebileceği görüşü hâkim olmuştur. Fakat günümüzde bu düşüncenin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Zihin-beden sorunu Descartes'ın ikiciliğini reddetsek de önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Açıktır ki, maddesel şeyler, buna bedenimiz de dahil, uzamsaldır ve belirli şekilleri bulunmaktadır. Fakat bunun aksine zihinsel şeyler uzamsal değildir. Örneğin tatile gitmek istemenin bir boyutu ya da şekli olabilir mi? Ya da Matrix filmine dair bir metre uzunluğunda bir düşünceye sahip olabilir misiniz? Görüldüğü üzere bu sorular anlamsızdır çünkü zihinsel düşünceler maddi nesnelere gibi uzayda yer kaplamazlar. Dolayısıyla Descartes'la birlikte ortaya çıkan tözcü düalizm görüşünü görmezden gelmek, zihin-beden sorununu ortadan kaldırmaz, aksine Kartezyen düalizm bu sorunu anlamamızda bize yardımcı olur.

1.2.2. Materyalizm

Felsefe tarihinde oldukça eski bir görüş olan materyalizm kabaca, evrende var olan her şeyin maddeden oluştuğunu, madde ve maddenin değişimleri dışındaki hiçbir şeyin gerçek olmadığını öne süren bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Zihin felsefesi özelinde ise materyalizm, genel itibarıyla zihinsel olarak adlandırdığımız her şeyin bir şekilde maddeye indirgenebileceği tezidir. Materyalizm, zihin-beden ilişkisi söz konusu olduğunda genellikle fizikalizm olarak da adlandırılır. Ancak bu iki terimin çok farklı geçmişleri vardır. 'Materyalizm' kelimesi İngilizcede 17. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır, ancak 'fizikalizm' kelimesi felsefe literatürüne ancak 1930'larda Otto Neurath (1931) ve Rudolf Carnap (1959/1932) tarafından kazandırılmıştır (Stoljar, 2022). Bu bağlamda materyalizmin daha eski bir görüş olduğunu, fizikalizmin ise günümüzde özellikle zihin felsefesinde daha çok tercih edildiğini söyleyebiliriz.

Fizikalizme göre, zihinsel özellikler fiziksel özellikler tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle fizikalizm, zihinsel olayların tamamen fiziksel olaylar, genellikle de beyindeki olay ve süreçler tarafından açıklanabileceğini öne süren görüştür. Düalizmden farklı olarak

birbirine indirgenemeyen iki ayrı tözün varlığını kabul etmeyen fizikalizm, monist bir yaklaşımdır. Kısacası her şeyin fiziksel olduğunu öne sürer. Bu tez genellikle presokratik düşünürlerden Thales'e atfedilen her şeyin su olduğu tezine ya da 18. yüzyıl filozofu olan Berkeley'in her şeyin zihinsel olduğu tezi olan idealizmine paralel olarak metafizik bir tez şeklinde düşünülür. Buna bağlı olarak genel düşünce, evrende bulunan her şeyin doğasının fiziksel olma koşuluna uyduğudur. Tabii ki fizikalistler de evrende ilk bakışta fiziksel değilmiş gibi gözükten şeyler ("biyolojik, psikolojik, ahlaki, sosyal ya da matematiksel nitelikteki öğeler") olduğunu kabul ederler. Ancak tüm bunların da nihayetinde fiziksel olduğu ya da en azından fiziksel olanla ilişkili olduğu konusunda ısrarcıdırlar (Stoljar, 2022).

Materyalist zihin teorilerine özellikle düalizmin zihin-beden ilişkisi konusunda yaşadığı zorlukların ilham verdiğini söylemek yanlış olmaz. Hatırlayacağımız üzere düalizm, birbirlerine indirgenemeyen iki ayrı töz olan zihin ve maddenin (beden) nasıl etkileşime girdiği konusuna tatmin edici bir yanıt bulamamıştı. İşte materyalist teoriler madde dışında bir gerçeklik kabul etmedikleri için bu sorunun ortadan kalktığını öne sürerler. Materyalist teoriler bunun dışında güçlerini modern bilimden aldıklarını iddia ederler, bu nedenle zihni açıklarken ruh, tin, ilahi olaylar gibi modern bilimin dışında kalan herhangi bir şeye başvurmazlar.

Ancak materyalist zihin teorilerinin güçlü yanları olduğu kadar zayıf yanları da mevcuttur. Bu zayıf yanlardan en önemlisi şimdiye kadarki hiçbir materyalist zihin teorisinin beyinle ilişkili olan bilinci, başka bir ifadeyle öznel psikolojik gerçekliği açıklayamamasıdır. Dolayısıyla materyalist kuramların, bilincin maddeci dünya görüşüne nasıl uyduğunu izah etmeleri gerekmektedir. Bu konuda maddeci kuramların 3 temel yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz: Örneğin, kimi maddeci kuramlar öznel psikolojik gerçekliği reddederek sorunun üstesinden gelmeye çalışmışlardır, ancak bir insanın doğrudan erişiminin olduğu tek şey olan öznel psikolojik deneyimleri yok saymak kafamızı kuma gömmekten farksızdır. Bir başka yaklaşıma göre ise bilinçli deneyimler gerçektir ancak tamamen fizikseldir, yani beyinde olan biten nörofizyolojik olaylarla açıklanabilir. Diğer bir görüş ise yine bilincin gerçek ve fiziksel olduğunu kabul eder, ancak diğer maddesel olaylardan farklı olarak

bilincin üst düzey bir beyin etkinliği olduğunu öne sürer. Bu yaklaşımlar sırasıyla, eleyici materyalizm, indirgemeci materyalizm ve son olarak belirimci materyalizm olarak adlandırılır (Revonsuo, 2017). Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu yaklaşımların en önemli temsilcilerine detaylı bir şekilde değinilecektir.

1.2.3. İdealizm

"İdealizm" ve "idealist" kavramlarının yalnızca felsefede değil, gündelik hayatta da sıklıkla kullanıldığını görürüz. Örneğin eninde sonunda iyiliğin galip geleceğine inanan iyimser insanlar genellikle idealist olarak betimlenirler (Guyer&Horstmann, 2023). Ya da hayatı boyunca küçük hedeflerle yetinmeyip hep daha ileriye gitme çabasında olan kişiler için de idealist terimi kullanılır. Felsefede ise "idealizm" ve "idealist" terimleri çok farklı anlamlara gelmekle birlikte, tıpkı günlük hayattaki gibi bu alanda da farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Bu farklı kullanımlar metafizik ya da ontolojik idealizmden tutun, epistemolojik, estetik, ahlaki ya da etik idealizme kadar uzanır. "İdealizm" terimiyle ilgili dikkat çekici bir nokta da genellikle anlamını karşıtı olarak alınan şeyden alacak şekilde kullanılmasıdır. Bu bağlamda bakarsak "bir idealist, realist olmayan, materyalist olmayan, dogmatist olmayan, ampirist olmayan vb. kişidir" (Guyer&Horstmann, 2023).

Zihin felsefesi özelinde ise düalizm ve materyalizm kadar etkili olmasa da oldukça önemli bir görüş olan idealizm, zihinden bağımsız bir varlığın olmadığını, başka bir deyişle evrenin ya da tek tek varlıkların onları algılayan zihinden bağımsız bir varoluşunun olmadığını öne sürer. İlk kez 18. yüzyılda Berkeley tarafından ortaya konan bu görüş Chalmers'ın da (2020) belirttiği gibi fizikalizme benzer bir özellik taşır. Fizikalizm, evrenin özünde fiziksel olduğunu ve tüm somut olayların fiziksel temele dayandığını öne sürerken, idealizm ise evrenin esasen zihinsel olduğunu söyler. Dolayısıyla ikisi arasındaki tek fark, fiziksel teriminin zihinsel terimiyle yer değiştirmesidir. Materyalizm ve düalizmde olduğu gibi klasik idealizm görüşü de kendi içerisinde farklılaşmaktadır. Öznel idealizm (Berkeley), nesnel idealizm (Schelling), transendental idealizm (Kant) ve mutlak idealizm (Hegel), geleneksel idealist görüşlere örnek olarak verilebilir. Bu görüşlerden Berkeley'le özdeşleşmiş olan öznel

idealizm, bizim asıl tartışmamız olan zihin-beden problemiyle en ilişkili olan görüştür. İdealizmle ilgili güncel tartışmalar da bizim açımızdan oldukça önemli olduğu için Chalmers'ın (2020: 355) zihin-beden problemiyle ilişkili olarak yaptığı üç temel idealizm ayırımından (makro idealizm, mikro idealizm, kozmik idealizm) bahsetmenin de bizim için faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre makro idealizm, somut gerçekliğin tamamen makro-düzey zihinselliğe dayandığını öne sürer. Yani zihinsellik, gözle görülebilir ölçekte olan insan ve insan olmayan hayvanlarla ilişkilendirilir. Mikro idealizm ise somut gerçekliğin tümüyle mikro-düzey zihinselliğe dayandığını belirtir. Kuarklar ve fotonlar gibi mikroskopik varlıklar buna örnek olarak gösterilebilir. Bu açıdan bakıldığında mikro idealizm, ilerleyen kısımlarda değineceğimiz panpsişizm görüşüyle benzerlikler taşımaktadır. Kozmik idealizm ise makro ve mikro idealizmden farklı olarak somut gerçekliğin tamamen kozmik zihinselliğe dayandığını iddia eder. Başka bir deyişle zihinsellik ya tüm kozmosla ya da tek bir kozmik varlıkla (evren ya da Tanrı) ilişkilendirilir. Bunlarla ilgili tarihsel örnekler vermek gerekirse: Leibniz'in monadları mikro idealizmle, Berkeley'in öznel idealizmi makro idealizmle, Alman idealistlerinin görüşleri ise kozmik idealizmle kısmen ilişkilendirilebilir.

2. BÖLÜM: İNDİRGEMECİ BİLİNÇ TEORİLERİ

2.1. DAVRANIŞÇILIK

Davranışçılık, özellikle 1920-1950 arasında deneysel psikolojide baskın görüşlerden birisi haline gelmiştir. Bilincin bilimsel psikolojinin konusu olamayacağını savunan bu görüş ilk kez 1913'te bu yaklaşımın kurucusu olan John B. Watson (1878-1958) tarafından içebakışçılığı eleştirdiği meşhur makalesinde ortaya konmuştur. Watson bu bilim düşüncesini, bilimin doğasıyla iç içe olan pozitivism ve deneyimciliğe dayandırmaktadır. Buna göre bilim dediğimiz şey, yalnızca doğrudan ve nesnel olarak gözlemlenebilir olaylara dayanmalıdır. Bilinç gibi gözlemlenemeyen şeylere atıfta bulunan görüşler bilimsel bir temele dayanmaz. Dolayısıyla metafizik tartışmaların içine dalmış olan hiçbir kuram bilimin içerisinde yer bulmamalıdır. Bilinç ya da öznel deneyim de davranışçılığa göre bu kategoride yer almaktadır ve bilimin konusu olamaz, çünkü bilinçli deneyimlerin herkes tarafından gözlemlenmesi mümkün değildir (Revonsuo, 2017).

Davranışçılık kuramı temelde şu üç önermenin doğruluğuna dayanmaktadır:

1. Psikoloji bir davranış bilimidir, dolayısıyla psikoloji öznel bilinç gibi davranışın dışında yer alan ya da davranıştan farklı şeylerin bilimi değildir.
2. Davranış, zihinsel olaylara ya da içsel psikolojik süreçlere atıfta bulunmadan tanımlanabilir ve açıklanabilir. Başka bir deyişle davranışın temelleri dışsaldır, kafamızın içindeki şeyler gibi içsel değildir.
3. Eğer zihinsel kavramlar ya da terimler bir şekilde davranışı tanımlamada ve açıklamada yer bulursa, ya bu terimler saf dışı bırakılıp davranışsal terimlerle yer değiştirmeli, ya da bu terimler davranışsal terimlerle tercüme edilebilmelidir.

Bu üç önerme mantıksal açıdan birbirinden farklıdır, dolayısıyla her bir önerme farklı bir davranışçılık modelini oluşturmada etkili olmuştur. Buna göre *yöntemsel davranışçılık* birinci önermenin doğruluğuna, *psikolojik davranışçılık* ikinci önermenin doğruluğuna,

felsefi davranışçılık (analitik ya da mantıksal davranışçılık olarak da bilinir) ise önerme üçte yer alan ‘zihinsel terimler davranışsal terimlere dönüştürülebilmelidir’ alt önermesinin doğruluğuna dayanmaktadır (Graham, 2019). Doğal olarak bizim burada üzerinde duracağımız davranışçılık biçimi, zihnin doğasına ve zihinsel kavramların ne anlama geldiğine dair söyleyecek şeyleri olan *felsefi davranışçılık* olacaktır. Dolayısıyla çalışmanın geri kalanında kısaca ‘davranışçılık’ olarak adlandıracağımız kavramla felsefi davranışçılığı kastediyor olacağız.

Davranışçılığa göre bir zihne bir şeyler atfetmek, ona belirli davranışsal eğilimler atfetmek demektir. Örneğin acı hissini deneyimlemek demek, bu deneyimle ilişkili bazı davranışlarda (inleme, bağırma, ağlama vs.) bulunmak demektir. Ya da dışarıda kar yağdığına inanmak dışarıya çıkarken mont giyme ve bere takma eğiliminde bulunma anlamına gelmektedir. Tabii bu gibi örnekleri istediğimiz kadar çoğaltabiliriz. Yani genel olarak söylemek gerekirse, herhangi bir zihinsel durumda olmak, belirli davranışsal çıktılar üretme eğiliminde bulunmakla eşdeğerdir. Bütün bu dışsal davranışlar, herkes tarafından nesnel bir biçimde gözlemlenebilen, kısaca bilimin alanı içerisine giren davranışlardır. Dolayısıyla eğer davranışçılık doğruysa, Edward Feser’in de (2006) belirttiği gibi, zihnin tümüyle fiziksel terimlerle açıklanması görece kolay olacaktır. Bununla ilgili olarak Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* adlı ünlü eserinde şöyle demektedir: "İnsanlar için zihinsel nitelikler ortaya koyuyorlar dediğimizde, onların aleni eylem ve söylemlerinin sebebi olan gizli zihinsel olaylardan bahsetmiyoruz, direkt olarak açık eylem ve söylemlerinin kendilerini kastediyoruz" (1965: 25). Yani bir insanın mutlu olduğu söylendiğinde, o kişinin kendi içinde yaşadığı öznel ve başkalarının gözlemleyemeyeceği içsel mutluluk duygusu değil; çılgılık atma, gülümseme, sarılma gibi davranış eğilimleri kastedilmektedir. Fakat Ryle’in, gizli zihinsel olayları kastedmiyoruz derken bu olayların varlığını reddettiğini söyleyemeyiz. Dolayısıyla Ryle’ı katı bir davranışçı olarak yorumlamak yanlış olacaktır.

Peki zihinsel niteliklerin belirli davranış biçimlerinden başka bir şey olmadığı görüşündeki problem nedir? Bu problemlerden biri, davranışçılığın zihnin içsel duygu ve düşüncelerinden oluşan öznel yanını göz ardı etmesidir. Dolayısıyla davranışçılık, zihin-beden problemini

zihni dışarıda bırakarak çözmeye çalışmaktadır. *Qualia* olarak adlandırdığımız zihnin zengin içsel deneyimlerini yok saymak, bu deneyimleri yaşayan bireyleri robotlaştırmaktan farksızdır. Örneğin Jonathan Westphal'ın da belirttiği gibi, "kırmızı nesnelere bizim yaptığımız gibi tepki verecek, mesela onları toplayıp yiyecek, ama hiçbir renk deneyimi olmayan bir makine hayal edebiliriz. Makine kırmızı görmüş gibi davranacaktır oysa hiçbir renk deneyimi yoktur" (2020: 80-81). Fakat bir davranışçı için, kırmızı nesnelere aynı tepkileri veren bir insanla bir robot birbirinden farksızdır, çünkü onlar için önemli olan zihnin içsel deneyimleri değil, nesnel bir biçimde gözlemlenebilen dışsal davranışlardır.

Ryle gibi davranışçı görüşlere sahip görünse de davranışçı etiketini benimsemeyen bir başka düşünür de Ludwig Wittgenstein'dır. Ona göre içsel zihinsel deneyimlerimizi ifade edebilecek bir dil mümkün değildir. Bunu da *Felsefi Soruşturmalar* isimli kitabında sunduğu meşhur kutudaki böcek analogisiyle anlatmaya çalışır. Kendisi şöyle demektedir:

"Şimdi, herkes bana, kendine ilişkin olarak, ağrının ne olduğunu yalnızca kendisinden bildiğini söylüyor! Diyelim ki herkesin bir kutusu var ve kutunun içinde de "böcek" dediğimiz bir şey bulunuyor. Hiç kimse hiçbir zaman başkasının kutusunun içine bakamıyor; ve herkes böceğin ne olduğunu yalnızca *kendi* böceğinin görünüşünden bildiğini söylüyor. Bu durumda herkesin kutusunda pekâlâ farklı bir şey bulunabilir. Hatta böyle bir şeyin sürekli değişim geçirdiğini bile düşünebiliriz. Ama ya bu insanların "böcek" sözcüğünün yine de bir kullanımı varsa? Bu durumda bu, bir şeyin imlemi olmak olmayacaktır. Kutunun içindeki şey dil oyununa hiç mi hiç dahil değildir; bir *bir-şey* olarak bile; çünkü kutu boş bile olabilir" (Wittgenstein, 2017: 118).

Wittgenstein bu analogisiyle temelde diğer zihinler problemine, yani bizim dışımızdaki varlıkların bir zihne sahip olup olmadığı, bir zihne sahip olduklarını kabul edersek de zihninin içindeki öznel deneyimin başkası tarafından bilinip bilinemeyeceği ve buna nesnel olarak nasıl erişilebileceği problemine vurgu yapmaktadır. Çünkü zihin durumlarımız da tıpkı kutudaki böcek gibi yalnızca kendi erişimimize açıktır. Fakat Wittgenstein bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre kendimiz ve başkalarının zihin durumlarıyla ilişkimiz böyle olsaydı, bu durumda bunlar hakkında bu denli gönderimde bulunmamız mümkün olmazdı.

Heil'in de (2020) belirttiği gibi Wittgenstein'in demek istediği şey kısaca şudur: Herkes kendi kutusunun içerisinde bir böcek olduğundan bahsediyor çünkü *böcek* sözcüğü herkese tam da bu şekilde öğretilmişti. Şimdi benim kutumdaki nesneyle sizin kutunuzdaki nesnenin tamamen farklı olduğunu hayal edin. Bu durumda kutumuzdaki nesnelere karşılaştırma şansına sahip olamazdık tabii ki, fakat karşılaştırma şansımız olsaydı nesnelere farklılıklarını açıkça görebilirdik. Fakat ikimiz de *böcek* sözcüğünü bize öğretildiği şekilde kullanıyoruz, dolayısıyla normal olarak kutularımızda böcek olduğunu söylüyoruz. Peki birimiz yanılıyor mu? Wittgenstein bu soruya hayır yanıtını vermektedir. Çünkü Wittgenstein *böcek* kelimesini öyle bir biçimde kullanmıştır ki, önemli olan kutuların içinde ne olduğu değildir. Yani *böcek* terimi kısaca "kutudaki her ne ise" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla sizin böceğinizle benim böceğimin benzerlik taşıyıp taşımadığını sorgulamak, bu *böcek* kullanımının yanlış anlaşılmasının göstergesidir. Wittgenstein'in kullandığı anlamıyla *böcek* terimi herhangi bir nesneyle ilişkili değildir, diğer bir ifadeyle belirli türden varlıklara gönderimde bulunmaz. Eğer *böcek* kelimesi herhangi bir varlığa işaret etmiyorsa, bu durumda düşünceler de *böcek* kelimesiyle belirtilemez. Dolayısıyla sizin böceğinizle benim böceğim arasında bir fark yoktur. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, bir dilden söz edebilmek için, o dile ait kavramların doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığını gösteren kriterlerin olması gerekmektedir. Kişiye özgü bir dilde ise bu gibi bir kriter olmadığı için böyle bir dil mümkün değildir.

Bunu zihin durumlarına uyguladığımızda, örneğin sizin "gökkuşağına baktığımızda sahip olduğunuz deneyim" olarak ifade ettiğiniz şey ile benim aynı ifadeyi kullanırken belirttiğim şeyin niteliksel olarak eşleşip eşleşmediği sorusu Wittgenstein'a göre anlamsızdır ve zihinsel terminolojinin yanlış yorumlandığını gösterir.

Sonuç olarak felsefî davranışçılığa göre zihin ve bedeni birbirinden ayrı varlıklar olarak gördüğümüz sürece büyük bir hataya düşeriz. Çünkü zihinsel olaylar belirli varlıkların içinde süregelen şeyler değildir. Bu Kartezyen anlayış çoğu düşünürü çekici gelmiştir ancak Wittgensteinci tabirle, "dilimizin dilbilgisi tarafından yanlış yönlendirilmişlerdir" (Heil, 2020: 98).

Ryle da bu konuda Wittgenstein ile paralel düşünmektedir, hatta onun söylemini daha da ileriye taşır. Ona göre zihni bir tür varlık olarak görmek '*kategori hatası*'dır. Bunu da şöyle dile getirir: "Zihinsel yaşamın olgularını, zaten bir kategoride yer almalarına rağmen, farklı bir mantıksal tip veya kategoriye aitlermiş gibi temsil etmektir" (Ryle, 1965: 16). Kendisi, meşhur üniversite analojisiyle de bu kategori hatasını oldukça iyi anlatır. Bu analogi şu şekildedir: Çalıştığımız üniversiteye ilk kez ziyarete gelen bir tanıdığınıza sırasıyla kütüphaneyi, rektörlüğü, fakülteleri, spor salonlarını, laboratuvarları vs. gösteriyorsunuz. Bunun üzerine o, 'peki ama üniversite nerede?' diye sorar. Kütüphaneyi, fakülteleri, rektörlüğü gördüm ancak sizin bulunduğunuz ve çalıştığımız üniversiteyi göremedim der. Bu durumda hafif bir şaşkınlıkla kendisine, üniversitenin görmüş olduğu şeylerin toplamı olduğu açıklanır. Görmüş olduğu şeylerin düzenleniş şeklini ve birbirleriyle ilişkisini anladığı zaman, üniversite de görülmüş olur. Burada tanıdığınızın yaptığı hata, üniversiteyi de Topkapı müzesi ya da Galata Kulesi gibi parmakla gösterilebilen yapılarla aynı kategoride düşünmesidir.

Heil'in de (2020) belirttiği gibi, Ryle'a göre Kartezyen ikicilikte de benzer bir kategori hatası vardır. Burada zihinlerin varlıklar olduğu şeklinde bir düşünce yapısı hakimdir ve siz de bu düşünceyle başlarsınız. Fakat olabilecek tüm varlıkları incelediğinizde (bedenler ve beyinler gibi), zihni ya da zihinselliği bulmayı başaramazsınız. Bu durumda, zihinlerin maddi olmayan özel türde varlıklar olduğunu düşünürsünüz. Yani Ryle'ın ifadesiyle zihni, "makinedeki hayalet" olarak görürsünüz. Ancak Ryle'a göre en baştan bir hata yapılmıştır. Zihinler ne hayalettir ne de farklı türden bir varlıktır.

Sonuç olarak Wittgenstein ve Ryle'ın varmak istediği nokta şudur: Zihinler birer organ (beyin) ya da özel türden varlıklar değildir. Fakat zeki olarak nitelendiğimiz yaratıklar, ağrı gibi, inanç gibi belirli türden zihin durumlarına sahip olurlar. Örneğin, bu akşam yemekte kızarmış tavuk olduğuna inanmanızın belirli bir içsel durumda olmanızla ilişkisi yoktur. Bu akşam yemekte tavuk olduğuna inanmanız, eşinizin perşembe günleri tavuk yemeği yaptığı gerçeğini kabul etmenizden ibarettir. Ya da sinemaya gitmeye niyetli olmanız aslında sadece

sinema saatini belirlemenizden, harekete geçip bilet almanızdan ve bu akşam sinemaya gidiyorum şeklindeki bildiriminizden ibarettir.

Bakıldığında davranışçılık, zihnin fiziksel olmayan niteliklere sahip olduğunu reddederek zihin-beden probleminin üstesinden geliyor gibi görünür. Fakat felsefi davranışçılık bir zihin teorisi olarak ne kadar ikna edicidir sorusu daha önemlidir. Genel kaniya bakıldığında, bu soruya verilecek cevap pek ikna edici değildir şeklinde olacaktır. Bunun nedenlerinden birisi, yukarıda da bahsettiğimiz eksik *qualia* problemidir. Davranışçılık, *qualia* olarak nitelendirdiğimiz zihnin öznel deneyimlerini yok sayarak işin içinden sıyrılmaya çalışır. Ancak aracısız olarak deneyimlediğimiz tek şey olan öznel zihinsel deneyimleri reddetmek, sorunu görmezden gelmek demektir. Searle, davranışçıların düştüğü bu durumu esprili bir şekilde şöyle anlatır: "Bir davranışçı diğer davranışçıya cinsel ilişki sonrası sormuş. 'Senin için nefisti, benim için nasıldı?'" (Searle, 2014: 57).

Davranışçılığın karşısında tehdit olarak duran bir başka problem ise '*inverted spectrum (ters spektrum)*' problemidir. Buna göre bizimle sistematik olarak aynı davranışları sergileyen birisinin, bizden tamamen farklı deneyimler yaşadığını düşünebiliriz. Her ne kadar bu düşünce deneyi çağdaş düşünürler tarafından çok sık kullanılsa da, bunu ilk olarak John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin doğru ve yanlış ideler kısmında görebiliriz. Kendisi bunu şöyle dile getirmektedir:

"Bir insanın mavi idesi bir başkasınınkinden ayrımlı olabilir. Organlarımızın değişik yapısı yüzünden aynı nesne aynı anda birçok kimsenin zihninde değişik ideler üretmiş olsaydı, örneğin bir menekşe, görsel duyular aracılığıyla, bir kimsenin zihninde, başka bir kimsenin zihninde kadife çiçeğinin ürettiğiyle aynı ideyi üretse ya da tam tersi olsaydı bu da bizi basit idelerimizin yanlışlığına götürmezdi. Bu kimsenin zihni, duyu organlarıyla hangi görüntülerin üretildiğini öğrenmek üzere bir başkasının bedenine geçemeyeceği için bu durumun bilinmesi olanaksız olduğuna göre, ne ideler ne de adlar bu yoldan karışamaz, bunlarda bir yanlışlık da olamaz" (Locke, 2004: 272).

Locke'un bu örneğinden yola çıkarak şunu kolaylıkla söyleyebiliriz: Aynı koşullar altında benimle aynı şeye bakan birisinin benden tamamen farklı bir deneyim yaşadığını tasavvur edebiliriz. Örneğin ikimizin de mavi olarak nitelendirdiği gökyüzünü ben mavi olarak deneyimlerken, karşımdaki kişi pembe olarak deneyimleyebilir. Bu durumda farklı renkler deneyimlememize rağmen, ikimizde gökyüzünü mavi olarak belirtiriz. Davranışçılığa göre ters spektrum sorunu olan kişi gökyüzü mavi dediği için mavi deneyimini yaşar, ancak bu doğru değildir. Dolayısıyla davranışçılığın doğru olması söz konusu değildir.

Karmaşık insan davranışları söz konusu olduğunda durum davranışçılık için daha da güçleşir. Örneğin sokakta yürürken aniden büyük bir köpeğin size doğru havladığını ve sizin de kaçığınızı hayal edin. Bunu köpekten kurtulma davranışı olarak betimleyelim. Böylesi bir olayın tüm örneklerinde aynı davranışın ortaya çıkması zorunlu değildir. Kimi durumda köpekten hızlıca kaçır ve oradan uzaklaşırsınız, kimi durumda ise sakince bir tavır takınıp yavaş adımlarla köpekten uzaklaşırsınız. Diğer bir olasılıkta sabit durarak kendinizi köpek için bir tehdit unsuru olmaktan çıkarırsınız, ya da küçüklükten kalma travmanız olduğu için köpeğin havlamasıyla bayılmanız bir olur. Başka bir durumda ise panikleyip imdat diye bağırır ve elinize ne geçerse köpeğe fırlatırsınız. Görüldüğü üzere aynı uyarana birçok farklı tepki verilebilir. Dolayısıyla burada köpeğin havlaması ile sizin köpekten kurtulma davranışınızı birbirine bağlayan mekanizmayı, basit bir nedenler zinciri ve bu nedenler zincirinin birlikteliği olarak düşünmek mümkün değildir. Aksine yukarıdaki her durumda davranışlarınıza bilinçli ve öznel bir zihin durumunun eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Davranışçılık ise tüm bu zihinsel durumları reddetmek durumundadır.

Başka bir örnek vermek gerekirse: A kişinin acıktığında yemek yeme eğilimine sahip olması için bu kişinin karnını doyurmak istemesi gerekir. Buna ek olarak, A kişinin "Yemek yiyecek misin?" sorusuna "Evet yiyeceğim" şeklinde yanıt verme eğiliminde olması için doğru söylemeyi istemesi gerekir. Görüldüğü üzere bir olayın bir davranışa yol açabilmesi için bir isteğe ihtiyaç vardır. Benzer şekilde bir isteğin bir davranışa neden olabilmesi için ise bir inanca gereksinim duyulur. Yemek yeme isteğimin, önümde duran tenceredeki yemeği yeme davranışına neden olabilmesi için tencerede yemek olduğuna inanmam gerekir.

Cunningham da (2000) buna benzer bir örnek verir: Önünüzde bir dondurma olduğunu varsayalım. Bu durumda yanınızdaki arkadaşınızın dondurma istediğini söyleyebilmek için o kişinin dondurmaya almaya çalışması gerekir. Fark ederseniz burada kişinin herhangi bir içsel durumuna atıfta bulunulmamaktadır. Dondurma isteği tamamen girdi (dondurmanın olması) ve çıktıyla (dondurmaya almaya çalışmak) açıklanır. Fakat yine de bu açıklama, arkadaşınızın dondurmanın varlığına inandığı varsayımına dayanır. Ancak bu gibi inançların hiçbirisi gözlemlenebilir davranışlar içermez.

Tüm bu örneklere bakıldığında varacağımız sonuç şudur: Karmaşık zihinsel durumları basit davranış çıktılarıyla açıklamak mümkün değildir. Eğer davranışçılık bu gibi sorunlara tatmin edici yanıtlar verebilirse, o zaman belki davranışçılığın doğruluğundan söz edilebilir.

2.2. ÖZDEŞLİK KURAMI (İNDİRGEMECİ MADDECİLİK)

İndirgemeci zihin teorilerinden bir diğeri de özdeşlik kuramıdır. İlk olarak 1950’li yıllarda U.T. Place, Herbert Feigl ve J.J.C. Smart gibi düşünürler tarafından ortaya atılan özdeşlik kuramının temel iddiası kısaca şudur: Zihinsel süreçler ya da zihinsel durumlar beyinsel süreçler ya da beyinsel durumlarla özdeştir. Örneğin, ağrı deneyimi, gökkuşağını görmek ya da zihnimizde bir nesne canlandırmak gibi deneyimlerin her biri özdeşlik kuramına göre belirli beyin süreçlerinden ibarettir. Başka bir ifadeyle, özdeşlik kuramına göre zihinsel diye nitelendirdiğimiz tüm özellikler aslında fiziksel bilimlerde karşılaştığımız türden maddi özelliklerdir. Burada özdeşlik kuramının diğer indirgemeci zihin teorilerinden farkı ortaya çıkmaktadır. Diğer indirgemeci teorilerin birçoğu bu gibi zihinsel süreçleri beyinsel süreçlerle ilişkili olarak nitelendirmektedir. Özdeşlik kuramı ise zihinsel süreçlerin yalnızca beyinsel süreçlerle ilişkili olduğunu değil, bunların her birinin bizzat belirli beyin süreçleriyle özdeş olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir deyişle, bilinç bir takım nöral işlevlerle özdeştir, dolayısıyla bu görüşe göre bilinci beyne indirgemek mümkündür. Buna göre örneğin üzgün hissetmeniz ya da üzgün bir zihinsel durumda olmanız beyninizin belirli bir durumda olmasıyla özdeş ise, zihinsel diye tabir ettiğimiz üzgün olmayı belirli nörolojik özelliklere indirgemeyi kabul etmeliyiz.

Örneğin U. T. Place'e göre fiziksel süreçlerden ayrı bir kategoride yer aldığı öne sürülen ve fiziksel süreçlerle açıklanamayacağı iddia edilen zihinsel süreçlerin var olduğuna dair düalist görüş artık geçerliliğini yitirmiş ve yerini on yedinci ve on sekizinci yüzyıl materyalizminin aksine davranışçı olarak nitelendirilebilecek modern fizikalizme bırakmıştır. Buradan yola çıkan Place, *Is Consciousness a Brain Process?* adlı popüler çalışmasında zihinsel süreçlerin düalizmi gerektirmediği ve bilincin beyindeki süreçlerden ibaret olduğu görüşünü savunur (Place, 1956: 44).

Aynı şekilde J.J.C. Smart, Place'in yukarıda bahsedilen çalışmasına yöneltile ve Place'in göz önünde bulundurmadığı eleştirileri bir nebze de olsun yanıtlamayı amaçlayan *Sensations and Brain Processes* adlı çalışmasında düalist olmamızı gerektirecek herhangi felsefî bir argümanın olmadığından bahseder. Bunun yanı sıra Smart, bir insanın fiziksel parçacıkların muazzam bir düzenlenişinden ibaret olduğunu ve bunun üzerinde bir bilinç durumundan ya da bilinçsel kavrayıştan söz etmenin mümkün olmadığını savunur (Smart, 1959: 143).

Kısacası özdeşlik kuramı savunucuları kendi kuramlarının düalist zihin teorileriyle kıyaslandığında daha tercih edilebilir olduğunu iddia ederler. Bunun için de temel olarak iki neden öne sürerler: Bunlardan birincisi, tahmin edebileceğiniz üzere özdeşlik kuramının zihin-beden problemine basit bir çözüm sunmasıdır. Buna göre eğer zihinsel olarak nitelendirdiğimiz şeyler aslında beynimizde gerçekleşen nörolojik olaylardan ibaretse, bu durumda zihinsel şeylerin fiziksel olayları nasıl etkilediğine dair tatmin edici bir açıklama yapabiliriz. Özdeşlik kuramını kabul ettiğimizde, zihinsel bir şeyin fiziksel bir şeye etki etmesinin, fiziksel bir şeyin başka fiziksel bir şeye etki etmesinden farkı yoktur. Çünkü zihinsel olarak nitelendirdiğimiz şeyler az önce de belirttiğimiz üzere, aslında bir takım nörolojik olaylardan (fiziksel şeylerden) ibarettir.

Özdeşlik kuramını tercih etmek için bir diğer sebep ise bu kuramın düalist kuramların aksine oldukça sade ve yalın bir kuram olmasıdır. Düalist kuramlar da tıpkı özdeşlik kuramı gibi bir beynimiz olduğunu ve beynimizin içerisinde süregelen bazı nörolojik olayların olduğunu

yadsımazlar. Ancak özdeşlik kuramından farklı olarak düalist kuramlar, beyindeki fiziksel işleymden ayrı olarak zihinsel süreçlerin de var olduğunu öne sürerler. Bu durumda özdeşlik kuramcılarını doğal olarak şu soruyu sorarlar: Bir şeyi tek bir varlık türüyle açıklamak varken neden ikinci bir varlık türü ekleyelim? Çünkü açıklamaya ikinci bir varlık türü eklemek demek, işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmek demektir. Örneğin bir olay hakkında açıklama yapan iki farklı teori düşünün, bunlar X ve Y teorileri olsun. Her iki teorinin de açıklama yaparken benzer türden varlıklara atıfta bulunduğunu, ancak Y teorisinin X teorisinden farklı olarak ikinci bir varlık türünü de gerektirdiğini varsayalım. Bu durumda Ockham'ın Usturası devreye girer ve sadelik ilkesi gereği, daha basit açıklama sunan teori (X teorisi) tercih edilir. Şimdi bunu bir örnekle destekleyelim: Sabah evden çıkıp yeni aldığımız aracınızla işe gittiğinizi hayal edin. Bir süre sonra aniden aracınızın bozulduğunu ve yolda kaldığınızı düşünün. Araçta bulunan arkadaşlarınızdan birisinin bu durumu aracın bakımlarının iyi yapılmamasıyla açıkladığını, diğer arkadaşınızın ise olayı aracı aldıktan sonra kurban kesmemenize bağladığını farz edin. Bu iki açıklamayı kıyasladığımızda, fiziksel bir açıklama olan aracın bakımlarının iyi yapılmadığı tezi, aracın bozulmasını ilahi bir nedene bağlayan ikinci açıklamaya kıyasla daha sadedir. Genellikle araçların bozulmasının fiziksel bir nedenle açıklandığını göz önünde bulundurursak, olayı ilahi nedenlere başvurarak açıklamak tablonun gereksiz bir biçimde karmaşıklaşmasına neden olur. Dolayısıyla özdeşlik kuramı savunucuları aynı şeyin zihin söz konusu olduğunda da geçerli olduğunu ileri sürerler ve kendi kuramlarının düalist zihin kuramlarına göre daha sade bir açıklama sunduğunu, bu nedenle de daha tercih edilebilir olduğunu belirtirler.

Özdeşlik kuramcılarının bir diğer savunusu ise nedensellik ilişkilidir. Buna göre zihinsel eylemlerle fiziksel eylemler arasında nedensel bir ilişki olduğu açıktır. Örneğin, Mona Lisa tablosuna bakma deneyimim, 'harika bir eser' sözcüklerinin ağzımdan dökülmesine neden olur. Ya da ayağımı sehpaye vurmam sonucu oluşan acı deneyimim, 'yerde kıvrınma' davranışına neden olur. Buna ek olarak Demircioğlu'nun (2021) belirttiği gibi, fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu tezini de kabul edersek, her fiziksel olayın fiziksel bir nedeni olduğunu söylemiş oluruz. Dolayısıyla, fiziksel eylemlerimize neden olan zihinsel eylemlerin de fiziksel olması gerekmektedir. Bunun aksini iddia etmek, yani zihinsel

eylemlerin fiziksel olmadığı görüşü, fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu iddiasıyla çelişir. Bu nedenle, zihinsel eylemler fiziksel olmalıdır.

Tabii ki her kuram gibi özdeşlik kuramı da pek çok eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerden birisi epistemolojiktir. Buna göre içsel deneyimlerinize kendi erişiminizle başkalarının erişimi arasında bir asimetri olduğu açıktır. Her bireyin zihinsel yaşamı, fiziksel nesne ve durumlardan ayrı olarak *bireye özel* nitelik taşır. Her birimiz kendi zihinsel deneyimlerimize doğrudan erişebiliyoruz, dolayısıyla bunun için ayrıca bir kanıt ya da gözleme ihtiyaç duymayız. Bunun aksine diğer insanlar benim zihinsel yaşamıma ancak dolaylı yollardan (verdiğim tepkilerden, söylemlerimden vs.) erişebilir. Hatta bir bilim adamı davranışlarımı, beyinsel süreçlerimi, söylemlerimi bilimsel olarak ne kadar detaylı gözlemlerse gözlemlesin, yaşadığım zihinsel deneyim hakkında benim sahip olduğum gibi doğrudan ve kesin bir bilgi sahibi olması mümkün değildir; yalnızca benim zihinsel yaşamım hakkında çıkarımlarda bulunabilir. Sonuç olarak, bir kişinin benim zihinsel deneyimlerim hakkında sahip olduğu bilgi deneyimlerin kendisine değil, bu deneyimlerin fiziksel bedenimde oluşturduğu etkilerin gözlemlerine dayanmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, diğerlerinin benim zihinsel yaşantıma dair bilgisi, bir arkadaşımın karnımın guruldamasına bakarak yaşadığım açlık hissine dair edindiği bilgiyle epistemolojik açıdan eşdeğerdir. Dolayısıyla zihinsel ve maddi durumlar tür olarak birbirinden oldukça farklı görünür. Bu nedenle zihin durumlarının beyin durumlarıyla özdeş olduğunu söylemek çok mümkün görünmemektedir. Heil'in deyişiyle, "Eğer A'lar tür bakımından B'lerden ayrılıyorsa, bu durumda A'ların dönüşüm yoluyla B olma olasılığı söz konusu değildir" (2013: 71).

Özdeşlik kuramına getirilen eleştirilerden bir diğeri ontolojiktir. Bakıldığında, zihinsel nitelikteki olayların fiziksel nitelikteki olaylardan oldukça farklı olduğu görülür. Bunu da en net kendi yaşadığımız zihinsel deneyimlerde görürüz. Zihnimden geçen şeylerle o sırada beynimin içinde olup biten fiziksel süreçler hem nitelik olarak hem de tür olarak birbirinden tamamen farklıdır. Örneğin, akşam yemeğinde ne yiyeceğim düşüncesi yalnızca benim doğrudan deneyimlediğim ve fiziksel olmayan bir özellik taşırken, bu düşünceyle meşgulken beynimde ya da vücudumda gelişen nörolojik ya da sinirsel süreçler başkaları tarafından da

gözlemlenebilen fiziksel özellikteki olaylardır. Bir nöroloji uzmanı beynimi açıp ne kadar detaylı incelerse incelesin akşam yemeğinde ne yiyeceğim düşüncesini gözlemleyemez, gözlemleyeceği tek şey fiziksel nitelikteki nöronların birbirleriyle olan etkileşimi olacaktır. Dolayısıyla zihinsel ve fiziksel şeyleri aynı ontolojik zemine oturtmak pek mümkün görünmemektedir.

Özdeşlik kuramına yöneltilen benzer bir eleştiri zihinsel olaylarla fiziksel olayların özdeş olduğu tezinin bir kategori hatası barındırdığı iddiasıdır (Demircioğlu, 2021: 131). Örneğin, *bu yaz tatile gidebilecek miyim düşüncesi kırmızı renktedir* yargısını ele alalım. Bu yaz tatile gidebilecek miyim düşüncesi soyut bir düşünceyken, kırmızı olmaklık yalnızca somut şeylere atfedilebilen bir kavramdır. Bu nedenle bir düşünceye kırmızı olma niteliğini atfetmek, o düşünceyi ait olmadığı bir kategoriye sokmaya çalışmaktır. Eğer özdeşlik kuramının iddia ettiği gibi zihinsel deneyimler beynimizdeki bir takım fiziksel olaylarla özdeş ise, bu durumda birisine yüklediğimiz bir niteliğin diğeri için de geçerli olması gerekmektedir. Örneğin beynimiz belirli bir kütleye, renge, yumuşaklığa vs. sahipken, düşüncelerimizin de bu niteliklere sahip olması gerekir. Ancak düşüncelerimize bu tarz fiziksel nitelikler atfetmek pek mantıklı görünmemektedir. Dolayısıyla buna dayanılarak özdeşlik kuramının da bir kategori hatası içerdiği öne sürülebilir. Bunu desteklemek amacıyla *Leibniz yasası* olarak adlandırılan ve özdeşlikle ilgili kriterleri belirleyen yasayı da bilinçle beyindeki olayların özdeş olduğu iddiasına ciddi bir eleştiri olarak yöneltebiliriz. Bu yasaya göre mutlak özdeşlik dediğimiz şey kendisiyle aynı olmaktır. Bu nedenle x nesnesi y nesnesiyle mutlak olarak özdeş ise, bu durumda x 'in sahip olduğu tüm niteliklere y 'de sahip olmalıdır, aynı şey tersi için de geçerlidir. Eğer x 'in sahip olduğu bazı niteliklerin y 'de bulunmadığını veya x 'te olmayan kimi niteliklerin y 'de olduğunu kanıtlayabilerseniz, kimi x 'lerin kimi y 'lerle özdeş olmadığını göstermiş olursunuz. Güneş sıcaksa ve Ay sıcak değilse, Ay Güneş olamaz. Aynı şekilde zihinsel olaylar beyindeki fiziksel olaylardan farklı nitelikler taşıyorsa, ki taşıdığını biliyoruz, zihinlerin beyinlerle özdeş olduğu iddiası geçerliliğini yitirir.

Özdeşlik kuramına getirilen bir diğer eleştiri, dayanağını bilimsel olarak farkına varılan özdeşlikler için yapılan bir tespitten alır. Örneğin amonyak gazının NH_3 ile özdeşliğini inceleyelim. Amonyakın NH_3 ile özdeş olmasını yalnızca amonyak ve NH_3 kavramlarını analiz ederek kanıtlayamayız. Dolayısıyla amonyak ve NH_3 kavramları temsil ettikleri şey olan amonyağı birbirinden bağımsız farklı nitelikler vasıtasıyla betimlerler. Amonyak kavramı, işaret ettiği şeyi boya, parfüm, temizlik malzemeleri gibi maddelerin sentezlenmesinde kullanılan, canlılar için zehirli olan renksiz, keskin ve hoş olmayan bir kokuya sahip gaz bileşiği nitelikleriyle tanımlar. NH_3 kavramı ise işaret ettiği şeyi azot ve hidrojen nitelikleriyle tanımlar. Bakıldığında açıktır ki, amonyak kavramının işaret ettiği şeyi tanımlarken kullandığı nitelikler, NH_3 kavramının işaret ettiği şeyi tanımlarken kullandığı niteliklerden farklıdır. Bu nedenle amonyağın NH_3 ile özdeş olduğunu kavramsal analiz aracılığıyla değil, ancak deneysel yollarla saptayabiliriz. Bu açıdan özdeşlik kuramına baktığımızda da zihinsel olaylarla bedensel olaylar arasında olduğu iddia edilen özdeşlik de yalnızca o olaylara işaret eden kavramların analiz edilmesiyle gösterilemez. Başka bir ifadeyle, zihinsel ve bedensel olayların özdeş olduğunu, zihinsel ve bedensel kavramları analiz ederek keşfedemeyiz. Öyleyse, zihinsel kavramların zihinsel olayları betimlerken kullandığı nitelikler, bedensel kavramların bedensel olayları betimlerken kullandığı niteliklerden farklıdır. Bu durumda, özdeşlik kuramının nitelik ikiciliğini kabul etmesi gerekmektedir.

Özdeşlik kuramının zayıf yanlarından birisi de zihinsel olaylarda ‘çoklu gerçekleştirilebilirlik’ (*multiple realizability*) söz konusu olmasıdır. Peki ne demektir çoklu gerçekleştirilebilirlik? Çoklu gerçekleştirilebilirlik tezine göre tek bir zihinsel olay, durum ya da özellik birbirinden tamamen farklı fiziksel türlerde ortaya çıkabilir (Bickle, 2020). Bununla ilgili en yaygın örnek acı deneyimidir. Açıktır ki, tıpkı insanlar gibi diğer canlılar da (örneğin köpekler) acı hissedebilir ya da farklı türde zihinsel deneyimler yaşayabilirler. Hatta günün birinde dünya dışı varlıklarla karşılaşsak, onların da tıpkı dünyadaki canlılar gibi zihinsel deneyimler yaşadıklarını düşünebiliriz. Kısaca söylemek gerekirse, farklı türdeki varlıklar da tıpkı insanlar gibi zihinsel deneyimler yaşayabilirler. Yani bu teze göre fiziksel olarak oldukça farklı yapıya sahip varlıklar aynı zihinsel deneyime sahip olabilirler.

Bu da özdeşlik kuramıyla açıkça çelişen bir görüştür. Çünkü özdeşlik kuramı zihinsel olayların beyinsel süreçlerle aynı olduğunu öne sürmektedir. Eğer bu iddia doğruysa, örneğin beynimizde acı hissine karşılık gelen beyinsel faaliyete sahip olmayan varlıkların bu tür bir acı hissi yaşamamaları gerekmektedir. Ancak gözlemlerimiz bize açıkça bunun tersini göstermektedir; yani bizimle aynı beyinsel yapıya sahip olmayan varlıkların da tıpkı bizler gibi acı çektikleri yadsınamaz bir gerçektir.

Çoklu gerçekleştirilebilirlik tezi özdeşlik kuramını kendi içerisinde bir ayırım yapmaya zorlamıştır. Bunun sonucunda tip özdeşlik (*type identity*) ve tikel özdeşlik (*token identity*) teorileri ortaya çıkmıştır. Öncelikle tip ile tikel arasındaki ayrımı anlamak için bir örnek verelim: Mesela kırmızı, mavi, yeşil renkleri renk tipi içerisindeki tikellerdir. Ya da alman kurdu, rottweiler, golden retriever köpek tipi içerisindeki tikellerdir. Dolayısıyla tip dediğimiz şeyi içerisinde tikelleri barındıran genel bir grup olarak düşünebiliriz, tikel dediğimiz şey ise bu grubun içerisindeki tek tek örneklerdir. Konumuza geri dönecek olursak, tip özdeşliği teorisi "belirli tipteki zihinsel durumların belirli tipteki beyin durumlarıyla özdeş olduğunu" (Cunningham, 2000: 24) belirtir. Buna göre örneğin bir tip olarak belirli bir acı deneyimi bir tip olarak belirli bir beyin durumuyla özdeşdir. Şimdiye kadar tartıştığımız özdeşlik kuramı bu tip özdeşliğine dahildir. Özdeşlik kuramının daha liberal versiyonu olan tikel özdeşlik teorisine göre ise, kimi fiziksel durumlarla özdeş olan her zihinsel durum, (fakat inanmak ya da arzu etmek gibi aynı tip zihinsel durumun örnekleri) farklı tipteki fiziksel durumlarda ortaya çıkabilir. Örneğin, bir şempanzenin arzusunun oluşturduğu beyin durumuyla bir insanın arzusunun oluşturduğu beyin durumu birbirinden farklı olabilir. Aynı şey kendi arzumuzun oluşturduğu beyin durumumuzla babamızın arzusunun oluşturduğu beyin durumu için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle, aynı tip zihinsel durum içerisinde olan iki organizmanın beyin durumları aynı olmak zorunda değildir. Bir canlının arzusu neticesinde oluşan beyin durumunun aynısı, diğer canlıların arzuları neticesinde oluşmayabilir (Cunningham, 2000: 25-26).

Tip özdeşliği teorisi tikel özdeşlik teorisini içerisinde barındırır ancak bunun tersini söyleyemeyiz. Buna göre bir tip zihinsel durum bir tip fiziksel durumla özdeş ise, o tip

zihinsel durumun her tikeli o tip fiziksel durumun bir tikeliyle özdeştir. Ancak bir zihinsel durum tikelinin bir fiziksel durum tikeliyle özdeş olması, o tikelleri içerisinde barındıran tiplerin özdeş olması anlamına gelmez (Demircioğlu, 2021: 133-134). Örneğin iki farklı organizmanın sahip olduğu iki acı deneyimi tikelerini düşünelim. Tikel özdeşlik teorisine göre, ilk organizmanın yaşadığı acı deneyimi tikeli bir fiziksel durum tikeline özdeşken; ikinci organizmanın yaşadığı acı deneyimi tikeli başka bir fiziksel durum tikeline özdeştir, fakat bu iki tikel fiziksel durumun aynı tip fiziksel duruma ait olması şart değildir. Sonuç olarak iki acı deneyimi tikeli de aynı tip zihinsel duruma aitken, bu tikellerin özdeş oldukları fiziksel durum tikelleri aynı tip fiziksel duruma ait olmak zorunda değildir.

Tip özdeşliği teorisinin karşılaştığı önemli sorunlardan bir tanesi zihinsel durum tiplerinin çoklu gerçekleştirilebilir olmasıdır. Ancak tikel özdeşlik teorisi için bu durumun bir tutarsızlık yaratmadığını söyleyebiliriz. Buna rağmen, tikel özdeşlik teorisinin karşılaştığı bir diğer sorun şudur: Farklı zihinsel durum tikellerini nasıl olur da aynı tip zihinsel durum tikelinin içerisine koyarız? Örnek vermek gerekirse, iki farklı mavi deneyimi tikelinin ikisini de aynı tip mavi deneyimi olarak nitelendirmemizin kriteri nedir? Demircioğlu'nun da belirttiği gibi, tikel özdeşlik teorisine göre bu soruya verilecek cevap "o tikellerin aynı beyinsel durum tiplerine ait olmaları" olamaz, çünkü bu teoriye göre, aynı tipe ait olduğunu düşündüğümüz zihinsel durum tikellerinin aynı tip beyinsel duruma ait olması şart değildir (Demircioğlu, 2021: 134).

Netice itibariyle tüm bu eleştirileri göz önünde bulundurduğumuzda özdeşlik kuramının çok da güçlü bir teori olduğunu söyleyemeyiz. Eğer bir gün özdeşlik kuramı savunucuları kendilerine yöneltilen bu eleştirilere tatmin edici yanıtlar verebilirse, o zaman bu kuramın geçerliliğini yeniden tartışmaya açabiliriz.

2.3. ELEYİCİ MATERİYALİZM (ELEYİCİLİK)

En önemli temsilcileri erken dönemde Paul Feyerabend ve Richard Rorty, yakın dönemde ise Paul M. ve Patricia S. Churchland ile Stephen Stich olan eleyici materyalizm ya da diğer adıyla eleyicilik kuramı maddeci zihin kuramlarından bir diğeri olarak göze çarpmaktadır. Paul Churchland, *Eliminative Materialism and The Propositional Attitudes*, (1981) (*Eleyici Materyalizm ve Önermesel Tutumlar*) adlı meşhur çalışmasının giriş cümlesinde bu görüşün kısa bir tanımını vermektedir. Buna göre: "Eleyici materyalizm, psikolojik fenomenler hakkındaki genel-geçer tutumumuzun radikal bir şekilde yanlış bir teori oluşturduğunu öne süren bir tezdır" (Churchland, P. M., 1981: 67). Devamında ise Churchland bu teorinin hem prensiplerinin hem de ontolojisinin tamamlanmış nörobilim tarafından ortadan kaldırılacağını iddia eder. Benzer şekilde Richard Rorty'e (1970) göre de zihinsel şeyler hakkında konuşmak iblisler hakkında konuşmak gibidir. Nasıl ki günümüzde iblislerin varlığına dair konuşmak anlamsızsa, ileride de gerçek nörobilimsel keşifler sonucu zihinsel durumlardan bahsetmek anlamını yitirecektir; çünkü alışkanlık gereği zihinsel olarak nitelendirdiğimiz tüm durumlar beyinsel süreçlerle açıklanabilecektir.

Churchlandlara göre, zihinsel kavram ve terimler nörofizyolojik ya da başka herhangi bir bilim dalındaki kavram ya da terimlerle açıklanamaz. Dahası, örneğin nörobilimde zihinsel olarak nitelendirdiğimiz terim ve kavramlara ihtiyaç duyulmaz, bu nedenle nörobilimde onlara yer yoktur. Zaten zihinsel olarak betimlediğimiz şeyler hakkındaki söylemler tamamen halk psikolojisinin (*folk psychology*) ürünü olup, tümüyle yanlıştır. Halk psikolojisi, bizi ümitlerin, korkuların, arzuların, inançların vb. var olduğuna inandırmaktadır; fakat Churchlandlara göre bu gibi zihinsel diye tabir ettiğimiz durumların herhangi bir gerçekliğe sahip oldukları söylenemez. Ancak normal diye tabir ettiğimiz tüm insanlar, günlük hayatta diğer insanlarla olan etkileşimleri sonucu bir şekilde halk psikolojisinin kavramlarını kullanmayı öğrenirler. Başka insanların bir şeyler yaptığını, örneğin bir kişinin ocağın altını yaktığını gözlemlediğimizde, bu davranışta bulunan kişiye bir bilinç atfederiz ve birazdan yemek yapacağını düşünürüz; çünkü o kişinin yemeğin ancak ocağın altını yakarak yapılacağına inandığı şeklinde yorumlar yaparız. Bunun gibi pek çok olayda

insanların zihninde olup bittiğine inandığımız arzuların, isteklerin, inanışların vs. olduğunu düşünürüz. Dahası yalnızca insanlara değil, hayvanlara ve hatta kendiliğinden hareket edebilen makineler gibi karmaşık ve bağımsız eylemde bulunan her varlığa zihin atfetme eğilimi gösteririz ve onların belirli bir amaçla hareket ettiklerini ve belirli şeylere inandıklarını düşünürüz. Paul Churchland'a (2012) göre bir benzetme yapılacak olursa, varlığına inandığımız bu gibi zihinsel durumlar, bir zamanlar kimyacıların yanma olayını filojiston denilen ateş elementinin nesne tarafından serbest bırakılması olarak açıklamalarına benzemektedir. Nasıl ki bu teori yanlışlanıp yerini modern kimyaya bıraktıysa, aynı şekilde halk psikolojisinin terimleri de günün birinde yerini tamamlanmış nörobilime bırakacaktır. Yine benzer bir örnek vermek gerekirse, insanların eskiden cadılara karşı olan inanışlarını gösterebiliriz. Geçmiş yüzyıllarda psikoz hastaları, şeytanın musallat olduğu kimseler olarak düşünülüyordu. Cadıların varlığı ise şüpheye yer bırakmayacak ölçüde gerçektir. Ancak sonunda, cadı diye bir şeyin var olmadığına ikna olduk. Bunu da modern zihinsel işlev bozukluğu kuramları sayesinde gerçekleştirdik. Dolayısıyla aynı şekilde halk psikolojisinin zihinle ilgili inanışları da yerini ileride nörobilime bırakacaktır.

Kısacası, eleyici materyalizmin zihin-beden probleminin nasıl üstesinden geldiği çok açıktır. Zihnin fiziksel olmadığına dair tüm önermeler yanlıştır. Bunun sebebi ise zihnin fiziksel bir şey olması değildir, aksine zihin diye bir şeyin var olmamasıdır. Zaten eleyici materyalizme göre evrende fiziksel olmayan herhangi bir şey mevcut değildir. Zihin olarak adlandırdığımız şey ve onun tüm işlevleri, "kökten ve tamamen yanlış olan" bir halk efsanesidir (Westpal, 2020: 109).

Churchlandlara göre zihinsel durumlar hakkında konuştuğumuzu düşünürken aslında farkında olmadan nörofizyolojik olgular hakkında konuşuyoruzdur. Çünkü zihin dediğimiz şey beyinsel süreçlerden daha fazla ya da daha az bir şey değildir; bu nedenle er ya da geç nörobilimciler halk psikolojisinin terimlerini ve genel kabullerini tamamen fiziksel nitelikteki bir sınıflandırmayla değiştirebileceklerdir. Bu da bize dünyada yalnızca tek bir tür ontolojinin, yani fiziksel ontolojinin var olduğunu gösterecektir. Churchlandlara göre zihinsel durumların beyinsel süreçlerle özdeş olduğunu öne sürmek için en az dört farklı

argüman bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanları oluşturan bileşimlerin şüpheye yer bırakmayacak ölçüde fiziksel bileşimler olmasıdır. Başka bir ifadeyle insan dediğimiz canlı, hücre çekirdeğinde bulunan DNA moleküllerindeki kodlamalara göre gelişen ve sonunda yok olan bir varlık türüdür. İkincisi, tıpkı insanlar gibi hayvanlar da fiziksel doğanın bir ürünü gibi durmaktadırlar. Üçüncüsü, zihinsel fenomenlerle nörofizyolojik süreçler arasında bağlantı olduğuna dair pek çok kanıt bulunmaktadır. Beynin hasar alması durumunda zihinsel işlevlerde gerçekleşen bozukluklar da bu kanıtların en önemlisidir. Son olarak, nörobilim oldukça hızlı gelişmekte olan bir bilim dalıdır ve gün geçtikçe insan davranışlarının tamamen fiziksel nitelikteki beyinsel süreçlerle açıklanabileceğini gösteren kanıtları elde etmektedir. Dolayısıyla nörobilim, bize zihin ve beyin özdeşliğini gösterebilecek bir umut olarak karşımıza çıkmaktadır (Cavanna&Nani, 2021: 37).

Paul Churchland'a göre eleyici materyalizm lehine argümanlar derli toplu olmaktan uzaktırlar ve kesinlik taşımazlar; ancak bu onların güçlü argümanlar olmadığını göstermez. Eleyici materyalizm kuramının en ayırt edici özelliği, halk psikolojisinin kavramsal yapısının tamamlanmış bir nörobilimin kavramsal yapısına indirgenmesinin mümkün olmadığını söylemesidir. Bu iddianın sebebi de eleyici materyalizmin halk psikolojisinin oldukça ilkel ve zihinsel etkinliklerimiz hakkında oldukça muğlak bir kavrayışa sahip olduğuna dair inancıdır. Bu inancın en az üç gerekçesi bulunmaktadır. Öncelikle eleyici materyalistler halk psikolojisinin zihni açıklamadaki başarısızlıklarını göstereceklerdir; çünkü bizim için oldukça önemli olan ve herkese tanıdık gelen pek çok şey halk psikolojisine göre hala gizemini korumaktadır. Örneğin hayatımızın çok önemli bir parçası olan uyku hakkında halk psikolojisinin söyleyebildiği kayda değer bir şey yoktur. Ya da öğrenme sonucu insanların şaşkın bebeklerden bilgili erişkinlere nasıl evrildiğini ve bireyler arası zekâ farklarının nasıl oluştuğunu açıklayamıyoruz. Aynı şekilde belleğin çalışma şeklini ve bilinç altımızdaki sayısız bilgi içerisinden istediğimiz bilgiyi nasıl çekip çıkarttığımızı bilmiyoruz. Zihinsel bozuklukların ne olduğunu ve nasıl tedavi edilmesi gerektiğini de bilmiyoruz. Kısacası, halk psikolojisinin çerçevesinden baktığımızda kendimize dair en önemli şeyler oldukça gizemli görünmektedirler. Bu gibi gizemlerin yeterli zaman verildiğinde giderileceği gibi bir söylem de inandırıcı olmaktan uzaktır, çünkü binlerce yıldır halk psikolojisinin yerinde saydığı ve

önemli bir değişim geçirmediği açıktır (Churchland, P. M., 2012: 73-74). Eleyici materyalizmin ikinci argümanı ise insanlık tarihinden tümevarımsal bir ders çıkarmak gerektiğidir. Bilindiği üzere hareket gibi temel fizik yasaları hakkındaki ya da gökyüzü hakkındaki eski halk inanışları tamamen yanlıştı ve yerlerini daha modern ve açıklayıcı kuramlara bıraktılar. Bunların dışında da pek çok eski halk kuramı geçerliliğini yitirdi ve yerlerini yeni kuramlara bıraktılar. Günümüze kadar gelebilmiş olan halk psikolojisi dışındaki tüm kuramların da aynı tehlikeyle karşı karşıya oldukları açıktır. Peki tüm halk kuramları tek tek başarısızlıkla sonuçlanırken, yalnızca halk psikolojisinin doğru ve geçerli bir kuram olması pek mümkün gözükmemektedir. Halk psikolojisinin günümüze kadar gelebilmiş olmasının sebebi temelinin sağlam olması değil, ilgilendiği fenomenlerin ve bu fenomenleri ele alış biçiminin kolay kolay çöpe atılamamasıdır. Eleyici materyalizmin üçüncü argümanı ise özdeşlik kuramı ve işlevselcilik gibi diğer materyalist kuramlar karşısında a priori bir avantaj elde etme amacı güder. Bunun için de halk psikolojinin kavramlarının tamamlanmış nörobilimin kavramlarıyla eşleştirilip eşleştirilemeyeceği tartışmasına dönülür. Bilindiği üzere bu iddiaya eleyici materyalistler mümkün değil şeklinde yanıt verirken, özdeşlik kuramı ve işlevselcilik savunucuları ise bunun mümkün olduğunu söylerler. Eleyici materyalistlere göre bu da kendilerini diğer iki kurama göre bir adım öne çıkartır (Churchland, P. M., 2012: 74-75).

Sonuç olarak eleyici materyalistlere göre, halk psikolojisinin başarısız bir teori olduğunu destekleyecek pek çok kanıt sahibiz. Hatta bu teori onlara göre o kadar başarısızdır ki, onarılması dahi mümkün değildir. Çünkü halk psikolojisinin geliştirmiş olduğu kategoriler ve terimler, bilinçle ilgilenen modern bilimlerin kategorileri ve terimlerinden o denli farklıdır ki, birbirlerine indirgenmeleri olası değildir. Dolayısıyla eleyici materyalistlere göre halk psikolojisinin varlığını sürdürmesinin bir anlamı yoktur, bu nedenle geçmişteki pek çok başarısız teori gibi elenmelidir. Örneğin Patricia Churchland, bilincin nörobilimdeki geleceğiyle ilgili şunları söylemiştir:

"Zihin-beyinle ilgili birçok bilim büyük olasılıkla birleşik açıklamalar teşkil edecek şekilde yakınsayacaklardır. Bu açıklamalarda muhtemelen 'bilinç'

geçmeyecektir, çünkü evrimleşmiş (gelişmiş) bir çerçevede bilinç, ‘kalorik sıvı’ veya ‘canlı ruh’la aynı sonu paylaşacaktır" (1988: 301).

Tabii ki böyle radikal bir kuramın ciddi eleştirilere maruz kalması kaçınılmazdır. Diğer her bilinç kuramı gibi eleyici materyalizmin de güçlü yönlerinin yanı sıra zayıf yönleri bulunmaktadır. Bu kuramın temel zayıflıklarından en önemlisi, bilinçli öznel deneyimlerin varlığını inkâr etmesidir. Çünkü bizim doğrudan deneyimlediğimiz tek şey bu gibi bilinçli deneyimlerdir. İç gözlem sayesinde yaşadığımız acıların, sevinçlerin, hazların, korkuların vs. varlığını doğrudan deneyimleriz. Dolayısıyla bunların varoluşları, en az diğer her şeyin varoluşu kadar gerçektir. Eleyici materyalistler ise bu argümanı, gök kubbenin dönen bir küreden ibaret olduğunu ya da cadıların var olduğunu öne süren bir eski dönem insanının yaptığı hataya benzetir. Buna göre her türlü gözlem, belirli bir kavramsal çerçevede gerçekleşir ve gözlemlerimiz sonucu edindiğimiz yargılar ancak dahil olduğumuz kavramsal çerçevede kadar iyi olabilir (Churchland, P. M., 2013: 82) Bu nedenle halk psikolojisinin kavramsal çerçevesi ne kadar başarılıysa, bu teori de o kadar başarılıdır. Ancak eleyici materyalistlerin görmezden geldiği şey, bilincin filojiston maddesi ya da gök kubbenin dönen bir küre olduğu iddiası gibi geçersiz bilimsel kuramların kavramlarından farklı olduğudur. Revonsuo'nun da belirttiği gibi bilinç, diğer insanların davranışları hakkındaki gözlemlerimizi açıklasın diye ortaya attığımız hipotetik bir varlık değildir. Tam tersine bilinç, varoluşumuz boyunca doğrudan deneyimlediğimiz öznel zihinsel bir gerçekliktir. Dolayısıyla deneyimsel bir gerçeklik olarak karşımızda duran bilinç bizim için bir teoriden ziyade bir veri oluşturur. Bu veri, her an herkesin deneyimleyebileceği şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle bilincin varlığını yadsımak filojiston gibi bir şeyin varlığını yadsımaya değil, ısı, alev ve duman gibi yanma sonucu oluşan verinin yadsınmasına benzer. Eleyici materyalistlerin yaptığı gibi yanmayı görmezden gelir ve alevin varlığını inkâr etmeyi seçerseniz, bu durumda yanmayı açıklamanıza da gerek kalmaz. Ancak kimse sizin bu eleyici yanma kuramınızı ciddiye almayacaktır. Çünkü herkesin deneyimleyebildiği bir veriyi yok saymakla kimseyi kuramınıza inandıramazsınız (Revonsuo, 2017: 58).

Churchland, eleyici materyalizme yöneltilen bir diğer eleştirinin ise bu kuramın kendi içerisinde tutarsız olduğuna yönelik olduğunu belirtir. Buna göre eleyici materyalizm bilindik zihinsel durumların aslında var olmadığını net bir şekilde dile getirir. Ancak bu önerme sadece belirli bir inancın dışavurumu ve iletişim kurmaya dair bir amaç ve dile yönelik bir bilgi olması halinde bir anlam kazanır. Fakat önermenin doğru olması halinde bu gibi zihinsel durumlar var olamaz, dolayısıyla önerme geçerliliğini yitirir ve anlamsız işaret ve seslere dönüşür. Bu nedenle, eleyici materyalizm kuramının doğru olduğu iddiası beraberinde bu kuramın yanlış olduğunu da getirir (Churchland, P. M., 2012: 77).

Ancak Churchland'a göre bu argümanın zayıf noktası anlamlı bir önerme elde edebilmek için gereken şartlarla alakalı öncüdür. Ona göre argüman sorunu görmezden gelmektedir. Eğer eleyici materyalizm doğruysa, bu durumda anlamsızlığın kaynağını bilindik olanda aramak yerine başka bir şeyde aramak gerekir. Eski kaynakta ısrar etmek tam da tartışmalı olan kavramsal çerçevenin geçerliliğinde ısrar etmek anlamına gelir. Churchland, tarihsel ve esprili bir örnekle bu iddiasını desteklemeye çalışır. Biyolojik canlılığı herhangi bir madde içermeyen yaşam ruhuna bağlayan orta çağ kuramını ele alalım ve bu kuramın doğru olmadığını belirten birisine yöneltilen şu yanıtı göz önünde bulunduralım: "Bilgili dostum yaşam ruhu diye bir şeyin var olmadığını ileri sürmüştür. Ancak bu önerme tutarsızdır. Bu önerme doğru olsaydı, dostumun yaşam ruhu olmazdı, dolayısıyla da ölü olması gerekirdi. Ama dostum ölüyse, önermesi anlamdan veya doğruluktan yoksun bir ses dizisinden ibarettir. Açıkçası dirimselcilik karşıtlığının doğru olduğu varsayımı kendisinin doğru olamamasını gerektirir!" (Churchland, P. M., 2012: 77-78).

Eleyici materyalizme getirilen bir diğer eleştiri ise nörobilimin indirgemeci tavrının öznel bilinçli deneyimlerin fenomenal niteliklerini açıklayamayacağı iddiasıdır. Başka bir ifadeyle, indirgeyici herhangi bir nörobilimsel bilinç kuramı, oldukça önemli bir detayı, örneğin çilek kokusunun bilincinde olmak gibi spesifik bir zihinsel durumda olmanın nasıl bir his olduğunu (*qualia*) göz ardı etmektedir. Buna karşılık eleyici materyalistler bu iddianın bir yanlış anlaşılardan kaynaklandığını öne sürmektedirler. Onlara göre bu iddianın varsayımı, olur da çilek kokusunu hissetmek gibi bilinçli zihinsel durumlar nörobilim tarafından açıklanır

ise, beynin nasıl çilek kokusunu hissettiğine dair bilimsel açıklamayı anlayabilen herkesin bu hisse sahip olması gerektiğidir. Ancak eleyici materyalistler, bir kuramı anlamamanın o kuramın açıkladığı şeyin üretilmesiyle neticelenmesinin gerektiği iddiasının yersiz olduğunu düşünürler. Çünkü bu yalnızca nörobilimden değil, diğer tüm bilimsel kuramlardan da çok fazla şey talep etmek anlamına gelmektedir. (Cavanna&Nani, 2021: 37-38).

Bir diğer eleştiri ise nörobiyolojik olarak zihin ve beynin kavranışına karşı bir itirazı içermektedir. Buna göre nörobilim belirli öznel bilinçli deneyimlerin karşılığı olan beyinsel durumları açıkça saptayabilse dahi anlamamızın mümkün olmayacağı bir şey açıkta kalmaktadır. Bu da neden farklı beyinsel durumların değil de bu spesifik beyin durumlarının ilgili öznel bilinçli deneyimlere karşılık geldiğidir. Örneğin neden x beyin durumu çilek kokusunu hissetmeye karşılık geliyor da muz kokusunu hissetmeye karşılık gelmiyor? Bu itiraza karşılık eleyici materyalistlerin verdiği yanıt ise bu tartışmanın da bir yanlış anlaşılmaya dayalı olduğu şeklindedir. Çünkü Cavanna ve Nani'nin de (2021) belirttiği gibi hiçbir bilim dalı, buna nörobilim de dahil, neden belirli bir şeyin bir diğer şeye karşılık geldiğini açıklamaya çalışmaz. Bilim bu tür özdeşlikleri yalnızca keşfedebilir. Geçmişten bir örnek vermek gerekirse, bilim suyun H₂O ile özdeş olduğunu keşfetti ancak hiç kimse neden suyun iki hidrojen bir oksijen atomuna denk geldiğini sorgulamadı. Çünkü bilim bize bu gibi özdeşliklerin sebebini söylemez, bilimin yaptığı şey bunları bulup ortaya çıkartmaktır. Belirli zihinsel bir durumun belirli beyinsel bir duruma karşılık gelmesinde de aynı şey geçerlidir. Eğer çilek kokusunu hissetmek x nöronal aktivitesine özdeş ise, bu durumda neden y değil de x beyinsel durumunun çilek kokusunu hissetmeye karşılık geldiğine dair ek bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Bu yalnızca çilek kokusunu hissetmenin var olma biçimidir o kadar.

Churchland, eleyici materyalizme yönelik bir diğer itirazın ise daha zayıf bir sonuç elde etmesine rağmen güçlü bir gerekçeye sahip olduğunu belirtir. Buna göre eleyici materyalizm Churchland'ın deyimiyle "*making mountains out of molehills*" (köstebek tepesinden dağ yapmakta), yani bizim deyimimizle pireyi deve yapmaktadır. Halk psikolojisinin yetersiz olduğu yerler elbette vardır, ancak bu onun başarılarını göz ardı etmemizi gerektirmez. Belki de ileride gelişmiş bir nörobilim halk psikolojisine ait pek çok kavramın elenmesine sebep

olacaktır, dolayısıyla halk psikolojisinin temellerinde bazı düzeltmeler yapma ihtiyacı doğabilir. Fakat eleyici materyalistlerin ileri sürdüğü gibi halk psikolojisinin tamamen eleneceğine dair iddia romantik bir coşkunun dışavurumudur (Churchland, P. M., 2013: 84).

Bunlara ek olarak, eleyici materyalizmin düşünce ve arzu gibi kategorileri teorik kategori sınıfına sokmaları da oldukça tartışmalıdır. Buna göre, düşünce kategorisi insanların davranışlarına bir açıklama getirmek ve bu davranışları önceden tahmin etmek için var olan teorik bir kategoridir. Eğer bu kategorinin içerisinde yer aldığı teori doğru değilse, bu durumda kategorinin bir işlevi kalmaz ve içi boş bir kategori haline gelir. Ancak eleyici materyalizmin iddiasının aksine, insanların belirli düşüncelere sahip olup olmadığı teorik bir problem gibi durmamaktadır. Her bireyin kendi düşüncesiyle arasındaki mesafe o kadar kısadır ki, bunu teorik olarak nitelendirmek haksızlık olur. Çünkü her birimiz zihnimizde belirli düşüncelerle yaşıyoruz ve bu düşüncelere sahip olduğumuzu aracısız bir şekilde doğrudan biliyoruz. Bu nedenle, eleyici materyalizmin halk psikolojisinin düşünce kategorisini simyacılıktaki filojiston kategorisine benzetmesi doğru değildir (Demircioğlu, 2021: 39).

Netice itibariyle her bilinç teorisi gibi eleyici maddeciliğin de zayıf ve güçlü yanları bulunmakta olup, eleştiriye açıktır. Fakat nörobilimin şu anki verileriyle bilinci tamamen dışlamak çok ikna edici bir yöntem gibi gözükmemektedir. Eğer günün birinde eleyici materyalistler bilince hiç değinmeden beynin nasıl işlediğini kavramamızı sağlayacak tamamen nörobiyolojik bir kuram sunarlarsa belki bizleri ikna edebilirler. Ancak şimdilik böyle bir kuramın varlığından söz edemeyiz, dolayısıyla eleyici materyalizm kuramını ne tümüyle kabul edebiliriz ne de tamamen dışlayabiliriz. Kısacası, bizler bilinci tamamen anlayana kadar bu kuram alternatif bilinç kuramları arasındaki yerini koruyacak gibi durmaktadır.

2.4. İŞLEVSELÇİLİK (FONKSİYONALİZM)

İşlevselcilik ya da diğer adıyla fonksiyonalizm, en yaygın zihin kuramlarından birisi olarak göze çarpmaktadır. Peki işlevselcilik nedir? İşlevselcilik, bir şeyi düşünce, arzu, acı, (ya da başka bir tür zihinsel durum) yapan şeyin, onun içsel yapısına değil, yalnızca işlevine ya da parçası olduğu bilişsel sistemde oynadığı role bağlı olduğu görüşüdür (Janet, 2021). İşlevselcilik görece yeni bir zihin kuramı olmasına rağmen bu kuramın köklerini ilk olarak Aristoteles'in ruh anlayışında bulabiliriz. Aristoteles, Platon'un ruhun bedenden ayrı olarak var olabileceği iddiasının tam tersine, insan ruhunun insan bedeninin doğal bir formu olduğunu söyler. Nasıl ki bir baltanın formu onun kesmesini sağlayan şeyse ve gözün formu da onun görmesini sağlayan şeyse, insan ruhu da insan bedeninin yaşamasını ve duyumsamasını sağlayan şeyle özdeşleşmiştir. Dolayısıyla Aristoteles için "ruh, yaşamamızı ve duyumsamamızı ilk anlamda sağlayanıdır: Bir madde ve taşıyıcı değil, bir logos ve biçimdir" (2018: 99). Başka bir ifadeyle insan bedeninin formu olan ruh, yaşamak, akıl yürütmek, eylemde bulunmak, algılamak gibi işlevleri yerine getirir. Her ne kadar literatürde genel kanı işlevselciliğin ilk kökeninin Aristoteles'in ruh anlayışında bulunduğunu söylese de bu konuda farklı görüşler de mevcuttur.² İşlevselciliğin günümüze daha yakın diğer bir kökenini ise, Hobbes'un akıl yürütmeyi aritmetiğin kuralları gibi mekanistik ilkeler tarafından gerçekleştirilen bir tür hesaplama olarak betimlemesinde görebiliriz. Ona göre "akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmiş genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir" (Hobbes, 2018: 43). Görüldüğü üzere hem Aristoteles'in ruh görüşü hem de Hobbes'un akıl yürütmeye dair tanımı işlevselciliğin atası sayılabilecek nitelikte görüşlerdir.

Peki modern anlamıyla işlevselcilik kuramı ne zaman ortaya çıkmıştır? İşlevselciliğin 1950'li ve 60'lı yıllarda hesaplama makinelerinin popülerlik kazanmasıyla eş zamanlı olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Daha sonra özellikle 1970 ve 1980'li yıllarda kimi önemli düşünürler tarafından savunulmasıyla işlevselcilik dönemin en baskın kuramı haline gelmiştir. Ancak

² İşlevselciliğin kökeninde Platonik bir metafiziğin olduğunu ve bu metafizik üzerinden beslendiğini savunan bir tartışma için ayrıca bakınız: Gökel, Nazım (2016), "İşlevselciliğin Platonik Rengi", Felsefelogos, Sayı: 60.

bu kuramı ilk olarak ortaya atan kişinin Hilary Putnam olduğunu söyleyebiliriz. 1960'lı yıllarda yapay zekâ alanındaki gelişmeleri oldukça yakından takip eden Putnam, o dönemde özellikle Turing makinesi üzerine bir dizi makale kaleme almıştır. Bu makalelerinde 'zihnin bir bilgisayar yazılımı gibi düşünülmesi' gerektiği fikrinin alt yapısını hazırlayan Putnam, nihayet 1967 yılında yayımladığı "Psychological Predicates"³ (Psikolojik Yüklemler) başlıklı makalesinde daha sonra 'İşlevselcilik' olarak adlandırılacak olan zihin kuramını ortaya koymuştur. Bu çalışmasında Putnam, zihin felsefesinin temel probleminin üç soruyla temsil edildiğinden bahseder: Bunlar sırasıyla (1) Diğer insanların acı (ağrı) hissettiğini nasıl bilebiliriz? (2) Acılar beyin durumları mıdır? (3) Acı kavramının analizi nedir? Kendisi bu sorulardan yalnızca ikincisini yanıtlamaya çalışır. Makalenin temel hipotezi olacak bu yanıtta göre, acı fiziksel-kimyasal anlamda bir beyin durumu değildir... Acı ya da acı içinde olma durumu tüm organizmanın işlevsel durumudur (Putnam, 1967: 37-48).

Jaegwon Kim'e göre Putnam'ın bu makalesi zihin felsefesindeki tartışmayı üç nedenle önemli ölçüde değiştirmiştir: İlk olarak, özdeşlik teorisinin gözden düşmesine sebep olmuştur. İkincisi, zihnin doğası üzerine yapılan tartışmalarda bir hayli baskın görüş olan işlevselcilik görüşüne öncülük etmiştir. Son olarak, psikolojik niteliklerin doğası hakkında anti-indirgemeci görüşlerin ortaya konmasında etkili olmuştur (Kim, 2011: 129). Tabii bu kuramı anlayabilmek için öncelikle, işlevselciliğin ortaya çıkmasına vesile olan dönemin olaylarına da kısaca bakmak gerekir. Örneğin 1940'lı ve 50'li yıllarda zihin anlayışımızı değiştirecek belirli olaylar yaşanmıştır. Bunların en önemlilerinden bir tanesi, Sovyetler Birliği'nin 1957 yılında Sputnik uydusunu dış uzaya göndermesidir. Dış uzayı keşfetmek için atılan bu adım, acaba uzayda bizim dışımızda akıllı yaşam formları var mı? gibisinden pek çok soruyu da beraberinde getirmiştir. Eğer bu tür canlılar varsa, onların bizimle aynı fiziksel yapıyı paylaştıklarını düşünmek için çok az neden bulunmaktadır. Dolayısıyla bizimle aynı beyin yapısına sahip olduklarını söylemek için de geçerli bir neden bulunmamaktadır. Bu gibi düşünceler, filozofların zihin durumları eşittir beyin durumları diyen özdeşlik kuramını sorgulamasına sebep olmuştur. Çünkü dış uzayda akıllı yaşam formları varsa, bizimle aynı

³ Aynı makale 1975 yılında Putnam'ın *Mind, Language, and Reality* başlıklı çalışmasının içerisinde "The Nature of Mental States" başlığıyla tekrar yayımlanmıştır.

beyin yapısına sahip olmasalar da belirli bir zihinsel duruma sahip olacakları aşıkardır. Dolayısıyla zihni tamamen insan beynine indirgemek hatalı bir tutum olacaktır (Cunningham, 2000: 38).

Zihin anlayışımızı değiştirecek önemli olaylardan bir diğeri ise II. Dünya savaşının modern bilgisayarların gelişimine olan katkısıdır. Başlarda yalnızca şifrelenmiş mesajları çözmek için kullanılan bu teknolojinin, sonraları bunun çok daha ötesinde işler yapabileceği keşfedilmiştir. Günümüz bilgisayarlarının yaptıklarını göz önünde bulundurduğumuzda bu düşüncenin ne kadar doğru olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Kısacası bu ve bunun gibi gelişmeler, zihin felsefecilerinin zihne olan bakış açılarını genişletmelerini sağlamıştır. O zamana kadar felsefeciler tarafından zihinlerin ve zihinsel durumların oluşumuna dair hep belirli sorular sorulmuştur: Zihinler (insan ruhu/zihni) fiziksel olmayan tözler midir? Zihinler beyin durumları mıdır? Zihinler beyin durumlarının özel nitelikleri midir? ve benzeri... Fakat dış uzayın keşfi ve modern bilgisayarların ortaya çıkması gibi gelişmeler zihinle ilgili yeni bir soruyu da beraberinde getirmiştir. Dış uzaydaki akıllı yaşam formlarını, zeki davranış gösteren hayvanları, akıllı bilgisayarları ve hatta robotları da içeren bu soru kabaca şu şekildedir: Bir sistemi zeki ya da zihinsel duruma sahip olarak tanımlayabilmenin koşulu nedir? Bu yeni soruya verilen yanıt ise şöyledir: Zeki bir sistem belirli ve öngörülebilir şekilde işlev gösteren bir sistemdir. Kısacası bu sistem bir bilgiyi alabilmeli, o bilgiyi işleyebilmeli ve o bilgiye dayalı olarak mantıklı bir yanıt verebilmelidir (Cunningham, 2000: 39). Eğer zeki olmanın ya da zihinsel bir duruma sahip olmanın kriteri buysa, bilgisayarların da zeki olduğu öne sürülebilir. Çünkü bilgisayarlar da bir bilgiyi işleyebilme niteliğine sahiptir; girdi olarak verilen bir sembole yanıt niteliğindeki bir sembolü çıktı olarak bize geri verir. Buradan yola çıkan işlevselcilik, insan beyni ile bilgisayarların oldukça benzer işlevlere sahip olduğunu belirtir. Hatta daha da ileri giderek, insan beyninin bir tür bilgisayar olduğunu öne sürer. Buna göre, nasıl ki bir bilgisayarın donanımı o bilgisayarı oluşturan fiziksel parçaları ve bu parçaların kendi aralarındaki ilişkiyi kapsıyorsa, aynı şekilde insan beyninin donanımı da beyni oluşturan fiziksel şeyler (sinirler, nöronlar vb.) ve bu şeylerin aralarındaki ilişkiden ibarettir. Bu durumda, bir bilgisayarın ve

bir insan beyninin yazılımı ise yapabildiği işlemleri kapsamaktadır. Bu nedenle zihinsel olaylar donanım seviyesinde değil, yazılım seviyesinde gerçekleşir. Özetle, insan beynini bir makineye benzeten ve Putnam'ın öncülüğünü yaptığı bu teori makine fonksiyonalizmi şeklinde adlandırılmaktadır. Makine fonksiyonalizmi dışında işlevselciliğin psiko-işlevselcilik, analitik işlevselcilik, rol-işlevselciliği ve gerçekleştirici-işlevselcilik şeklinde farklı türleri de bulunmaktadır ancak bizim burada esas aldığımız işlevselcilik türü Putnam'ın başını çektiği makine işlevselciliğidir.

Bu yeni teori sayesinde zeki bir sistem nelerden oluşur sorusu zeki bir sistem ne yapabilir sorusuna evrilmiştir. Örneğin sizden sodyumun tanımını istesem, muhtemelen periyodik cetvelde Na simgesiyle gösterilen ve atom numarası 11 olan element şeklinde yanıt verirsiniz. Benzer şekilde sizden kömürün tanımını istesem, asıl bileşeni karbon olan, bunun yanında değişken oranlarda hidrojen, kükürt, oksijen ve azot içeren bir madde şeklinde cevaplırsınız. Fakat size örneğin telefonun tanımını sorsam, plastikten (ya da metalden veya camdan) oluşan bir şey şeklinde yanıtlamazsınız. Çünkü bir telefon hangi maddeden yapıldığıyla değil, işleviyle tanımlanır. Dolayısıyla bana vereceğiniz yanıt muhtemelen şu şekilde olacaktır: Telefon, diğer insanlarla iletişim kurmak için kullanılan, sesli ve görüntülü arama yapabilen bir cihazdır. Görüldüğü üzere burada telefon hangi maddeden yapılmış olduğundan bağımsız olarak yalnızca işlevi üzerinden tanımlanır. Aynı şekilde zihinler, zihinsel durumlar ya da zeki sistemler de fiziksel ya da fiziksel olmayan farklı birçok şeyden oluşabilir. İşte zihin felsefesindeki işlevselcilik kuramına göre burada önemli olan bu yapıların (hangi maddeden oluşursa oluşsun) belirli işlevleri yerine getirip getirmediğidir. Dolayısıyla bir şeyi işleviyle tanımladığımızda o şeyin içsel yapısının bir önemi kalmaz. İşlevselciliğin önemli temsilcilerinden birisi olan Jerry Fodor'un (1981) fare kapanı örneği bu konudaki en güzel örneklerdendir: Bir fare kapanı, farklı malzemeler kullanılarak, farklı yöntemler izlenerek ve farklı şekillerde yapılabilir. Örneğin, malzeme olarak bakır, plastik, karton vs. kullanılabilir ve birbirinden değişik yöntemlerle bir kapan oluşturulabilir. Bunun dışında isteğe göre farklı büyüklüklerde ya da farklı dizaynlarda kapan üretilebilir. Fakat işlevselciliğe göre tüm bu özelliklerin hiçbir önemi yoktur. Eğer bu şey, hangi malzemeden üretilmiş olursa olsun ya da şekli nasıl olursa olsun, fare yakalama işlevini yerine getiriyorsa,

o bir fare kapanıdır. Dolayısıyla, çok farklı malzemeler ve yöntemler kullanılarak aynı işlevsel yapı ortaya konabilir. İşte bu ve benzeri örneklerden yola çıkan işlevselciler, aynı şeyi zihinsel durumlara da uygulamışlardır. Buna göre herhangi zihinsel bir duruma sahip olan şeyin özsel özelliği o şeyin yapısının ne olduğu değildir; bir zihinsel durum fiziksel ya da ruhsal yapıdaki pek çok farklı türde varlık ya da sistem tarafından gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla önemli olan, o sistemin bir zihinsel duruma sahip olup olmamasıdır.

İşlevselcilik kuramı hakkında dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi, günümüzdeki ve yakın geçmişteki çoğu işlevselcinin aynı zamanda maddeci olmasından ötürü bu kuramın materyalist bir kuram olduğuna dair yanlış bir kanının bulunduğudır. Oysa sanılanın aksine işlevselcilik, zihinsel durumların doğası hakkında taraflı bir yorumda bulunmaz. Dolayısıyla işlevselcilik kuramı felsefe tarihindeki maddeci ya da maddeci olmayan kuramlardan herhangi birisini savunmak için bir gerekçe ortaya koymaz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi işlevselciler için zihinsel durumu oluşturan şeyin tözünün/yapısının bir önemi bulunmamaktadır. Bu bağlamda işlevselcilik fizikalizmle ve düalizmle tutarlı olmasının yanı sıra, bu ikisine bir alternatif yaratma peşindedir. İşlevselciliğe göre fizikalizmin yaptığı yanlış, zihinsel durumlar ile bu durumların gerçekleştiricisini karıştırmasıdır. Bu açıdan bakıldığında fizikalizmin yetersiz soyutlamanın kurbanı olduğu söylenebilir. Bir işlev o işlemi yerine getiren şeye göre daha soyut bir niteliktedir, çünkü aynı işlev pek çok farklı yoldan gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla işlevselciliğe göre fizikalizm zihinsel durumları hatalı bir seviyede aramaktadır. Diğer yandan düalist kuramlar ise, gereğinden fazla soyutlamanın kurbanıdır. Düalistler, fiziksel olarak çok farklı türlerin aynı zihinsel duruma sahip olabileceği düşüncesinden yola çıkarak, zihinsel durumların fiziksel alana ait olmadığını öne sürerler. Ancak zihinsel durumlar işlevsel olarak betimlenirse, o durumların çoklu gerçekleştirilebilir olmaları ile fiziksel olarak gerçekleştirilebilir olmaları arasında çelişkili bir durum olmadığı görülecektir (Demircioğlu, 2021: 137).

Az önce de belirttiğimiz gibi işlevsel yapılar/sistemler çoklu gerçekleştirilebilir yapılardır. Başka bir ifadeyle, bir işlevi gerçekleştirmek için o işlevi yerine getiren yapının belirli türde

bir içsel özünün olması gerekmemektedir. Aynı işlevler tamamen farklı türde içsel özlere sahip yapılar tarafından gerçekleştirilebilir. Hatta Putnam bununla ilgili olarak aşırıya kaçıp "İsviçre peynirinden yapılmış olsak bile fark etmez" (1975: 291) demiştir. Örneğin, plastik bir kaşıkla metal bir kaşık arasında işlev açısından bir fark yoktur, Her ikisi de çorba içmemize yardımcı olma işlevini yerine getirirler. Hatırlayacağınız üzere, özdeşlik kuramına yöneltilen en büyük eleştirilerden birisi, zihinsel faaliyetlerin çoklu gerçekleştirilebilir olmasıydı. Bu teze göre tek bir zihinsel olay, durum ya da özellik birbirinden tamamen farklı fiziksel türlerde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla bu görüş özdeşlik kuramıyla açıkça çelişen bir görüştür. Çünkü özdeşlik kuramına göre zihinsel durumlar beyinsel durumlarla aynı şeydir. İşte işlevselcilik kuramı bu sorunu ortadan kaldırmaktadır, çünkü bu kuramda zihinsel durumlar beyinsel durumlara indirgenmez. İşlevselciliğe göre belirli fonksiyonları gerçekleştirebilen her yapı zeki olarak tanımlanabilir. Kısacası işlevselcilik, zihinsel durumların işlevsel durumlar olduğunu öne sürer. Diğer bir deyişle, bir varlığın belirli bir zihin durumuna sahip olması, o varlığın spesifik bir işlevi gerçekleştirmesi demektir. Örneğin, mutlu olma hissini ele alalım. Mutlu olabilen varlıklar, işlevsel açıdan gülümseyen varlıklar olarak betimlenebilir. Eğer bir varlık gülümseme davranışını gerçekleştiriyorsa o varlığın mutlu olma hissini yaşadığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında işlevselcilik çoğu kez davranışçılık kuramının farklı bir versiyonu şeklinde değerlendirilmiştir. Bu eleştiri de kısmen haklılık payı mevcuttur, çünkü davranışçılığa göre bir varlığın mutlu olduğunu söylemek, o varlığın mutlu olduğunu belli eden davranışlarda (gülümsemek, havaya zıplamak vb.) bulunduğunu söylemek demektir. Haliyle işlevselciliğin mutluluk tanımıyla davranışçılığın mutluluk tanımı oldukça benzerdir. Ancak ikisi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Davranışçılığa göre bir zihinsel durum yalnızca belirli şartlardaki davranış eğilimleri şeklinde tanımlanırken, işlevselciliğe göre bir zihinsel durum belirli davranış eğilimleri şeklinde tanımlanabilmesinin yanı sıra farklı türden zihinsel durumları da kapsayabilir. Buna göre mutluluk hissini yaşayan varlığın gülümseme davranışını gerçekleştirmesi zorunlu değildir, farklı bir işlevle de aynı mutluluk hissi açıklanabilir. Dolayısıyla işlevselcilik, bu tür bir mutluluk hissini de işlevsel bir durum olduğunu ve işlevsel açıdan tanımlanabileceğini öne sürecektir. İşlevselciliğe göre bir zihinsel olayın

temel vasfı o olayın işlevidir. Bu nedenle bir zihinsel olayı betimleyen işlevin nasıl meydana geldiği hakkında işlevselciliğin bir yanıtı bulunmamaktadır.

İşlevselcilik, uzun bir süre zihin felsefesinde baskın görüş olmasına rağmen kimi itirazları da beraberinde getirmiştir. Bu itirazların en önemlilerinden bir tanesi, '*eksik-qualia*' (absent qualia) itirazıdır. Bu itiraz, zihinsel durumları hiçbir fenomenal niteliğe sahip olmayan, ancak işlevsel olarak normal insanlara eşdeğer varlıkların olabileceğini öne sürer. Ned Block'un 'Çin Ulusu' örneği, bu konuda en çok başvurulan örneklerin başında gelmektedir. Bu örnek, yalnızca beynin işlevsel özelliklerini simüle etmenin zihinsel durumların oluşmasına yetmeyebileceğini öne sürer. Bir tür düşünce deneyi olan bu örnek şu şekildedir:

"Varsayalım ki, Çin hükümeti işlevselciliği kabul etmiş olsun ve kendilerini bir saatliğine insan zihnini gerçekleştirmeleri için ikna etmiş olalım. Çin'deki bir milyar insanın her birine, onları doğru şekilde diğer insanlara bağlayan özel şekilde dizayn edilmiş iki-yönlü radyolar temin edilmiş olsun... Bir milyar kişinin birbirleriyle uydular vasıtasıyla iletişim kurduğu sistem, yapay bir vücuttaki beyin gibi işler... Bu tür bir sistemin fiziksel olarak mümkün olmadığını söyleyemeyiz. Bu durumda bu sistem bir saat gibi kısa bir süreliğine de olsa işlevsel açıdan size denk olabilir" (Block, 2007: 71).

Biliyoruz ki beynimizdeki her bir nöronun belirli bir işlevi bulunmaktadır. Bu işlev o nöronun beyindeki diğer nöronlarla olan ilişkisi içerisinde belli olur. Örneğin X nöronu baş ağrısı çekmemde rolü olan nöronlardan birisi olsun. Buradan yola çıkan Block diyor ki, Çin ulusu örneğinde de gördüğümüz gibi, insan beynindeki işlevsel yapının nöronlardan farklı nesnelere (insanlar) simüle edilmesi olumsuzdur. Bu durumda insan beynini işlevsel açıdan birebir taklit eden bir sistemin insan beyniyle aynı zihinsel durumlara sahip olması gerekir. Ancak Çin'deki bir milyar insanın birbirlerine iki-yönlü radyolarla bağlanmış şekilde oluşturduğu insan beynini simüle eden sistemin insan beyniyle aynı zihinsel durumlara sahip olup olmadığını sorduğumuzda, buna verilecek cevap büyük ölçüde hayır olacaktır. Çünkü bu sistem her ne kadar işlevsel olarak insan beynine denk olsa da nitelik olarak insan beyniyle aynı olması mümkün değildir. Bu nedenle işlevselcilik kuramı yanlış olmalıdır.

Bununla ilişkili olarak, daha önce davranışçılığa yönelen itirazlar içerisinde ele aldığımız ‘*Ters-spektrum*’ (Inverted-spectrum) itirazı da aynı şekilde işlevselciliğe yönelmektedir. Bu itirazı hatırlamak gerekirse, örneğin kırmızı deneyimimizin işlevsel tanımına denk bir durumda olan ancak bunun yerine yeşil rengini deneyimleyen bir bireyin olabileceğini iddia eder. Bu ihtimal diğer tüm renkler ve farklı deneyimler için de geçerlidir. Eğer bu mümkünse işlevselcilik yanlış olmalıdır çünkü yeşili deneyimleyen bireyin işlevsel durumu kırmızı deneyiminin işlevsel durumuna denk olduğu için işlevselciliğe göre bu birey kırmızıyı deneyimlemelidir. Her iki itiraz da normal insanların işlevsel organizasyonuna sahip, fakat herhangi bir doğru türden fenomenal nitelik içermeyen varlıkları karakterize eder. Ancak görüldüğü gibi işlevselcilik bu gibi durumları açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Bu itirazlara karşı geliştirilen bir yanıtla göre, bizlerin tersine çevrilmiş spektrumlara sahip işlevsel kopyaları mümkün olabilse de *qualia*’dan yoksun işlevsel kopyalarımızın olması mantıksal açıdan mümkün gözükmemektedir. Çünkü bunun olasılığı kendi zihnimizin fenomenal nitelikleri hakkında da savunulamaz bir şüpheciliğe yol açmaktadır (Shoemaker, 1975: 295). Ancak Block ‘*Are Absent Qualia Impossible?*’ (1980) başlıklı çalışmasında, Shoemaker’ın bu yanıtına karşı yanıt geliştirerek eksik-qualia’ya sahip işlevsel kopyalarımızın da mümkün olduğunu dile getirmektedir.

Diğer bir itiraz ise, farklı işlevsel yapıya sahip oldukları halde aynı inanca (örneğin su ıslaktır) sahip olabilen iki kişiyi düşünmemizi ister; ki böyle bir durumu düşünmek mümkündür. Fakat işlevselciliğe göre böyle bir durumun mümkün olmaması gerekmektedir, çünkü farklı işlevsel yapıya sahip iki kişinin aynı inancı ya da zihinsel durumu paylaşmaları söz konusu olamaz, böyle bir durum mantığa aykırıdır (Cavanna&Nani, 2021: 125).

İşlevselciliğe yönelik bir diğer itiraz ise işlevselciliğin, zihnin fenomenal niteliklerini açıklayamadığını ileri sürer. Yani zihinsel durumlara sahip olan bir öznenin hissettiği acı, sevinç, hüznün ve benzeri öznel deneyimleri işlevsel olarak nasıl açıklayacağımız sorusuna işlevselciliğin vereceği bir yanıt yoktur. Örneğin açlık hissini, bedenin verdiği işlevsel

tepkilerin dışında farklı türden bir niteliği de bulunmaktadır. Açlık hissi, onu deneyimleyen özne tarafından öznel bir şekilde hissedilir ve deneyimlenir. Ancak işlevselcilik bu gibi fenomenal niteliklere bir açıklama getiremez. Kısacası, bir sistemin açlık hissiyle ilişkili işlevsel niteliklerinin bulunması, o sistemin açlığın fenomenal niteliklerine de sahip olduğu anlamına gelmez. Örnek vermek gerekirse, aç olduğuna dair hareketlerde bulunan bir sistem, gerçekte açlık hissine sahip olmayabilir. Mesela bir köpek, aç olmamasına rağmen açmış gibi davranıp sizden yemek talebinde bulunabilir. Bu durumda o köpeğin açlık hissini (*quale*) yaşadığını söyleyemeyiz. Bu itirazın daha iyi anlaşılması için canlı olmayan organizmalardan da örnek verilebilir. Örneğin çocuğunuzun akıllı bir bebeği olduğunu düşünün. Bu bebek belirli saatlerde acıkmış gibi hareketlerde bulunup sizden onu beslemenizi istiyor. Buradan hareketle, o bebeğin gerçekten açlık hissi yaşadığını ve fenomenal açlık niteliğine sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Tabii ki söyleyemeyiz. Bu durumun tam tersi de geçerlidir. Bir varlığın açlık hissini yaşıyor olması, o varlığın açlık hissiyle ilişkilendirilen işlevsel nitelikler göstermesini zorunlu kılmaz. Örneğin sokakta yaşayan ve 3 gündür bir şey yememiş olan bir insanı düşünün, bu insanın açlık hissini yaşadığı ve fenomenal açlık niteliğine sahip olduğu su götürmez bir gerçektir. Ancak bu insan gururlu birisi olduğu için kendisine aç olup olmadığını soran birisine az önce yemek yediğini ve oldukça tok olduğunu belirtebilir. Fakat bu kişinin aksine, sokakta yaşayan başka bir insanın aç olduğu onun her halinden belli olabilir. Dolayısıyla aynı fenomenal niteliğe sahip olan iki farklı varlık, aynı işlevsel yapıya sahip olmak zorunda değildir.⁴

Demircioğlu'nun da (2021) vurguladığı gibi bu itirazla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğer nokta da fenomenal niteliklerin kimi zihinsel durumların var olması için zorunlu olduğudur. Örneğin bir varlığın zihinsel durum olarak acı içerisinde olup olmadığını belirleyen şey, o varlığın acı hissini yaşayıp yaşamadığıdır. Acı içindeymiş gibi davranan bir robot ya da bir bebek acı davranışını taklit edebilir, ancak gerçekte acı hissetmeyecektir. Buradan yola çıkarak şu sonuca varabiliriz: İşlevsel özellikler sergilemeyen fenomenal nitelikler, bazı zihinsel durumlar için olmazsa olmazdır. Eğer bu doğruysa, işlevselcilik

⁴ Bu konuyla ilgili olarak Hilary Putnam'ın acı hissettikleri halde herhangi bir tepki göstermeyen Spartalılar örneği için ayrıca bakınız: Putnam (1963), "Brains and Behavior".

doğru olamaz, çünkü işlevselciliğe göre zihinsel durumların tümü işlevsel özellikleriyle açıklanabilmelidir.

Son olarak işlevselciliğe yöneltilebilecek önemli itirazlardan bir diğeri ise bilincin yönelimselliği problemidir. Peki bilincin yönelimselliği nedir? Husserl'in deyimiyile: "Bilgi yaşantıları, -özleri gereği- bir yönelim (intentio) taşırlar, bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar" (2015: 45). Başka bir ifadeyle, her bir bilinçli zihin durumunun yöneldiği bir şey vardır; düşünürken bir şey hakkında düşünürüz, acı çekerken bir şey yüzünden acı çekeriz, gülerken bir şey nedeniyle güleriz vb. Öyleyse yönelimsel eylemler bir nesneye ya da dünyadaki bir olaya yönelmiş olan, inanç, umut, korku, arzu gibi durumlardır (Searle, 1980: 48). Bilincin yönelimselliği dediğimiz bu durum her bir bilinç olayı için geçerlidir, çünkü Husserl'in ifade ettiği gibi her bilinç bir şeyin bilincidir. Zihin felsefesinin en gizemli kavramlarından birisi olan yönelimselliğin nasıl var olduğu ya da nasıl olduğuyla ilgili henüz net bir fikrimiz mevcut değildir. Yine de en azından insan bilincinin yönelimsellik özelliği taşıdığını biliyoruz, peki işlevsel olarak insan beynine denk varlıkların yönelimselliğinden söz edebilir miyiz? Açıkça söylemek gerekirse, işlevselciliğin bu konuda da verebilecek ikna edici bir yanıtı bulunmamaktadır. Örneğin işlevsel olarak bir insan beynine denk olan bir bilgisayarın yönelimsellik sergilediğini söyleyebilir miyiz? Ya da herhangi bir yapay zekanın yönelimsellik sergileyebileceğinden bahsedebilir miyiz? Doğal olarak günümüz bilgisiyle bu sorulara verilecek cevap çoğunlukla hayır şeklinde olacaktır. Dolayısıyla genel olarak analitik zihin felsefecileri ve işlevselciler yönelimselliğin nasıl doğallaştırılabileceği sorusuyla ilgilenir. Burada doğallaştırmadan kasıt, bilincin yönelimselliğini davranışa, beyine, sinir fizyolojisine dayandırmaktır. Böyle bir indirgemenin mümkün olup olmadığı sorusu halen tartışmalıdır.

Özetlemek gerekirse, işlevselcilik kuramı 20. yüzyılın ikinci yarısında en baskın zihin teorisi olmuştur. Tıpkı davranışçılık kuramı gibi işlevselcilik de zihinsel durumları kimsenin ulaşamayacağı öznel alandan çıkarıp onları bilimsel araştırmaya uygun hale getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla materyalizmle uyumlu bir zihin teorisi ortaya koyan işlevselcilik, davranışçılığın aksine zihinsel durumları yalnızca bizimkine benzer beyinleri olan varlıklarla

sınırlandırmamıştır. Sonuç olarak düalist zihin teorilerini bilimsel ve gerçekçi bulmayan, bunun yanı sıra zihinsel durumları fiziksel olarak bize benzeyen varlıklarla sınırlandırmak istemeyenler için işlevselcilik kuramı hala daha çekiciliğini sürdürmektedir. Ancak özellikle *qualia* problemine ikna edici bir yanıt veremediği sürece işlevselcilik de diğer zihin teorileri gibi çeşitli itirazlara maruz kalmaya devam edecektir. Öyle ki, Putnam'ın kendisi bile 1980'li yıllarda işlevselciliğe karşı eleştirel bir tavır takınmaya başlamıştır. Hatta kendisinin 'aynı işlevsel yapıya fakat farklı inançlara sahip olan iki bireyden' bahsettiği meşhur 'İkiz Dünya Düşünce Deneyi' (*Twin Earth Thought Experiment*)⁵ işlevselciliğe karşı önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu nedenle gelecekteki işlevselcilerin yapması beklenen şey, bu teoriyi daha da geliştirip kendilerine yönelik ciddi itirazlara daha detaylı ve bilimsel açıklamalar getirebilmeleridir.

2.5. DANIEL DENNETT VE ÇOKLU TASLAKLAR KURAMI (HETEROFENOMENOLOJİ)

Zihin felsefesi tartışmalarında *qualia*'nın var olmadığı yönündeki görüşleriyle bilinen Daniel Dennett, kimilerince eleyici materyalist, kimilerince de işlevselci olarak nitelendirilmektedir. Bize göre her ne kadar bilincin fenomenal niteliklerini yok sayan bir yaklaşımı benimsese de kendisi bilinç konusunda net bir biçimde işlevselci yaklaşımı savunmaktadır. Buna rağmen Dennett'in görüşlerini işlevselcilik başlığı altında tartışmak yerine, ayrı bir başlık altında tartışmayı uygun gördük. Çünkü kendisinin çoklu taslaklar kuramı ya da diğer adıyla heterofenomenoloji diye nitelendirdiği kuram özgün bir bilinç kuramıdır ve klasik işlevselcilikten birçok yönüyle ayrılmaktadır. "Hetero" kelimesi Yunanca kökenli olup "öteki" anlamına gelmektedir. Dennett'in bu terimi tercih etmesinin sebebi fenomenolojik envanterin aslında öznel deneyimler yaşayan birey tarafından değil, bu alanda donanımı olan bir bilim insanı tarafından ortaya konulduğunu vurgulamaktır. Kendisi bu yöntemle insanların bilinçli deneyimleriyle ilişkili olarak doğru olduğunu düşündükleri şeylerin bir listesini ortaya koymaktadır. Bu heterofenomenolojik liste, bilim insanlarının deneklerin

⁵ Düşünce deneyi için bakınız: Putnam (1975), "The Meaning of Meaning".

beyinlerine ve kendilerini kuşatan çevreye dair toplayacakları deneysel verilerin yanı sıra bir bilinç kuramının açıklık getirebilmesi gereken bütün unsurları içermektedir (Cavanna&Nani, 2021: 58-59).

Dennett, kuramının temelini oluşturduğu '*Consciousness Explained*' (Bilinç Açıklanıyor) başlıklı çalışmasında, bizim bilinç olarak adlandırdığımız şeyin çeşitli olgulardan oluştuğunu ve bu şeyin tamamen beyinsel aktivitenin fiziksel etkilerinden ibaret olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre bu beyinsel aktiviteler zamanla evrilerek, kendisiyle ilgili yanılsamalara yol açmıştır. Zihnimizin aslında beynimiz olduğunu düşünmek gerçekten zordur, ancak imkânsız değildir (Dennett, 1991: 16). Dennett için *qualia* olarak adlandırılan birinci şahıs deneyimlerine sahip olmanın gerçek manada gizemli ya da önemli bir yanı yoktur. Çünkü ona göre bu gibi öznel deneyimlere nörobilim içindeki heterofenomenolojik yöntemler kullanılarak açıklık getirilebilir. Bunun aksini düşünmek ise kafatasımızın içerisinde her şeyin bilinçli bir deneyimde meydana geldiği özel bir yer olduğuna inanmak demektir. Bu özel yerde bir *ben* ya da Dennett'in deyiimiyle bir tür *homunkulüs* tüm bilinçli deneyimleri tıpkı bir tiyatro izleyicisi gibi izliyor olacaktır. Dennett tarafından "Kartezyen Tiyatro" olarak adlandırılan bu görüşe göre, bir bilinçli deneyimin gerçekleşmesi ancak homunkulüsün o deneyimin içeriğinin temsiline tanık olmasıyla mümkündür. Ancak bu tarz bir görüş oldukça hatalı ve tutarsız bir görüştür. Ona göre bilinçli deneyimlerin zihinsel temsillerine tanık olan herhangi bir homunkulüs olmadığı gibi, beyin de bir kartezyen tiyatro değildir (Cavanna&Nani, 2021: 59).

Dennett'e göre beyinsel aktivitelerle ilgili en önemli dezavantaj ya da sorun, onları izleyen birisinin olmamasıdır. Beynimizde gelişen olaylar, tıpkı kalbimizde ya da sindirim sistemimizde gelişen olaylar gibi kendiliğinden gelişir ve doğal olarak kimse tarafından gözlenmezler. Diğer yandan bilinçli deneyimlere tanımı gereği tanıklık edilir. Bu deneyimler deneyimleyen özne tarafından deneyimlenirler, bu da bu deneyimleri bilinçli hale getiren şeydir. Deneyimlenmiş diye nitelendireceğimiz hiçbir olayın kendi başına var olması mümkün değildir, bir olayın deneyimlenmiş olması için onu deneyimleyen birisinin olması gerekir. Bir hayalin varlığı, onu hayal eden birinin olmasına bağlıdır, bir hazzın olabilmesi

için onu hissedeni birisinin varlığı gerekir, ya da uçan bir filin imgemizde oluşması için birisinin onu imgelemesi gerekmektedir. Dolayısıyla beynimizle ilgili sorun, kısaca beynimizin hiçbir kısmının düşünmeyi gerçekleştiren düşünür ya da hissedeni hissedici olmamasıdır. Bu görev için beynin bütünü ele almak daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Tabii bu oldukça tartışmalı bir konudur. Beyin mi düşünür? Gözler mi görür? gibi sorular tamamen dil bilgisinin yetersizliğinden mi kaynaklanırlar yoksa bu konudaki bilgisizliğimizin bir dışavurumu mudur onu bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz tek şey, deneyimleyen öznenin beyinden ya da bedenden ayrı bir varoluşa sahip olduğu fikrinin halk psikolojisinin derinlerine işlediğidir (Dennett, 2017: 40-41). Eğer kendilik ile beyin birbirlerinden ayrı şeylerse, bu durumda kendilik dediğimiz şeyin fiziksel olmayan bir tözden meydana gelmiş olması gerekir. Bu konuda ilk akla gelen isim şüphesiz Descartes'tır. Descartes, düşünen özne olarak kendisinin beyin olamayacağını kanıtladığını ve bu kanıtın da kendi düşünmesi olduğunu ileri sürmüştür. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da ileri sürdüğü bu düşünce kendi ifadesiyle şu şekildedir:

"Daha sonra, ne olduğumu dikkatle düşündüm ve gördüm ki bir bedene sahip değilmiş ve içerisinde bulunduğum bir dünya ya da mekân yokmuş gibi davranabilirim; ancak kendim yokmuşum gibi davranamam. Tersine, diğer şeylerin gerçekliğinden şüphe ettiğimi düşündüğüm gerçeğinden yola çıkarak kendimin açık ve seçik bir şekilde var olduğumdan eminim. Eğer düşünmeyi bıraksaydım, diğer hayal ettiğim her şey doğru olsa bile kendi varlığıma inanmak için bir sebebim olmazdı. Dolayısıyla, bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir mekâna ihtiyaç duymayan ve hiçbir maddi şeye bağımlı olmayan bir töz olduğum sonucuna vardım" (Descartes, 2006: 29).

Descartes'ın bu gibi ikna edici görünen argümanlarına rağmen bu teörinin günümüzde hala geçerli bir teori olduğunu söylemek güçtür. Özellikle Ryle'in (1949) kartezyen düalizmi '*makinedeki hayalet dogması*' olarak adlandırmasından sonra bu teörinin geçerliliği büyük ölçüde azalmıştır. Ancak Dennett, Descartes'ın kartezyen düalizminin etkilerinin günümüz zihin tartışmalarında halen devam ettiğini öne sürmektedir. Ona göre bunun en önemli göstergesi de günümüz zihin felsefecilerinin birçoğunun bilinci hala fiziksel olandan ayrı bir noktada konumlandırmalarıdır. Hatta kendilerini materyalist olarak tanımlayan ve kartezyen düalizmi reddettiklerini öne süren bazı kişiler dahi bu hataya düşmektedirler. Bu yüzden

Dennett bu görüşlerin hepsini ‘Kartezyen Materyalizm’ olarak adlandırır. Buna karşın kendisi bilinç sorununun kartezyen felsefenin kavramlarıyla ve 17. yüzyılın anlayışıyla çözülemeyeceğini düşünmektedir.

Dennett bir bilinç akışına sahip olduğumuz düşüncesini inkâr etmez, fakat Kartezyen düşüncenin etkisi altında kalarak bilince atfettiğimiz özelliklere karşı çıkar. Başka bir ifadeyle, bilinci beynimizin içerisinde bir yere konumlandırarak bilinçli durumların belirli bir zamanda meydana geldiği görüşünü eleştirir. Çünkü bilimin ışığında hareket ettiğimizde, bu görüşü destekleyen herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu nedenle bilinç hakkındaki Kartezyen kuram ve bu kuramın dayandığı temeller büyük bir yanılgıdan ibaret olup tümüyle terkedilmelidir (Dennett, 1991: 106).

Kartezyen kuramı eleştirdikten sonra kendi kuramını ortaya koyan Dennett’in çoklu taslaklar modeline göre tüm algı çeşitleri, ya da diğer bir ifadeyle tüm zihinsel aktivite çeşitleri beyindeki duyuşal girdilerin paralel, çok kanallı yorumlama ve detaylandırma süreçleri tarafından gerçekleştirilir. Sinir sistemine giren bilgiler devamlı olarak editoryal revizyon altındadır (Dennett, 1991: 111). Çoklu taslaklar kuramının önemi, Descartes’ın kuramında olduğu gibi ‘her şeyin gerçekleştiği yeri’ belirlemeye gerek duymamasıdır. Eğer kişi bir işleme anını bilinç anı olarak belirlemek istiyorsa, bu keyfi olmalıdır. Çünkü bu süreçle bilinçsiz ya da bilinçaltı olarak adlandırabileceğimiz önceki aşamalar ve revizyonlar arasında işlevsel açıdan bir fark yoktur. Tüm bilimlerin nesnel üçüncü şahıs perspektifiyle yapıldığını belirten Dennett, bilinci bundan ayrı tutmak için geçerli bir sebep olmadığını öne sürer (Dennett, 1991: 71). Ancak bilinç üzerine teori oluşturanların birçoğu genellikle yanlış bir yöntemi benimsedikleri için bilimsel bir bilinç teorisinden bahsetmeyi güçleştirmişlerdir. Buradaki yanlış yöntemden kasıt yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi bilinçli deneyimlerin birinci şahıs perspektifiyle ve içebakışla ele alındığı Kartezyen düşüncenin etkisi altında kalmış yöntemdir. Bununla ilgili olarak kendisi bir yerde şunu söyler: "Bilimsel dünyada çalışan biri ‘şöyle şöyle koşullarda içebakış yaptım ve düşündüğüm şeyler de bunlardı’ diye bir makale yayımlamayı aklına getirmez. Bir fenomen keşfettiğini düşünüyorsan, bilimsel yöntemlerle yani üçüncü şahıs bakış açısıyla sınarsın" (Dennett, 2017: 109). Bu nedenle

bilincin üçüncü şahıs bakış açısıyla ele alınabilmesi için *heterofenomenoloji* ya da *çoklu taslaklar kuramı* adını verdiği yöntemi öne sürer. Dennett'e göre eğer içebakış yöntemini ve birinci şahıs perspektifini benimsemiş bir ofenomenoloji taraftarıysanız bilinci doğru anlamanız mümkün değildir. Çünkü bu durumda bilincin aslında sahip olmadığı nitelikleri bilince atfederek kendinizi kandırmış olursunuz. Dolayısıyla bundan kurtulmak için önce bilincin fenomenolojisini nesnel olarak kategorileştirecek bir yöntem belirleyip daha sonra bilinci açıklamaya yönelmek gerekir. Ancak bu sayede bilinci açıklayabiliriz. İşte heterofenomenoloji bu açığa kavuşturulması gereken şeylerin bilimsel bir kataloğudur (Dennett, 2017: 108). Bu doğrultuda heterofenomenologların görevi de bilinçli öznel deneyimlerin anlatıldığı verileri toplayıp bunları üçüncü şahıs perspektifiyle yorumlamak ve heterofenomenolojik dünyanın nesnelereyle, yani beyinde gerçekleşen fiziksel durumlarla ilişkilendirmektir (Dennett, 1991: 407). Ancak bunu yaparsak öznellikten sıyrılıp bilinçle ilgili bilimsel bir kuram oluşturma iddiasında bulunabiliriz.

Neticede bilinç konusunda oldukça radikal bir fonksiyonalist yaklaşım sergileyen Dennett için bilinç ve zihinsel olarak nitelendirebileceğimiz tüm şeyler yalnızca beyne ve beynin fiziksel işleyişine bağlıdır. Dolayısıyla Dennett'e göre insan beyninin fonksiyonel işleyişini birebir kopyalayabilen her sistem tıpkı bizim gibi gelişmiş bir bilinç düzeyine sahip olabilir. Bu bir makine olabileceği gibi herhangi bir fiziksel varlık da olabilir. Bu nedenle her ne kadar henüz pratiğe yansımamış olsa da güçlü yapay zekanın teoride mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Günün birinde beynin işleyişini tam olarak çözebilirsek, bizim gibi bilinçli makinelerin varlığı da mümkün hale gelecektir. Bununla ilgili Dennett'in bir örneğinden bahsetmek gerekirse, bir şarap fabrikasının insan şarap tadıcıları yerine bir makine kullanmayı düşündüğünü hayal edelim. Buna göre Dennett der ki, eğer "insan şarap tadıcısının bilişsel sisteminin işlevsel yapısını (belleği, hedefleri, doğuştan gelen hoşlanmamaları vb) tamamen yeniden üretseydiniz, böylelikle bütün zihinsel süreçleri de şarap içmeyi çoğumuzun sevmesini sağlayan ondan aldığımız keyif, zevk ve tadına varmayı da içerecek şekilde yeniden üretecektiniz" (2017: 42-43). Çünkü işlevselcilere göre bir sistemin etten kandan ya da başka bir materyalden yapılmış olmasının, aynı fonksiyonu gerçekleştirdiği sürece, bir önemi yoktur. Dolayısıyla insan bir şarap tadıcısının beyninin tüm

fonksiyonlarını silikon devrelerle gerçekleştirebilirsek, şaraptan alınan zevk de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu gibi örneklerden yola çıkan Dennett, insanların *qualia* dediğimiz iç niteliklere sahip olmadığı sonucunu çıkarır. Diğer bir ifadeyle, insanların düşündüğü gibi herhangi bir makineyle herhangi bir insan arasında bu türden bir fark olduğu iddiasını reddeder. Ona göre böyle bir fark söz konusu değildir, yalnızca bize öyle görünür.

Dennett, benlik konusunda da farklı düşünmemektedir. İlkesel olarak bakıldığında doğru şekilde programlanmış bir robot, silikondan üretilmiş bir bilgisayar beyniyle bir bilince sahip olabilir ve onun bir benliğinden söz edilebilir. Kısaca söylemek gerekirse böyle bir varlık, vücudu robot ve beyni bilgisayardan oluşan bilinç sahibi bir benliktir. Dennett'in kendi ifadesiyle, "Elbette bizler makineyiz! Bizler yalnızca çok ama çok karmaşık, metal ve silikon yerine organik moleküllerle yapılmış, evrimleşen makineleriz. Ayrıca bizler bilinciz, bu yüzden de, bizler bilinçli makineler olabiliriz" (2017: 504).

Sonuç olarak kendi kuramını işlevselciliğin farklı bir versiyonu olarak tanımlayan Dennett'e (1991: 31) göre bilinç, bir tür bilgi işleme sistemidir. Dolayısıyla bir sistemin bilinç sahibi olmasıyla o sistemin neyden yapılmış olduğu arasında bir ilişki yoktur. Belli düzeyde karmaşık davranışlar sergileyebilen her sistem (örneğin bir makine) bilinçli olabilir.

Qualia'nın fiziksel dünyada nasıl oluştuğu sorusu Dennett için anlamsızdır, çünkü *qualia*'yı reddeder. Tabii fenomenal deneyimleri yok sayan bir yaklaşım sergilediği için eleyici materyalizme yapılan eleştirilerin çoğu Dennett için de geçerlidir. Bizim doğrudan deneyimlediğimiz tek şey olan fenomenal deneyimleri yok saymak problemi çözmek şöyle dursun, işin kolayına kaçmaktır. Bilinci bilimin yöntemleriyle, yani üçüncü şahıs bakış açısıyla açıklamaya çalışmak her ne kadar iyi niyetli bir yaklaşım olsa da bilincin mahiyeti gereği gerçekçi bir yaklaşım değildir. Searle'ün oldukça yerinde olan benzetmesiyle söylersek, Dennett'in yapmaya çalıştığı şey, "Danimarka Prensi'nin olmadığı bir *Hamlet* gösterisidir" (Searle, 2018: 83). Sonuç olarak Dennett'in *qualia*'nın varlığını reddetmesi,

bilincin zor problemi denilen sorunu ortadan kaldırmaz. Bu sorun tüm çekiciliğiyle karşımızda durmaya devam etmektedir.

3. BÖLÜM: ANTI-İNDİRGEMECİ BİLİNÇ YAKLAŞIMLARI

3.1. BİYOLOJİK NATÜRALİZM

Zihin felsefesindeki önemli bilinç teorilerinden birisi de Searle'ün başını çektiği biyolojik natüralizm ya da diğer ismiyle biyolojik doğalcılık kuramıdır. Searle'ün bu konudaki başlangıç noktası, bilinçle ilgili materyalist ve düalist kuramları eleştirmek olmuştur. Ona göre hem materyalizmin hem de düalizmin doğru önermeleri bulunmaktadır, fakat her iki kuram da bu önermeleri doğru bir sonuca ulaştırmayı başaramamışlardır. Örneğin düalistlerin bilincin tamamen maddeye indirgenemeyeceğine dair önermesi doğrudur, ancak zihinsel durumları fiziksel dünyadan soyutlamaları onları yanlışla sürüklemektedir. Diğer taraftan materyalistlerin haklı bir şekilde bilimi takip ederek evrenin tamamen maddi yapılardan oluştuğunu öne sürmeleri oldukça tutarlıdır; fakat onların düştüğü hata ise bilincin maddeye indirgenemeyecek kimi niteliklerinin olduğunu kabul etmemeleridir. Çözüm yolu ise hem materyalizmi hem de düalizmi reddedip "bilincin hem niteliksel, öznel, zihinsel bir fenomen hem de fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu" kabul etmektir (Searle, 2018: 11). Searle, zihinsel olanla fiziksel olanın arasına keskin bir sınır çizmenin modası geçmiş bir düşünme biçimi olduğu konusunda materyalistlere katılmaktadır, ancak zihnin maddeye indirgenebilir olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Bunun yerine zihinsel niteliklerin ontolojik olarak fiziksel unsurlara indirgenemeyeceğine dair düalist görüşü benimsemektedir (Cavanna&Nani, 2021: 138). Çünkü *qualia* olarak adlandırdığımız bilincin öznel ve niteliksel yönü, onu maddeden ayırmakta ve eşsiz kılmaktadır. Örneğin deniz kokusunu içine çekme deneyimi, istakoz yeme deneyiminden farklıdır, ya da gece yıldızları izleme deneyimi bir parfümü koklama deneyiminden tümüyle ayrılır. Sonuç olarak, bu gibi fenomenal deneyimlerin her biri biriciktir ve yalnızca o deneyimin öznesi tarafından hissedilir. Dolayısıyla Nagel'in da (1974) belirttiği gibi yalnızca deneyimin öznesinin erişebileceği, x deneyimine sahip olmanın nasıl bir şey olduğu şeklinde önemli bir soru ve durum mevcuttur.

Kısacası bilincin bu yönü onu diğer şeylerden ayırmakta ve öznel kılmaktadır. Bir bilinçli deneyim ancak onu deneyimleyen bir özne mevcutsa var olabilir, bu nedenle öznellik bilinçli deneyimler için zorunlu koşuldur. Searle bilincin bu asli özelliğini evrende var olan ve üçüncü şahıs ontolojisine sahip diğer tüm şeylerden ayırmak için "*birinci-şahıs ontolojisi*" terimini kullanmaktadır (Cavanna&Nani, 2021: 139). Searle'ün burada öznellik terimini epistemolojik anlamda değil, ontolojik bir kategoriye göndermede bulunacak şekilde kullandığını tekrar vurgulamak gerekir. Onun bilincin tümüyle fiziksel olana indirgenemeyeceğini öne sürmesinin gerekçesi de budur. Çünkü bakıldığında öznelğin, anlamakta güçlük çektiğimiz bir yönü bulunmaktadır. Searle'ün (2014) deyimiyle, fiziksel nitelikteki maddeden oluşan evrende, fiziksele indirgenemeyen öznel bir şeylerin var olduğu gerçeği bizler için inanması güç bir durum oluşturmaktadır. Fakat bu durum, öznelğin evrende var olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bilincin bu özelliğine rağmen Searle, yine de bilincin biyolojik süreçler sonucu ortaya çıkan biyolojik bir olgu olduğunu ve dolayısıyla diğer biyolojik olaylarla nedensel bir ilişkiye girebildiğini iddia etmektedir. Kendisinin deyimiyle:

"Kısacası, bilinç insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır" (Searle, 2014: 123).

Searle, '*Minds, Brains and Science*' (Zihinler, Beyinler ve Bilim) isimli kitabına şu soruyu sorarak başlar: "Zihnimizle evrenin geri kalanı arasındaki bağlantı nedir?" (2003: 14). Kendisinin bu soruyla atıfta bulunduğu şey anlaşılacağı üzere klasik zihin-beden problemidir. Bu problemin güncel versiyonu ise zihnin beyinle bağlantısının ne olduğu sorusudur. Searle, kitabının başlarında oldukça iddialı bir şekilde bu sorunun aslında oldukça basit bir çözümü olduğunu öne sürmektedir. Bu çözümün dayanağını da nörofizyolojiden ve zihinsel durumların doğasındaki ağrılar, inançlar, arzular gibi ortak kavramlardan aldığını söyler. Ona göre bu problemin bu denli çözülemez görünmesinin en önemli sebeplerinden birisi, yirminci yüzyılın sorununu miladı dolmuş olan on yedinci yüzyıl kavramlarıyla ele alıyor oluşumuzdur. Nasıl ki sindirim-mide sorununda kimse monizm ya da düalizm arasında

kalmıyorsa, zihin-beden probleminde de farklı olmamalıdır. Searle'e göre zihinsel olgunun bilimsel olarak tamamen maddeden oluştuğuna inandığımız evren kavrayışımıza uymayan ve bu nedenle zihin-beden problemini güçleştiren 4 belirgin özelliği bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla bilinç, yönelimsellik, zihinsel durumların özneliği ve zihnin nedenselliği problemidir (Searle, 2003: 17). Zihnin bu 4 belirgin özelliğini birer cümlelik sorularla özetleyecek olursak: 1) Kafatasımızın içinde bulunan gri ve süngerimsi madde nasıl olur da bilinçli olabilir? 2) Nasıl olur da kafamın içinden geçen şeyler bir şey hakkında olabilir? 3) Öznel zihinsel olguyla tümüyle nesnel olan bilimsel gerçeklik kavrayışımızı nasıl uzlaştırabiliriz? 4) Zihinsel olan bir şey nasıl olur da fiziksel olan bir şeye etki eder? Searle'e göre zihin-beden problemine ikna edici bir açıklama getirmek istiyorsak zihnin bu 4 belirgin özelliğini ve sorusunu göz ardı edemeyiz. Eğer bunlardan bir tanesini bile göz ardı ediyorsak bir yerde hata yapıyoruz demektir.

Searle bu önemli vurguyu yaptıktan sonra zihin-beden problemini çözme konusundaki ilk iddiasını öne sürer: "Zihin olgusu, ister bilinçli ister bilinçsiz, ister görsel ister işitsel, ister ağrılar, gıdıklanmalar, kaşıntılar, düşünceler şeklinde olsun tüm zihinsel yaşamımız, beyinde olup biten süreçler tarafından oluşturulmaktadır" (Searle, 2003: 18). Buna göre örneğin acı hissi beynin temel bölgelerinin, özellikle talamusun ve bedensel-duyum korteksinin uyarılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunu belirttikten sonra Searle, zihinle ilgili ikinci önemli iddiasını öne sürer: "Ağrılar ve diğer zihinsel olgular, yalnızca beynin (ve belki merkezi sinir sisteminin öteki) özellikleridir" (Searle, 2003: 19). Searle'e göre eğer bu önemli iki iddianın doğruluğunu kavrayabilirsek, zihin-beden sorununu çözme konusunda önemli bir yol katetebiliriz.

Searle başka bir çalışmasında da beynin, bilinçli zihinsel durumlar gibi, belirli zihinsel olgulara sebep olduğunu ve bu bilinçli durumların beynin üst düzey özellikleri olduğunu belirtir. Tıpkı *katılığın* buz halindeki H₂O moleküllerinin üst düzeyde ortaya çıkan niteliği olması, ya da *sıvılığın* benzer şekilde dalgalı haldeki H₂O moleküllerinin üst düzeyde ortaya çıkan niteliği olması gibi bilinç de 'üst düzey' ve 'ortaya çıkan' kavramlarının en masum anlamında, beynin üst düzey ve ortaya çıkan bir niteliğidir. Bilinç, sıvılığın moleküler

sistemlerin bir niteliği olmasıyla eş değer biçimde beynin zihinsel ve bu sebeple de fiziksel bir niteliğidir. Kısaca söylemek gerekirse, bir özellik zihinsel olduğu için o özelliğe fiziksel değildir diyemeyiz. Aynı şekilde bir özellik fiziksel olduğu için ona zihinsel değildir demek de yanlıştır (Searle, 2002: 14-15). Searle'e göre bu yanlışlığı yapmamızın sebebi terminolojimizin 'fiziksel' ve 'zihinsel' arasında oluşturulan hatalı bir karşıtlık çerçevesinde inşa edilmesidir. Eğer fiziksel olanı modası geçmiş olan Kartezyen felsefenin kavramlarıyla yer kaplayan madde olarak düşünecek olursak büyük bir hataya düşmüş oluruz. Örneğin izafiyet teorisi oluşturulduğundan beri elektronları kütle/enerji'nin noktaları şeklinde düşünmekteyiz. Bu durumda Kartezyen felsefenin 'fiziksel' betimlemesine göre elektronları fiziksel olarak kabul edemeyiz (Searle, 2002: 25). Dolayısıyla fiziksel ve zihinsele karşı bakış açımızı değiştirmek zorundayız.

Bilinç konusundaki çalışmalarında genellikle karbon bazlı canlı sistemleri baz alan Searle, bilincin evrenin çok uzak kısımlarındaki başka gezegenlerde de evrimleşmiş olma olasılığını göz ardı etmez. Çünkü evrenin büyüklüğünü göz önüne aldığımızda bilinç sahibi tek varlıkların bizler olma olasılığı oldukça düşük gözükmemektedir. Dolayısıyla bilinç yalnızca karbon bazlı canlılarda değil, çok farklı kimyasal yapıdaki sistemlerde de ortaya çıkmış olabilir. Bunu düşünmek için önümüzde teorik bir engel bulunmamaktadır (Searle, 2002: 91).

Searle, yapay zekâ konusunda da çok farklı düşünmemektedir. Ona göre bilinç tümüyle daha düşük seviyedeki biyolojik olguların davranışları neticesinde ortaya çıktığından, eğer bir laboratuvar ortamında beynin nedensel güçlerini kopyalayabilirsek teorik olarak yapay bir bilinç oluşturmak mümkün olabilir. Ancak henüz bilincin nörobiyolojik temelini tam olarak bilmediğimiz için böyle bir şey mümkün gözükmemektedir. Kısaca söylemek gerekirse, "Bilince neden olma kabiliyeti olan herhangi bir sistemin beynin nedensel güçlerini kopyalama kabiliyeti de olmalıdır" (Searle, 2002: 92). Az önce de belirttiğimiz gibi, bu sistem yapay zekaya sahip bir robot da olabilir, çok farklı kimyasal bileşenlere sahip bir yapı da olabilir; yeter ki bu sistem bilince neden olan nöronların spesifik nedensel güçlerini kopyalama kabiliyetine sahip olsun.

İlkesel olarak yapay bir bilincin mümkünlüğüne karşı çıkmayan Searle, diğer yandan beynin biyolojik özelliğini tamamen göz ardı ederek beynin yalnızca bir bilgisayar, zihninse yalnızca bir bilgisayar programı olduğunu ileri süren işlevselci görüşleri eleştirir. Searle bu görüşe kısaca "güçlü yapay zekâ" demektedir (Searle, 1997: 9). Bilindiği üzere bilgisayarlar biçimsel sembolleri işleyen yapılar şeklinde tanımlanır. Modern bilgisayarlarda bu semboller genellikle 0'lar ve 1'ler olarak tanımlanmaktadır. Bilgisayar, bu sembolleri kodlayarak bilgiyi elektriksel akımlara dönüştürür ve akabinde program kuralları gereğince bu bilgiyi işleyerek çalışır. Bu çalışma prensibindeki en önemli nokta, kullanılan sembollerin tümüyle sentaktik ya da biçimsel yapıda olmalarıdır. Oysa bizler kendi bilinçli deneyimlerimizden biliyoruz ki, zihnimiz biçimsel sembollerin işlenmesinden daha fazlasına sahiptir; zihnimizin içerikleri bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, akşama ne yiyeceğimizi düşündüğümüzde zihnimizden geçen kelimeler yalnızca sentaktik semboller değildir; bu kelimelerin her birinin anlamı veya semantiği vardır. Dolayısıyla zihni yalnızca bir bilgisayar programı olarak düşünmek yanlıştır, çünkü bilgisayar programlarındaki sentaktik semboller gerçek zihinlerde oluşan semantik içeriği oluşturmak için yeterli değildir (Searle, 1997: 10). Searle bu konuyu daha anlaşılır kılmak için ünlü Çin odası düşünce deneyini tasarlamıştır. Deney şu şekildedir: Birkaç bilgisayar programcısının, Çince anlayabilen bir bilgisayar programı yazdığını hayal edin. Örneğin, bu programın yüklendiği bilgisayara Çince bir soru sorulduğunda, bilgisayar belleğindeki ve veri tabanındaki bilgileri kullanarak bu soruya en uygun Çince cevapları verecektir. Verilen cevapların anadili Çince olan birisinin vereceği cevaplar kadar iyi olduğunu düşünün. Bu durumda bilgisayarın Çinceyi Çinlilerin Çinceyi anladığı kadar anladığını söylemek mümkün müdür? Tek kelime dahi Çince bilmediğinizi ve içlerinde Çince tabelalar bulunan sepetlerin olduğu bir odada kilitli olduğunuzu düşünün. Ancak yanınızda Çince tabelaları açıklayan İngilizce bir kural kitabı olduğunu farz edin. Bu kurallar Çinceyi anlamlarına göre değil, tümüyle biçimsel, yani sentaktik olarak açıklarlar. Kural şunu diyebilir: X sepetinden filanca tabelayı al ve Y sepetinden aldığın filanca tabelanın yanına koy. Bunlara ek olarak, odaya başka Çince sembollerin de sokulduğunu ve bu Çince sembollerin odanın dışına göndermeniz için ilave kurallar da verildiğini düşünün. Odaya sokulan sembollerin odanın dışındakilerce soru diye adlandırıldığını, sizin odanın dışına göndermeniz istenen sembollerin de bu soruların cevapları şeklinde adlandırıldığını varsayın.

Bunun yanında, bu programı yazanlar ve sembolleri işleyen siz işinizde o kadar iyisiniz ki, sorulara verdiğiniz cevaplar anadili Çince olan birinin vereceği cevaplardan ayırt edilemeyecek kadar kusursuz. Tasarlanan bu durumda, sizin bu biçimsel sembolleri işleyerek Çince öğrenmenizin mümkünatı yoktur (Searle, 2003: 32).

Bu düşünce deneyinin anlatmak istediği şey oldukça basittir: biçimsel bir bilgisayar programını uyguladığınız durumda, dışarıdan bakan birisi sizin Çince bildiğinizi düşünebilir; gerçekte ise tek kelime Çince anlamıyorsunuzdur. Fakat Çince anlamak için en doğru program bile sizin Çinceyi anlamınızı sağlayamıyorsa, bu durumda "*herhangi bir sayısal bilgisayarın*" da Çinceyi anlaması mümkün değildir. Bunun nedeni de oldukça basittir. Eğer siz Çinceyi anlamıyorsanız, bir programla çalışan herhangi bir sayısal bilgisayar da Çinceyi anlayamaz; çünkü bilgisayar sizin sahip olmadığımız hiçbir niteliğe (zihinsel anlamda) sahip değildir. Tekrar etmek gerekirse bir bilgisayar programı sentakstan oluşur, dolayısıyla semantikten yoksundur (Searle, 2003: 33).

Kısaca özetlemek gerekirse, Çin Odası argümanının özeti şu şekildedir:

1. Zihnin nedeni beyinsel süreçlerdir.
2. Sentaks, tek başına semantik için yeterli değildir.
3. Programlar, tümüyle kendi biçimsel ya da sentaktik yapılarıyla açıklanırlar.
4. Zihin, zihinsel içeriklere sahiptir; başka bir ifadeyle, semantik içerikler üretir.

Bu öncüller neticesinde Searle şu sonuçlara varmaktadır:

* Hiçbir bilgisayar programı tek başına zihin üretmek için yeterli değildir. Kısaca, programlar zihin değildir.

* Beyinsel süreçlerin zihni oluşturma biçimi, yalnızca bir bilgisayar programının işletilmesinden farklıdır.

* Zihne neden olan herhangi bir şeyin beynin nedensel güçlerine eşdeğer yapıda güçlere sahip olması gerekir.

* İnsanın zihinsel durumlarına eşdeğer yapıdaki herhangi bir yapay nesne için, yalnızca bir bilgisayar programı oluşturmak yeterli olmayacaktır. Bu yapay nesnenin insan beynindeki güçlere benzer nitelikte güçlerle donatılmış olması gerekir (Searle, 2005: 47-51).

Özetleyecek olursak Searle için zihinsel durumlar ve bilinç, tıpkı üreme, büyüme, sindirim gibi, uzun biyolojik ve evrimsel süreçlerin sonucunda ortaya çıkmış olan olgulardır. Şöyle ki, dünyanın parçacıklardan oluştuğunu atom kuramı sayesinde biliyoruz. Bu parçacıkların belirli şekillerde organize olmasıyla da canlı ya da cansız sistemlerin oluştuğunu biliyoruz. Çok uzun zaman dilimlerinde oluşan bu sistemlerin canlı olanlarında gerçekleşen evrimsel süreçler ise bilinçli davranma yeteneğine sahip beyinleri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, fotosentez, sindirim ya da üreme gibi özellikler nasıl bu sistemlerin (organizmaların) biyolojik bir özelliğiye, aynı şekilde bilinç de tamamen biyolojik bir niteliğe sahiptir (Searle, 2014: 127). Searle'ün zihin konusundaki bu biyolojik olgu vurgusu, doğal olarak kendisinin bilgisayarların ya da diğer yapay makinelerin hiçbir zaman düşünemeyeceğini kanıtlamaya çalıştığı gibi yorumlara neden olmuştur. Ancak Searle, bu gibi yorumların bir yanlış anlaşılmadan kaynaklandığını ve makinelerin de düşünebilme ihtimalini göz ardı etmediğini, en azından prensipte bunun mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre, "Beyin bir makinedir, biyolojik bir makinedir ve düşünebilir" (Searle, 2018: 22). Dolayısıyla buradan yola çıkarak, en azından kimi makinelerin düşünebildiği yorumunu yapabiliriz. Eğer bazı makineler düşünebiliyorsa, ileride üretilecek olan yapay makinelerin düşünebilmesinin önünde de mantıksal bir engel bulunmamaktadır. Bir diğer yanlış anlaşılma da Searle'ün bilincin bilgisayarlarda beliren bir nitelik olarak ortaya çıkabileceğini kabul etmediği görüşüdür. Eğer bilinç beyinlerde beliren bir nitelik olarak var olabiliyorsa, bilgisayarlarda da var olabilir. Bununla birlikte Searle'ün karşı çıktığı şey, bir bilgisayarın güçlü yapay zekaya sahip olabileceği iddiasıdır. Hatırlayacak olursak, güçlü yapay zekanın öne sürdüğü şey şuydu:

"Bir bilgisayarın beliren bir nitelik olarak zihinsel durumları 'açığa çıkarabileceği' veya onlara sahip olabileceği değil, daha ziyade, *uygulanan programın bizzat kendisinin bir zihne sahip olmanın kurucusu olduğudur. Uygulanan programın bizzat kendisi, zihinsel yaşamı temin eder*" (Searle, 2018: 23).

İşte Searle'ün Çin Odası argümanı ile çürütmeye çalıştığı görüş de tam olarak budur. Netice itibariyle Searle, beyni tıpkı vücudumuzdaki diğer organlar gibi organik bir makine olarak görmektedir. Bilinç ise beynin bir özelliği olarak düşük seviye nöronal süreçler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, belli başlı nöronal süreçler sonucu beliren bir özellik olduğu için bilinci beynin beliren bir niteliği olarak değerlendirmenin yanlış olmayacağını düşünür. Herhangi bir sistemde beliren bu nitelik, o sistemin unsurlarının davranışları ile nedensel olarak açıklanabilir. Ancak bu nitelik, sistemin herhangi bir unsuruna ait olmadığı gibi, bu unsurların sahip olduğu özelliklerin bir toplamı da değildir. Nasıl ki H₂O molekülleri suyun sıvılığını açıkladığı halde bu moleküller tek başlarına sıvılık özelliğine sahip değillerse, beyindeki nöronlar da tek başlarına bilinçli olma özelliğine sahip değillerdir (Searle, 1997: 18). Tıpkı bunun gibi bilgisayarlar da beyindeki süreçleri simüle etmek açısından oldukça faydalı aletlerdir. Bununla birlikte, nasıl ki bir uçak simülasyonu uçmanın kendisi değilse, zihinsel durumların simüle edilmesi de zihinsel durumun kendisi değildir.

Toparlamak gerekirse Searle, bilinci tuhaf ve sıra dışı bir fenomen olarak görmek yerine, evrimsel süreçler sonucu oluşmuş olan sinir sistemlerinin öznel bilinçli deneyimleri ürettiği fikrinin hepimizi şaşırtması gerektiğini düşünmektedir. Örneğin Newtoncu evren anlayışının hâkim olduğu zamanlarda elektromanyetizm insanlar için ne kadar gizemliyse, bilinç de günümüzde bizim için empirik açıdan o kadar gizemlidir. Ancak Searle'e göre öznel nitelikteki bilincin varlığı bir kez kabul edildikten sonra, onun indirgenemez oluşu artık tuhaf ya da olağanüstü olmaktan çıkar. Böyle bir indirgenemezliğin bilimle uyuşmayan herhangi bir sonucu yoktur (Searle, 2002: 123-124).

3.2. THOMAS NAGEL: YARASA OLMAK NASIL BİR ŞEYDİR?

"Bilincin varlığı dünya hakkında hem en aşına olduğumuz hem de en hayret verici şeylerden biridir" (Nagel, 2012: 53).

İndirgemeci bilinç teorilerine karşı oluşturulmuş en önemli itirazlardan bir diğeri Thomas Nagel tarafından ortaya konulmuştur. Onun (1974) yılında yayımladığı *What is it like to be a bat?* (Bir yarasa olmak nasıl bir şeydir?) başlıklı makalesi ve bu makaledeki ünlü düşünce deneyi, bu itirazın temelini oluşturmaktadır. Bizim buradaki amacımız da Nagel'in bu makalesinden ve genel olarak materyalist ve Neo-Darwinci bilinç görüşüne nasıl karşı çıktığından bahsederek, onun indirgemeci bilinç teorilerine karşı olan bakış açısının genel bir çerçevesini çizmektir.

Nagel, *Mind and Cosmos* (Zihin ve Evren) isimli çalışmasında yaşamın kökeni ve evrim konusundaki materyalist Neo-Darwinci görüşe karşı belirli ölçüde şüpheci yaklaşmanın doğru olacağını belirterek bu görüşle ilgili iki soru sorar: Bunlardan ilki:

"Biyoloji ve genetiğin kimyasal temeli hakkında bilinenler göz önüne alındığında, çoğalabilen yaşam formlarının dünyada kendiliğinden, salt fizik ve kimya yasalarının işleyişi sayesinde meydana gelme ihtimali nedir?"

İkincisi ise, "İlk yaşam formları dünyada ortaya çıktığından bu yana geçen jeolojik zamanda, fiziksel rastlantı sonucu olarak, var olan organizmaları üretecek doğal seleksiyona imkân veren bir dizi uygun genetik mutasyonun gerçekleşmiş olma ihtimali nedir?" (Nagel, 2015: 12).

Nagel'a göre bu iki soru hakkında (özellikle ilk soruyla ilgili) bilim camiasında bir belirsizlik ya da kafa karışıklığı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu konu hakkında şüpheci davranmak kadar doğal bir durum olamaz. Ancak belirtmek gerekir ki, Nagel'in bu konudaki şüpheci tavrı herhangi bir dini ya da mistik bir inanca dayanmamaktadır. O yalnızca sağduyunun şüpheciliğini bilimin karşısında görmezden gelmememiz gerektiğini belirtmektedir. Zaten başka bir yerde de kendisinin akıllı tasarım hipotezini savunanlarla aynı fikirde olmadığını açık açık beyan etmektedir (Nagel, 2012: 12). Başka bir ifadeyle, Nagel'in

şüpheciliğinin nedeni doğayı Tanrısal bir varlığa gönderme yaparak açıklamak değildir. Bunun aksine onun bu tavrı, doğanın işleyişinin fiziksel olarak açıklanmasındaki zorluklara atıfta bulunmak şeklinde yorumlanmalıdır.

Nagel indirgemeci materyalizmin bugüne kadar dünyaya ilişkin bilgimizin oluşmasındaki payını kesinlikle göz ardı etmez, ancak bu teorinin büyük başarılarına rağmen açıklayamadığı pek çok şey olmasından dolayı son kullanma tarihinin geldiğini belirtmektedir. Diğer yandan kendisi, yerinden ettiği indirgemeci materyalizme henüz alternatif bir teori önermemektedir; fakat en azından problemi ortaya koyarak alternatif bir teori arayışına girmenin kapısını araladığını vurgulamaktadır.

Bakıldığında biz insanların ve bizimkine benzer zihinsel yapıya sahip olduğunu düşündüğümüz diğer organizmaların zihinselliklerinin temelini bu organizmaların fiziksel yapıları oluşturuyor gibi görünmektedir. Öyleyse dünyadaki bilinçli olduğunu düşündüğümüz varlıkların varoluşunu açıklayan herhangi bir teorinin bilincin varlığına da bir açıklama getirmesi beklenir. Fakat bilinç tamamen fiziksel bir şey değilse, ki öyle gözüküyor; bu durumda bilincin fizikalist bir bilim kuramıyla açıklanması da mümkün olmaktan çıkar. Böyle bir durumda fiziksel yapımızın zihni nasıl oluşturduğunun tam olarak açıklanamaması gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bilinç evrimsel süreçlerin bir sonucuysa, başka bir ifadeyle bilinç sahibi varlıklar mucize sonucu ortaya çıkmadıysa ve doğanın ayrılmaz birer parçasıysa, bu durumda evrimsel biyoloji tamamen fizikalist bir bilim dalı olamaz. Böylesi bir senaryoda bilinci yalnızca fizik yasalarının bir yan ürünü olmaktan çıkarıp tamamen merkeze koyan bir bakış açısı gerekliliği doğmaktadır. Kısacası, indirgemeci ve fizikalist yaklaşıma alternatif olma iddiasında bulunacak herhangi bir teorinin, bilincin nasıl oluyor da evrenin temel bir unsuru olduğunu açıklaması gerekmektedir (Nagel, 2012: 14-15). Eğer doğanın düzenini açıklarken akılda soru işareti kalmayacak şekilde bir indirgeme yapılamıyorsa ve bilincin varlığını reddetmek de mümkün olmayacaksa, bu durumda materyalist bilim anlayışının yanlış olduğu ve belki de evrenin yalnızca fiziksel yapıda olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Nagel,

bilincin fiziksel yapının sonradan ortaya çıkmış olan bir yan ürünü olmadığı, aksine evrenin temel bir parçası olduğu şeklindeki esas tezini öne sürmektedir (Nagel, 2012: 16).

Nagel (2012: 47) belli bir olaydaki sonucun o sonuçla doğrudan bağlantılı olan nedenini bilmenin o olayı her zaman açık ve anlaşılır hale getirmediği söyler ve bunun en iyi örneğinin beyinsel süreçlerin bilince neden olması olduğunu belirtir. Bununla ilgili başka bir örnek vermek gerekirse, aynı sınıftaki öğrencilerden beşinin birer gün araya hasta olduğunu varsayalım. Biz bu öğrencilerin neden hasta olduklarını bilebiliriz, fakat bu hastalıkların arkasında salgın hastalık ya da dondurma yemek gibi grubu etkileyen bir bağlantı bulamazsak neden o sınıftan beş kişinin peş peşe hastalandığını açıklayamayız.

Zihinsel olguların dışavurumsal belirtileri olduğu genel kabul gören bir gerçekliktir ki bizler bu belirtiler sayesinde diğer varlıklarda da zihin olduğuna kanaat getiririz. Ancak bu davranışsal göstergelerden yola çıkarak yapılan zihin analizlerinin zihni anlamada yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü bu tür analizlerin hepsi zihinle ilgili bir şeyi görmezden gelirler: *qualia*. Başka bir deyişle bu gibi teorilerin hepsi yalnızca birinci şahıs tarafından deneyimlenen içsel bakış açısını dışarıda bırakırlar. Örneğin, acı biberin dilinizde bıraktığı acı hissi, Beethoven'ın 9. senfonisini dinlerken yaşadığımız duygular ya da pembe renginin size nasıl görüldüğü gibi. Bu gibi deneyimlerin her birisi, dışa vurulan davranışsal göstergelerden daha fazlasını içermektedir. Bu nedenle davranışsal göstergeler zihni anlamamız için yeterli koşulları sağlamazlar.

Dolayısıyla temel problem şudur: Ne tür bir teori yalnızca bulunduğu çevreye fiziksel olarak adapte olmakla kalmayıp, aynı zamanda bilinçli birer özne olan varlıkların ortaya çıkışını açıklayabilir? Nagel'a göre böyle bir teorinin tamamen fizikalist bir teori olması pek mümkün değildir. Çünkü açıklanması gereken şey yalnızca organik yaşamla *qualia* arasındaki ilişki değil, bunun ötesinde öznel birincil bakış açısının ortaya çıkmasıdır. Bu da sadece fiziksel bilimlerle açıklanabilen herhangi bir olgudan mantıksal olarak ayrı türde bir fenomendir. Bundan dolayı salt fiziksel bir teori olan evrim teorisi, merkezi sinir sistemi olan

ve kompleks davranışlarda bulunan organizmaların ortaya çıkışına prensipte bir açıklama getirebilir. Fakat *qualia*, maddesel olana indirgenebilir bir şey değilse; fiziksel evrim nedensel olarak bilinç için gerekli ve yeterli koşulu sağlasa bile, evrim teorisi tarafından yapılan bu açıklamanın dışında kalır (Nagel, 2012: 44-45).

Nagel'a göre, "zihin-beden problemini su- H₂O probleminden ya da Turing makinesi-IBM makinesi probleminden, yıldırım-elektrik boşalması probleminden farklı ve kendine özgü kılan şey göz ardı edilmiştir" (Nagel, 1974: 435). Sorun temel olarak şudur ki, bilimin bakış açısı yalnızca nesnel ve üçüncü şahıs perspektifine yöneliktir ve yalnızca nesnel olayları konu edinir. Dolayısıyla öznel deneyimler bilimin yetki alanının dışında kalmaktadır. Ne var ki bilinç doğası gereği öznel ve yalnızca birinci şahıs bakış açısından deneyimlenebilir. Bu çok ciddi bir sorundur çünkü bilinçli deneyim oldukça yaygın bir olgu olarak karşımıza çıkar. Henüz en temel organizmalarda bilincin var olup olmadığından emin olamasak da dünya üzerinde bulunan canlı organizmaların çoğunda belirli bir bilinç düzeyi olduğu açık görünmektedir. Hatta evrenin uzak bölgelerindeki gezegenlerde bizden çok farklı formlarda canlılar varsa onların da bir şekilde bilinçli olmaları gerekir. Neticede bir organizma ne kadar farklı formda olursa olsun o organizmanın bir şekilde bilinçli bir deneyim yaşaması, *o organizma olmak* gibi bir şeyin var olduğunu gösterir. Bu da demektir ki, "temelde bir organizma ancak ve ancak o organizma olmak diye bir şey *-o organizma için olan bir şey-* varsa bilinçli zihinsel durumlara sahiptir. Buna "deneyimin öznel karakteri" diyebiliriz" (Nagel, 1974: 436). Bununla ilgili olarak Nagel (1974) sonradan oldukça meşhur olan bir düşünce deneyi ortaya koymuştur. Buna göre hepimiz yarasa diye bir canlının var olduğuna ve bu canlıların deneyim yaşadığına inanmaktayız. Neticede yarasa da tıpkı fare, güvercin ya da balina gibi bir memelidir ve eğer bu saydığımız canlıların deneyim yaşadığından şüphe duymuyorsak yarasaninkinden şüphe duymamız için geçerli bir sebep yoktur. Yarasalar memeli sınıfına girdiği için diğer canlı türlerine kıyasla bize daha yakın türlerdir. Öte yandan yarasalar insanlardan çok farklı bir hareket kabiliyetine ve çevreyi algılama yeteneğine sahiptirler. Tekrar etmek gerekirse, yarasaların deneyim yaşadığına dair olan inancımızın temelinde *yarasa olmak diye bir şey* olduğunu söyleyebiliriz. Bilimin ışığındaki incelemeler sonucunda biliyoruz ki birçok yarasa türü çevreyi ilk olarak sonar ya da ekolokasyon ile

algılamaktadır. Başka bir deyişle etraflarındaki nesnelere gelen yansımaları ani, ince ayarlı ve yüksek frekanslı çılgınlıklarla tespit ederek algılarlar. Sonuç olarak yarasaların sahip olduğu sonar sisteminin bir tür çevreyi algılama işlevi olduğunu biliyoruz ve bu sistem bizim sahip olduğumuz tüm duyulardan oldukça farklı bir işleyiş sergilemektedir. Dolayısıyla bizim bunu öznel olarak deneyimleyebilmemiz ya da hayal edebilmemiz mümkün değildir. Çünkü hayal gücümüzün beslendiği kaynak kendi yaşadığımız deneyimlerdir, bu da hayal gücümüzü belirli bir çerçeveye sınırlandırır. Bu nedenle alacakaranlıkta ya da gece karanlığında uçtuğumuzu ve ağzımızın içerisinde böcek yakalamayı kolaylaştıran ağlar olduğunu; çok zayıf bir görme yeteneğine sahip olduğumuzu ve dış dünyayı sonar sistemiyle algıladığımızı ve ardından günü bir mağarada baş aşağı asılı halde geçirdiğimizi hayal etmek pek kolay olmayacaktır. Böyle bir şeyi hayal etsek bile bu sadece benim için bir yarasa gibi eylemde bulunmanın nasıl bir şey olacağını tahmin etmeme yardımcı olur. Ancak yarasanın bakış açısı olmazsa geriye yarasa olmanın nasıl bir şey olduğuna dair bir şey de kalmaz. Dolayısıyla Nagel'in arzusu bu değildir. Nagel'in bilmek istediği şey, yarasa olmanın bizim için değil bir yarasa için nasıl bir şey olduğudur. Ancak belirttiğimiz gibi bunu bizim hayal etmemiz mümkün değildir çünkü her birimiz kendi zihinlerimizin kaynaklarıyla sınırlı varlıklarız.

Sonuç olarak nörofizyolojimi tümüyle değiştirmeden bir yarasa gibi hareket edemeyeceğimi göz önünde bulundurursak, yaşadığımız deneyimlerin bir yarasanın deneyimlerine benzemesi de beklenemez. Ayrıca zamanla bir yarasaya dönüştüğümü varsaysak bile şu anki bünyemdeki hiçbir şey, gelecekteki dönüşmüş halimin nasıl bir şey olacağını bilmeme imkân vermez. Elde edebileceğimiz en iyi kanıt yarasaların kendi deneyimlerinden gelebilirdi, tabii ki bir yarasa olmanın neye benzediğini bilebilseydik (Nagel, 1974: 439).

Tüm bunlar zihin-beden probleminin çıkmazıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü bilinçli deneyimle ilgili olgular yalnızca o deneyimi yaşayan organizmanın bakış açısından anlaşılabilir nitelikteyse, bunun organizma üzerinde yapılacak herhangi bir fiziksel operasyonla nasıl açığa çıkartılacağı merak konusudur (Nagel, 1974: 442). Dolayısıyla bu problem herhangi bir fizikalist zihin teorisinin aşması gereken önemli bir engel olarak durmaktadır. Nihayetinde Nagel bu argümanı fizikalizmi çürütmek amacıyla kullanmaz,

ancak bilinçli deneyimlerin fiziksel açıklamasının nasıl yapılabileceğine dair şu anda hiçbir anlayışa sahip olmadığımızı belirtir.

Son olarak Nagel (1974) spekülâtif bir öneri sunmaktadır. Eğer zihin-beden arasındaki ilişkiyi geçici olarak bir yana bırakıp tümüyle nesnel bir zihinsellik anlayışını hedeflersek, öznel ve nesnel ayırımına farklı bir perspektiften yaklaşmak mümkün olabilir. Bunun için yeni kavramlar oluşturmak gerekiyorsa da oluşturmalıyız. Örneğin, doğuştan görme engelli bir insana görmenin nasıl bir şey olduğunu açıklamak için kullanabileceğimiz yeni kavramlar üretmeye çalışabiliriz. Böyle bir şey mümkün olsun ya da olmasın, şu anki fiziksel bilim anlayışının öznel-nesnel probleminin üstesinden gelmesi pek olası görünmemektedir. Dolayısıyla herhangi bir fiziksel zihin teorisinin bu problemin üzerine çok daha fazla kafa yorması gerekmektedir.

3.3. BİLGİ ARGÜMANI

Frank Jackson'un (1982, 1986) bilgi argümanı, tıpkı Nagel'in yarasa argümanı gibi üzerinden epey bir süre geçmiş olmasına rağmen halen daha günümüz zihin felsefesinde hararetle tartışılmakta olup, en önemli fizikselcilik karşıtı argümanlar arasındaki yerini korumaktadır. Bu argüman, bilinçli deneyimlerin fiziksel olmayan nitelikler barındırdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Argüman spesifik olarak görme deneyimi üzerinden şekillenmektedir ve herhangi bir bilinçli varlığın görme deneyimiyle ilgili tüm fiziksel bilgiye sahip olan birinin, o varlığın yaşadığı görme deneyimine sahip olmanın nasıl bir his olduğu konusunda bilgi sahibi olamayacağı fikrine dayanmaktadır.

Bilgi argümanı Jackson (1982) tarafından ortaya konulduğundan itibaren felsefeciler arasında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Bununla birlikte, literatürde bu argümanın öncülü diyebileceğimiz pek çok argüman bulunmaktadır. Bu öncüller Jackson'un formülasyonunda aşına olunan iki stratejiden en az birini içermektedir. Bunlardan birisi Daniel Stoljar ve Yujin Nagasawa'nın ortaya koymuş olduğu bilgi sezgisi adlı formülasyona

başvurmaktır: "Belirli deneyimlere ilişkin fiziksel bilgi ya da fiziksel olgulara dair hiçbir bilginin bu deneyimlerin neye benzediğine dair bilgi, yani niteliksel karakterlerine ya da ayırt edici niteliklerine dair bilgi için tek başına yeterli olamayacağı sezgisi" (Nida-Rümelin&Donnchadh 2021). İkincisi ise bilgi argümanına benzer düşünce deneylerinden faydalanmaktır. Bu düşünce deneyleri de tıpkı Jackson'ın Mary örneği gibi bilinçli deneyimlere ilişkin fiziksel gerçekler hakkında eksiksiz bilgiye sahip olup bu deneyimlerin nasıl bir his yarattığı konusunda bilgisi olmayan bir varlığı konu edinmektedir (Nida,Rümelin&Donnchadh, 2021). Örneğin J.W.Dunne'ın (1929) James Ward'dan alıntıladığına göre, fiziksel betimlemeler "bir tarla gelinciğine baktığımızda hemen deneyimlediğiniz" şeyin ne olduğunun bilgisini içeremez. Yine bu tarihlerde C.D. Broad (1925) fizikalizmin mekanistik versiyonuna karşı bir argümanın parçası olarak benzer bir düşünce deneyi kullanmıştır. Broad, mekanistik kimya teorisi doğru olsa da sınırsız matematik bilgisiyle ödüllendirilmiş ve atomların mikroskobik yapısını dahi algılayabilecek kapasitedeki matematiksel bir baş meleğin bile tahmin edemeyeceği bir amonyak özelliği, yani kokusu olacağını iddia eder:

"O [başmelek] amonyağın mikroskobik yapısının ne olması gerektiğini tam olarak bilirdi; ancak bu yapıya sahip bir maddenin insan burnuna girdiğinde amonyak gibi kokması gerektiğini öngöremezdi. Bu konuda öngörebileceği en fazla şey, mukoza zarında, koku alma sinirlerinde vb. bazı değişikliklerin meydana geleceği olurdu. Ancak bu değişikliklere genel olarak bir kokunun ya da özel olarak amonyağın kendine özgü kokusunun eşlik edeceğini, birisi ona söylemedikçe ya da kendisi koklamadıkça bilemezdi" (Broad'dan Alıntılan, Nida-Rümelin&Donnchadh, 2021).

Literatürde buna benzer daha yeni örnekler de mevcuttur. Örneğin Nicholas Maxwell'in (1965) aşağıdaki bilgi sezgisi ifadesine bakalım:

"Yalnızca tam bir fizikalist tanımlamadan şeylerin algısal niteliklerini çıkarmak imkansızdır, ancak bunun nedeni şeylerin gerçekten algısal niteliklere sahip olmaması değil, fizikalist tanımlamanın eksik olması gerçeğidir: bize dünya hakkında bilinmesi gereken her şeyi söylemez. Bize dünyada yaşayan ve deneyimleyen bir insan olmanın nasıl bir şey olduğunu anlatmaz" (Maxwell'den Alıntılan, Nida-Rümelin&Donnchadh, 2021).

Aynı şekilde Howard Robinson ise Jackson'ın Mary argümanından bahsettiği yıl olan 1982'de,"işitmeyle ilgili fiziksel süreçler hakkında bilinmesi gereken her şeyi bilen" ancak sezgisel olarak işitmenin nasıl bir şey olduğunu bilmeyen sağır bir bilim insanını tarif etmektedir (Robinson'dan Alıntılayan, Nida-Rümelin&Donnchadh, 2021). Gördüğümüz üzere Jackson'ın Mary argümanından önce buna benzer pek çok düşünce deneyi ortaya konmuştur. Dolayısıyla Jackson'ın argümanını eşsiz kılan bir nitelikten bahsedemeyiz, ancak Jackson'ın argümanını yukarıda değindiklerimizden farklı kılan şey onun diğerlerinin aksine zihin felsefesi tartışmalarında çok kullanılmış olması ve bu nedenle ön plana çıkmış olmasıdır. Şimdi gelin Jackson'ın Mary argümanına bakalım.

Jackson'un fizikselcilik karşıtı argümanı şu şekildedir: Mary isminde görmenin nörofizyolojisi üzerinde uzmanlaşmış aynı zamanda üstün bir zekaya ve hafızaya sahip bir bilim insanı düşünün. Bu bilim insanı fizik, kimya, nörofizyoloji ve bunun gibi bizimle ve çevremizle ilgili bilinebilecek tüm fiziksel gerçekleri bilmektedir. Fakat Mary, her ne sebeple olursa olsun, doğduğundan beri dünyayı siyah ve beyaz renkli bir odadan ve siyah beyaz bir ekran aracılığıyla incelemek zorunda bırakılmıştır. Başka bir ifadeyle Mary, görmenin nörofizyolojisi hakkındaki tüm fiziksel gerçekleri bilmesine rağmen şimdiye kadar hiç renkli bir şey görme deneyimi yaşamamıştır. Ardından günün birinde Mary siyah beyaz odasından dışarı çıkarılsın ya da kendisine renkli bir televizyon monitörü verilsin. Bu durumda örneğin Mary ilk kez kırmızı bir domates gördüğünde ne olacak? Mary görmeyle ilgili yeni bir şey öğrenecek mi yoksa zaten tüm fiziksel bilgiye hâkim olduğundan herhangi bir şaşkınlık yaşamayacak mı? Jackson'a göre Mary'nin dünyayla ve bizim dünyayı görmemizle ilgili yeni bir şey öğreneceği kesindir. O, kırmızı görmenin nasıl bir şey olduğunu öğrenecektir. Fakat durum böyleyse Mary'nin görmeyle ilgili önceki bilgisinin eksik olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak kendisi bilinçli renk deneyimine dair tüm fiziksel bilgilere sahiptir. Demek ki görme deneyiminde fiziksel olanı aşan bir durum bulunmaktadır. O halde fizikalizm yanlıştır.

Bu pasajda yer alan argüman kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

- 1) Mary odadan çıkmadan önce insanların kırmızı görme deneyimiyle ilgili tüm fiziksel bilgiye sahiptir.
- 2) Fakat Mary'nin odadan çıkmadan önce insanların kırmızı görme deneyimiyle ilgili sahip olmadığı bazı bilgiler vardır.

Bu nedenle,

- 3) Kırmızı görme deneyimiyle ilgili tüm bilgiler fiziksel değildir.

İlginç bir şekilde bilgi argümanını tartışan hemen hemen herkes Mary argümanını kullanmaktadır. Ancak Jackson (1982: 128) aynı makalesinde normal insanların algılayamadığı renkleri gören Fred isimli bir şahıstan bahseden başka bir örnek de kullanmıştır. Fred'in bizim göremediğimiz renkleri görürken ne hissettiğini ve hangi renkleri deneyimlediğini bilmek isteyebiliriz. Fakat Fred'in beyinde neler olup bittiğinin ve görme fizyolojisinin nasıl işlediğinin tüm fiziksel bilgisine sahip olsak da Fred'in o anda ne hissettiğini bilemeyiz.

Sonuç olarak Jackson tarafından örneklenen her iki durumda da epistemik özne A'nın özne B hakkında belirli bilgi öğelerine erişimi yok gibi görünmektedir: "A, B'nin belirli durumlarda belirli bir Q niteliği deneyimine sahip olduğunu bilemez. B hakkındaki bu özel bilgi ögesi A için erişilemezdir çünkü A'nın kendisi hiçbir zaman Q deneyimine sahip olmamıştır" (Nida-Rümelin&Donnchadh, 2021).

Jackson'ın fizikalizme karşı kullanmış olduğu bu düşünce deneyleri uzun yıllardan beri teknik olarak ve detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Kimileri bu argümanların fizikalizme karşı herhangi bir tehdit oluşturmayacağını düşünürken, kimileri ise bunları fizikalizm için ciddi bir tehdit olarak algılamaktadır. Ancak bizim çalışmamızın konusu olmadığı için bilgi argümanı lehinde ve aleyhinde olan tartışmalara burada değinmeyeceğiz. Fakat görünen o ki, bilgi argümanına ilişkin tartışmalar yakın gelecekte pek sona erecek gibi durmamaktadır.

3.4. DÜŞÜNÜLEBİLİRLİK ARGÜMANI

Düşünülebilirlik argümanı felsefi literatürde David Chalmers ile özdeşleşmiş bir düşünce deneyi olarak göze çarpmaktadır. Ancak pek çok düşünce deneyinin olduğu gibi Chalmers'ın zombi argümanının da tarihsel bir arka planı bulunmaktadır. Şimdi argümanın beslendiği kaynakları görebilmek amacıyla geçmişe kısa bir yolculuk yapalım.

Zihin felsefesi tartışmalarında yeni bir çığır açmış olan Descartes, insan dışındaki hayvanların birer otomat olduğunu ve onların davranışlarının insanlarınkinin aksine tamamen fiziksel ve mekanistik süreçlerle açıklanabileceğini savunmuştur. Bu doğrultuda insana benzeyen ve insan gibi davranan bir makine fikri üzerine düşünürken, iki şeyin bu makinenin insan olmadığını anlamamızı sağlayacağını öne sürmüştür. Böyle bir makine, dili bizim kullandığımız gibi yaratıcı bir şekilde kullanamazdı ve keyfi olarak çeşitli durumlarda uygun sözsüz davranışlarda bulunamazdı. Kısacası tıpkı bir insan gibi davranamazdı. Bu nedenle Descartes, yaşadığı çağın teknolojisini de göz önünde bulundurursak, insan davranışlarını açıklamak için fizikselin ötesinde bir şey olması gerektiği sonucuna ulaştı. Ona göre insan davranışlarını eşsiz kılan bu şey beynimizle ve vücudumuzun diğer kısımlarındaki süreçlerle bir şekilde etkileşime giren zihindi. Eğer bu doğruysa, fiziksel olarak bizim dünyamıza benzeyen ancak zihinden yoksun bir dünya olamazdı. Çünkü böyle bir durumda insanlar aynı şekilde davranamazlardı. Belki zihinden yoksun bir insan bedeni bir süre daha işlevlerini yerine getirmeye devam edebilir; örneğin kalbi atmaya devam edebilir, nefes alabilir ya da yediklerini sindirebilir. Hatta zihinden yoksun bir şekilde yürüyebilir veya şarkı söyleyebilir. Ancak böylesi bir bedenin davranışları karakteristik olarak zihin sahibi bir insanın özelliklerini karşılayamazdı. Dolayısıyla Descartes bilmeden günümüzdeki zombi fikrinin temellerini atmış olsa da zombilerin mümkün olup olmadığı sorusu henüz onun için ortaya çıkmamıştı (Kirk, 2023).

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise bilim adamları arasında fizik biliminin açıklanabilir olan tüm fiziksel olguları açıklayabileceğine dair yaygın bir inanış hakimdi. Fiziksel dünyanın nedensel kapalılığı gereğince her fiziksel olayın fiziksel bir nedeni olmalıydı.

Nörofizyoloji biliminin de gelişmeye başlamasıyla birlikte insan davranışlarının bile fiziksel olarak açıklanabileceğine dair umutlar arttı. Ancak bilinç bu resmin dışında kalıyordu çünkü bilinç olgusunu fiziksel süreçlerle açıklamak pek mümkün gözüküyordu. Dolayısıyla kimilerince fiziksel olmayan bir şeyin de resme dahil edilmesi gerektiği dile getirildi. Fiziksel olanın nedensel kapalılığı ilkesi dikkate alındığında, bilincin fiziksel şeyler üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı sonucuna varmak zorunda kalındı. Bunun sonucunda bilincin nedensel olarak etkisiz eleman haline dönüşmesiyle birlikte, bilinçten yoksun olmak dışında bizimle birebir aynı fiziksel organizmaların var olabileceği anlaşıldı (Kirk, 2023). Eğer böyle bir epifenomenalizm doğruysa, bununla ilgili olarak G.F. Stout (1931) şöyle bir tanımda bulunmuştur:

"Eğer deneyimleyen bireyler olmasaydı ve hiçbir zaman olmamış olsaydı, doğanın yapısının ve gidişatının başka türlü de aynı olacağı oldukça inandırıcı olmalıdır. İnsan bedenleri yine de köprü, telefon ve telgraf yapma ve kullanma, kitap yazma ve okuma, Parlamento'da konuşma, materyalizm hakkında tartışma vb. eylemlerde bulunmaya devam edecekti. Bunun Sağduyu için ilk bakışta inanılmaz olduğuna şüphe yoktur" (Stout'tan Aktaran: Kirk, 2023).

Stout'un burada betimlediği ve hayret verici olduğunu düşündüğü şey aslında gerçek dünyadakilerin birebir kopyası olan fiziksel varlıkların bulunduğu ancak bilinçli deneyimlerden yoksun bir zombi dünyasıdır.

Buna benzer fikirlerin 1970'lerdeki fizikalizm tartışmalarında da görüldüğü söylenebilir. Örneğin Campbell (1970) özdeşlik teorisine karşıt bir örnek olarak, "beyin durumları fiziko-kimyasal özellikleri bakımından bizimkilerle tam olarak paralel olan ancak hiçbir acı hissetmeyen ve hiçbir renk görmeyen bir taklit adamdan" bahsetmektedir (Campbell'dan Aktaran: Kirk, 2023). Ancak zombi argümanının fizikalizme karşı en etkili kullanımı Chalmers (1996) tarafından gerçekleştirilmiştir. Chalmers fiziksel olarak bizim dünyamızla birebir aynı olan fakat bilinçten yoksun bir dünyanın mantıksal olarak düşünülebilir olduğunu söylemektedir. Böyle bir dünyada herkes birer zombi olacaktır. Argüman şu şekildedir:

Fiziksel açıdan molekül molekül benimle aynı olan ancak bilinci olmayan zombi ikizimi düşünelim. Benim de bu sırada pencereden dışarıya baktığımı ve ağaçların yeşilliğini duyumsadığımı, aynı zamanda çikolata yediğimi ve sağ omzumdaki hafif sızıyı hissettiğimi hayal edin. Bu durumda benim zombi ikizim ne yapmaktadır? Fiziksel olarak bizim dünyamızla birebir aynı dünyada olduğu için onun da benim gibi çikolata yerken ağaçları algılıyor olması gerekmektedir. Kısacası dışarıdan bakıldığında ben ne yapıyorsam o da aynı davranışları sergilemektedir. Ancak bende olup da zombi ikizimde olmayan bir şey vardır. Tüm bu bahsettiğimiz deneyimler bende gerçek bir bilinçli deneyim hissi oluştururken, zombi ikizimde herhangi bir fenomenal his oluşmamaktadır. Çünkü zombi olmak gibi bir şey yoktur (Chalmers, 1996: 95). Buradan yola çıkarak düşünülebilirlik argümanı basitçe şöyle özetlenebilir: "Zombiler düşünülebilir. Düşünülebilir olan her şey mümkündür. Bu nedenle zombiler mümkündür" (Kirk, 2023). Eğer zombiler mümkünse, bu fizikalizmin yanlış olduğunu gösterir. Çünkü bu argümana göre fiziksel yapı zorunlu olarak bilinci gerektirmemektedir.

Saul Kripke'nin bir metaforu da zombi argümanının fizikalizm için neden bir tehdit oluşturduğunu görmek açısından oldukça kullanışlıdır: Tanrı'nın fiziksel evreni yaratmaya karar verdiğini düşünün. Her şey bittikten sonra sıranın ağrıya neden olan C liflerine geldiğini farz edelim. Bunu yapmak için Tanrı'nın ihtiyacı olan tek şeyin bilinçli olsun ya da olmasın uygun fiziksel yapıya sahip C lifleri olan bir organizma yaratmak olduğunu düşünürüz. Ancak bu C liflerinin ağrıdan sorumlu olabilmesi için, ya da ağrı şeklinde hissedilebilmesi için Tanrı'nın C liflerini yaratmak dışında ek bir iş daha yapması gerekiyor gibi durmaktadır. Kısaca, organizmanın C liflerinin uyarılmasını gıdıklanma ya da sıcaklık olarak değil, ağrı olarak hissetmesini sağlamalıdır. Dolayısıyla bu durumda C liflerinin uyarılması ağrıyla özdeştir diyemeyiz. (Kripke, 2001: 153-154). Bunu başka bir şekilde ifade edersek, tek başına fiziksel olguların bilinçli deneyimler için yeterli olduğunu söyleyemeyiz.

Bunlardan yola çıkarak düşünülebilirlik argümanının geçerli olduğu kanısına varılabilir. Ancak burada önemli olan şey *düşünülebilir* ifadesinden ne anladığımızdır. Bakıldığında birçok kişi zombilerin düşünülebilir olduğunu kabul etme eğilimindedir, bunu da örneğin "ağrı

kavramı ile C-lifi uyarımı kavramı arasında a priori bir bađ olmadığı" iddiasıyla desteklerler. Ancak bu kritere göre bir dairenin çevresinin çapına oranının rasyonel bir sayı olduğu da dűşünülebilir, ama durum öyle değildir (Kirk, 2023). Dolayısıyla dűşünülebilirliđin mümkünlüğu gerektirip gerektirmediği oldukça tartışmalı bir konudur. Bu konuda pozitif dűşünenler olduğu gibi, negatif dűşünenler de mevcuttur.

Örneđin Joseph Levine (2001: 79), dűşünülebilirlik argümanını "izah dediğinin başlıca bir tezahürü" olarak görmektedir. Levine'e göre "bu boşluğu yaratan şey, fenomenal olanın fiziksel olanla nasıl ilişkili olduğunu açıklamaya yönelik epistemolojik bir sorundur" (Kirk, 2023). Bu nedenle sorunun çözülemez olduğunu dűşünür ve zombiler olasılık dahilinde olmasa bile problemin devam ettiğini iddia eder. Öte yandan, dűşünülebilirliđin mümkün olmadığını ya da dűşünülebilirlik mümkün olsa da bunun metafiziksel mümkünlüğu gerektirmediğini iddia edenler de bulunmaktadır.

Sonuç olarak dűşünülebilirlik argümanı felsefi literatürde fizikalizme karşı halen tartışılmakta olan sezgisel çekiciliği yüksek bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu argümanın geçerli olup olmadığı iddiası ise daha detaylı ve ayrı bir tartışma konusudur.

4. BÖLÜM: QUALIA PROBLEMİNE ALTERNATİF BİR PANPSİŞİZM ÖNERİSİ: KOZMOPSİŞİZM

4.1. DÜŞÜNCE TARİHİNDE PANPSİŞİZM

Panpsişizmin felsefi geçmişine yolculuk etmeden önce bu görüşün tanımına bakmak faydalı olabilir. Kısaca tanımlamak gerekirse, "Panpsişizm, zihinselliğin doğal dünyada temel ve her yerde olduğu görüşüdür" (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Hem Batı hem de Doğu'nun felsefi geleneklerinin ilk zamanlarına kadar uzanan bu görüş son zamanlarda analitik zihin felsefesinde popülerliğini arttırmış durumdadır. "Panpsişizm" terimi ilk olarak on altıncı yüzyılda İtalyan düşünür Patrizi tarafından ortaya atılmış olup, Yunanca *pan* (tüm) ve *psyche* (zihin ya da ruh) kavramlarının bir araya gelmesinden türemiştir (Skrbina, 2005: 2).

Panpsişizmi diğer zihin teorilerinden ayırt eden en önemli şey onun bir meta-zihin teorisi olmasıdır. Başka bir ifadeyle, zihin nasıl düşünülürse düşünülün, böyle bir zihnin her şey için geçerli olduğunu ileri sürer. Örnek vermek gerekirse, bir kişi "panpsişist düalist" olduğunu öne sürüp Yüce bir yaratıcının evrendeki her şeye bir ruh ya da zihin yerleştirdiğini düşünebilir. Bir başkası "panpsişist işlevselci" olup, her varlığın işlevsel rolünü zihinle açıklayabilir. Ya da bir diğer kişi zihnin maddeyle özdeş olduğunu savunarak "panpsişist özdeşlikçilik" gibi bir fikir ileri sürebilir. Dolayısıyla panpsişizmin hemen hemen tüm zihin teorileriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz (Skrbina, 2005: 2).

Panpsişizmin tarihsel geçmişine baktığımızda bu görüşün ilk belirgin işaretlerinin Antik Yunan döneminde ortaya çıktığını görebiliriz. Bu dönemdeki ilk Presokratik filozoflardan birisi olan Thales (M.Ö. 624-545), ruhsal niteliklere atıfta bulunmak için yaptığı analogide panpsişizme benzer bir görüşü dillendirmiştir. Buna göre bir ruha sahip olan varlıklar kendi kendini hareket ettiren varlıklardır. Örneğin Thales, mıknatısların ve belirli şartlar altında kehribarın kendi kendine hareket etmesine dikkat çeker ve bu nedenle bunların ruh (psykhe) sahibi oldukları sonucunu çıkarır (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Bu arada belirtmek gerekir ki, "psykhe" kavramının ruh, yaşam, nefes, zihin gibi farklı anlamları da

bulunmaktadır. Ancak Antik Yunan döneminde "ruh sahibi olmak", "canlı olmak" ve "zihin sahibi olmak" arasında henüz bir ayırım yapılmamıştı. Dolayısıyla tüm bunlar hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde ele alınıyordu (Skrbina, 2005: 25).

Bir başka Presokratik düşünür olan Anaksagoras'ın görüşleri (M.Ö. 500-425) ise Thomas Nagel ve Galen Strawson'un panpsişizm için ortaya koyduğu çok daha yeni argümanlarla ilginç benzerlikler göstermektedir.⁶ Ancak genel olarak bakıldığında Anaksagoras'ın zihinle ilgili görüşleri karmaşıktır, bu nedenle farklı kişilerce değişik şekillerde yorumlanmıştır. Buna rağmen kısaca Anaksagoras'ın her şeyin bir zihne sahip olduğu iddiasından kaçınırken, her şeyin içerisinde bir miktar zihin olduğuna inandığı şeklinde bir yorumun yapılabileceğini söyleyebiliriz (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Yine Skrbina'nın (2005: 27) belirttiğine göre Cicero (yaklaşık M.Ö. 50), bir diğer Antik Yunan filozofu olan Pythagoras'ın "zihnin tüm evrende mevcut ve etkin olduğunu ve zihinlerimizin onun bir parçası olduğunu savunduğunu" anlatmaktadır.

Tüm bunlardan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, bahsettiğimiz Presokratik düşünürlerin dışındakiler de dahil olmak üzere Antik Yunan düşüncesinin hemen hemen her yerinde panpsişizme benzer bir nokta bulabileceğimizi kolaylıkla söyleyebiliriz.

Rönesans dönemine geldiğimizde ise panpsişizmin dönemin hâkim mekanistik felsefe görüşüne karşı bir duruş sergilediği söylenebilir. Günümüz düşüncesi de büyük ölçüde Galileo, Hobbes, Descartes ve Newton gibi düşünürlerden kalan mekanik bir evren görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre evren tamamen mekanik süreçler tarafından yönetilen ölü ve duyarsız maddeden oluşmuş bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir evrende zihin büyük bir gizem olarak kalmıştır. Panpsişizm ise düşünce tarihi boyunca böylesi bir evren görüşüne karşı bir panzehir görevi görmüştür (Skrbina, 2005: 4). Örneğin bu dönemde Galileo'nun doğayı tamamen matematikleştirmesi, elmanın kırmızılığı, biberin acılığı ya da

⁶ Bununla ilgili daha fazlası için bakınız: Goff, Philip, William Seager, and Sean Allen-Hermanson, "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>>.

parfümün güzel kokusu gibi fenomenal niteliklere doğada yer bırakmıyor gibi duruyordu. Bu nedenle Galileo'nun bulduğu çözüm Demokritos'a benzer bir şekilde maddeyi bu gibi deneysel niteliklerden arındırmak oldu. Bunun sonucunda ise maddenin temel nitelikleri olduğu düşünülen şekil, boyut, hareket gibi "birincil nitelikler" ile yalnızca gözlemcinin zihninde yer edindiği düşünülen renkler, kokular, tatlar gibi "ikincil nitelikler" arasında bir ayırma gidildi. Yine de Galileo ve Descartes gibi düşünürler ikincil nitelikleri tümüyle inkâr etmek yerine bunları ruha yerleştirdiler. Fakat bu da ikincil nitelikleriyle ruhlar ve birincil nitelikleriyle bedenler arasında keskin bir metafizik ayırma (düalizme) yol açarak klasik zihin-beden etkileşimi probleminde neden oldu (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Öte yandan Spinoza ve Leibniz'in ortaya koyduğu panpsişist görüşler ise bu tür bir düalizme karşı doğayı daha birleşik bir resim şeklinde sunma girişimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Spinoza hem zihni hem de maddeyi Tanrı'nın kendisiyle özdeşleştirdiği ebedi, sonsuz ve eşsiz tözün basit nitelikleri olarak görmüştür. Dolayısıyla Spinoza açısından fizik biliminin Tanrı'nın psikolojisini incelemek olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre doğada zihinsel bir niteliğe sahip olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Eğer maddeyi doğru bir şekilde analiz edersek, onun zihinsel bir madalyonun diğer yüzü olduğu ortaya çıkar. Leibniz'in görüşü ise bazen Spinoza'nın görüşündeki tek töz yerine sonsuz töz gelmesi şeklinde karikatürize edilmektedir. Leibniz'in monadlar adını verdiği bu tözler birbirleriyle hiçbir şekilde etkileşime girmemekle birlikte her monad kendi içinde tüm evren hakkında eksiksiz bilgi taşımaktadır. Bu monadlar temelde zihinsel olarak düşünülmelidir çünkü bunlar bir bakıma Tanrı'nın önceden tasarladığı bir kurala göre belirli bir algısal durumdan bir diğer algısal duruma hareket eden zihinsel otomatlardır. Leibniz'in monadlar görüşünün modern panpsişizm anlayışının filizlenmesinde oldukça etkili olduğunu ve aşağıda tartışacağımız Russellci monizmin ortaya çıkmasında da önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Panpsişist düşüncenin gelişmesindeki en önemli figürlerden bir diğeri de Arthur Schopenhauer'dir. İrade kavramına merkezi bir ontolojik misyon yükleyen Schopenhauer'e göre irade yalnızca insan arzusunun karşılığı olmakla kalmayıp aynı zamanda "evrensel bir

güç, bir dürtü, her şeyi iten ve her şeyi sürdüren" bir şeydi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Schopenhauer iradeyi doğanın fiziksel güçleriyle bir tutmakta ve maddi şeylerden kelimenin tam anlamıyla "iradenin nesnelleşmesi" olarak bahsetmektedir (Skrbina, 2005: 118-119).

Tüm bunların dışında on dokuzuncu yüzyılın da panpsişist görüşün zirve yaptığı bir dönem olduğunu söyleyebiliriz (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Ancak bizim konumuzun dışında kaldığı için panpsişizmin tarihsel ve felsefi yolculuğunu burada noktalamak durumundayız. Şimdi ise genel olarak panpsişizm görüşünün ne olduğuna ve bu görüşün iddialarına kısaca bir göz atalım.

4.2. GÜNÜMÜZDE PANPSİŞİZM

"Panpsişizm, kelimesi kelimesine ele alındığında, her şeyin bir zihni olduğu doktrindir" (Chalmers, 2015: 246). Tabii ki panpsişizm doktrinini savunan insanlar bu kadar radikal bir görüşe sıkı sıkıya bağlılık göstermiyorlar. Başka bir deyişle panpsişistler kayaların, çalışma masasının ya da otomobillerin bir zihni olduğu tezini savunmuyorlar. Bu nedenle daha doğru bir ifadeyle ele alacak olursak, panpsişizmi "bazı temel fiziksel varlıkların zihinsel durumlara sahip olduğu tezi" olarak anlayabiliriz (Chalmers, 2015: 246). Dolayısıyla temel fiziksel varlıkların yalnızca mikro düzeyde var olduğu şeklindeki genel kaniya bağlı kalacak olursak panpsişizmi en azından bazı mikro düzey varlık türlerinin zihinselliğe sahip olduğu tezi şeklinde düşünebiliriz.

Panpsişizmi kendi içinde zihinselliğin hangi yönünün temel olarak alındığına bakarak çeşitli biçimlere ayırabiliriz. İnsan zihninin en temel iki niteliği düşünce ve bilinçtir. Buna göre panpsişizmi şu iki olası görüş şeklinde tanımlayabiliriz: "*Pandeneyimcilik*, bilinçli deneyimin temel ve her yerde mevcut olduğu görüşü", ve "*Panbilişselcilik*, düşüncenin temel ve her yerde olduğu görüşü" (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Analitik zihin felsefesinde hâkim olan bilinç tanımına göre bir şeyin bilinçli olması o şeyin bir tür deneyim içermesine bağlıdır. Yani bir x durumu yalnızca x durumunda olmak gibi bir şeyden söz edilebilirse bilinçli bir durumdur. Örneğin insanlar oldukça karmaşık ve zengin deneyimlere sahip olabilirken, kediler görece daha az karmaşık deneyimlere sahiptirler. Hamam böcekleri ise kedilerden de az karmaşık deneyimler yaşarlar. Klasik bir pandeneyimci, bu karmaşıklık seviyesindeki azalmanın bitkilere ve hatta elektronlar ve kuarklara kadar devam ettiğini savunur. Eğer deneyim sahibi olma kavramını oldukça geniş anlamda ele alacak olursak, bu durumda bir elektronun en basit türden bir deneyime sahip olduğu görüşü de tutarlı olacaktır (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Öte yandan düşünce ise çok daha spesifik bir fenomendir, bu nedenle düşüncenin insan dışındaki varlıklara, hele hele elektron gibi mikro düzeydeki temel fiziksel varlıklara atfedilmesi pek çok kişi tarafından absürt görülmektedir. Çağdaş felsefi literatürdeki genel kanı düşüncelerin, "belirli önermelere yönelik psikolojik tutumlar olarak modellenebilecek zihinsel durumlar olduğu" yönündedir (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Eyfel kulesinin Paris'te olduğuna inanmak, tuttuğun takımın şampiyon olacağını ummak ya da akşama yiyeceğin yemeği düşünmek, bu zihinsel durumlara örnek olarak verilebilir. Bundan dolayı panpsişizm genellikle "elektronların umutları ve hayalleri olduğu ya da kuarkların varoluşsal kaygılardan mustarip olduğu görüşü" şeklinde karikatürize edilir. Ancak panbilişselcilik görüşü kendisine çok fazla taraftar bulabilen bir görüş değildir, dolayısıyla güncel zihin tartışmalarında ciddiye alınan panpsişizm çeşidi pandeneyimciliktir (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Dolayısıyla çalışmanın geri kalanında panpsişizmden kastımız pandeneyimciliği temel alan panpsişizm türü olacaktır. Şimdi ise panpsişizme oldukça benzer bir pozisyon olan panprotopsişizm görüşüne ve bu görüşün panpsişizmden farkına bir göz atalım.

4.3. PANPROTOPSİŞİZM

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi panpsişistler bilincin temel ve her yerde olduğunu düşünürlerken, panprotopsişistler ise proto-bilincin temel ve her yerde olduğunu

savunurlar. Bilindiği üzere bilinçli deneyimleri betimleyen özellikler genellikle "fenomenal özellikler" şeklinde adlandırılır, bu nedenle proto-bilinçle ilişkili özellikler ise "protofenomenal özellikler" olarak adlandırılır (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Bu bağlamda *protofenomenal özellikler*, tek başlarına fenomenal olmayan fakat yapısal olarak doğru bir şekilde düzenlendiklerinde fenomenal özellikleri oluşturabilme yeteneğine sahip olan eşsiz özellikler şeklinde düşünülebilir. O halde panprotopsişizm için "bazı temel fiziksel varlıkların protofenomenal özelliklere sahip olduğu görüşü" denilebilir (Chalmers, 2015: 259).

İlk bakışta panprotopsişizmin fizikalizmin bir biçimi olduğu düşünülebilir. Neticede fizikalizm de kabaca mikrofiziksel varlıkların tek başlarına bilinç içermediği ancak belirli bir yapılanmayla bir araya geldiklerinde bu varlıkların bilinçli durumlara yol açtığı görüşüdür. Fakat durum tam olarak bu şekilde değildir. Çünkü panprotopsişizmin ortaya çıkmasının ardındaki temel düşünce, protofenomenal özelliklerin fenomenal özelliklerle oldukça yakın ilişki içinde olan benzersiz özellikler olduğudur. Buna göre:

- (i) Protofenomenal özellikler yapısal özelliklerden farklıdır;
- (ii) Protofenomenal özellikler hakkındaki gerçeklerden fenomenal özellikler hakkındaki gerçekleri bilmeye a priori olarak geçilebilir (Chalmers, 2015: 260).

Dolayısıyla fizikalizme karşı öne sürülen itirazlar panprotopsişizm için geçerli değildir. Chalmers'ın (2015: 260) belirttiği gibi fizikalizme karşı yapılan itirazların tümü fenomenal olmayan ile fenomenal olan arasında temel bir epistemik (ve dolayısıyla ontolojik) bir boşluk olduğu iddiasına dayanır. Başka bir ifadeyle, fenomenal olmayandan fenomenal olana doğru a priori bir zorunluluk bulunmamaktadır. Ancak bu itiraz Chalmers'a göre doğru değildir çünkü fizikalizme yapılan eleştirideki bu boşluk, yapısal (fiziksel) olan ile fenomenal olan arasındaki spesifik bir boşluğa dayanmaktadır. Buna bağlı olarak fenomenalitenin tümüyle yapısal hakikatlere dayandırılmayacağını düşünmek için geçerli sebeplerimiz bulunmaktadır. Diğer yandan bu bize fenomenal olanın fenomenal olmayan (ancak yapısal

da olmayan) hakikatlere bütünüyle dayandırılmayacağını düşünmek için geçerli bir sebep sunmaz, ki panprotopsişizmin öne sürdüğü şey de tam olarak budur. Henüz profenomenal özelliklerin doğası hakkında net bir düşüncemiz olmadığı doğrudur, fakat bu bize panprotopsişizmin doğruluğuna itiraz etme hakkını vermez.

Kısaca panpsişizm ve panprotopsişizm görüşlerine değindikten sonra şimdi de en güçlü panpsişizm savunularından birisi olan Galen Strawson'un gerçekçi monizm görüşüne bir bakalım.

4.4. GALEN STRAWSON: GERÇEKÇİ MONİZM

Strawson'un görüşlerine geçmeden önce Thomas Nagel'in (1979) neden panpsişizm gibi bir görüşü ciddiye almamız gerektiğini dile getirdiği argümanlarına kısaca bir göz atmamız gerekir. Çünkü Strawson'un argümanının oluşmasında Nagel'in önemli bir etkisi olduğu açıktır. Nagel, Strawson'un daha sonra "radikal ortaya çıkma" şeklinde adlandıracağı "ortaya çıkma" probleminde kurtulmanın yegâne yolunun panpsişizm gibi bir görüşü benimsemek olduğunu etkili bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre Nagel'in argümanı dört öncül içermektedir:

Maddi Bileşim- İnsanlar da dahil olmak üzere herhangi bir canlı organizma tamamen maddi parçalardan oluşmuş kompleks sistemlerdir. Muhtemelen her birimizi oluşturan maddelerin kaynağı bir zamanlar Güneş'ten ya da bir başka gezegenden gelmişti, dolayısıyla bizleri oluşturan fiziksel madde özel bir madde değildir.

Anti-indirgemecilik- Düşünce, duygu, arzu vb. zihinsel durumlar bir organizmanın yalnızca fiziksel özelliklerinden türetilemez.

Gerçekçilik- Buna rağmen zihinsel durumlar canlı organizmaların belirgin nitelikleridir.

Ortaya Çıkış Yok- Karmaşık sistemlerin gerçekten ortaya çıkan hiçbir özelliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla karmaşık bir sistemde bulunan tüm özellikler bu sistemin bileşenlerinin özelliklerinden ve bir araya geldiklerinde birbirleri üzerindeki etkilerden kaynaklanır (Nagel, 1979: 181-182).

Nagel'a göre bu dört öncülden panpsişizm gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu öncüllere göre karmaşık organizmaları oluşturan maddelerin fiziksel olmayan özellikler taşıması gerektiği açıktır. Strawson da (2006) Nagel'in bu argümanlarından yola çıkarak benzer bir fizikalizm anlayışı ortaya koymuş ve radikal ortaya çıkışın mantıksızlığına vurgu yapmıştır.

Strawson'a göre varlığı diğer her şeyden daha kesin olan bir olguyu (bilinçli deneyim) inkâr ederek gerçek bir fizikalist olmak mümkün değildir. Dolayısıyla kendisini "doğalcı" diye tanıtabilecek herhangi bir teori için bilinçli deneyimin varlığını kabul etmek zorunlu bir başlangıç noktası olmalıdır. Başka bir ifadeyle "gerçek fizikalizm, deneyimsel olguların fiziksel olgular olduğunu kabul etmek zorundadır" (Strawson, 2006: 4). Ancak burada Strawson'un kastettiği şeyin klasik fizikalizmin iddia ettiği gibi bilinçli deneyimin tüm özelliklerinin fizik ve nörofizyoloji tarafından tanımlanabileceği değil, aksine "deneyimsel olguların fiziksel olduğu, dolayısıyla nöronlarda fizik ve nörofizyolojinin kaydettiğinden (ya da kaydedebileceğinden) çok daha fazlası olduğudur" (Strawson, 2006: 7). Bu nedenle Strawson'un "fiziksel olan" ile kastettiği, ona göre somut bir varoluşa sahip olan her şey özünde deneyim içerdiğinden, evrendeki somut olarak var olan her şeyi kapsamaktadır.

Strawson, kendisinin ifadesiyle gerçekçi bir fizikalizmin zorunlu olarak panpsişizmi gerektirdiği iddiasını desteklemek adına Eddington'un (1928) fizikte ele alınan nesnelere doğasına ilişkin söylediklerine vurgu yapar. Buna göre bizler fiziksel nesnelere doğasına ilişkin yalnızca dışsal bir bilgiye sahibiz, bu nedenle atomların doğası gereği düşünen bir nesne ortaya çıkarmalarının mümkün olmadığına dair kesin bir bilgiye de sahip değilizdir.

Eddington bunu kendi ifadesiyle şu şekilde belirtmektedir: Atom, fizik bize onun hakkında bir şey söylediği sürece,

"fizikteki diğer her şey gibi, ibre okumalarının (alet kadranlarında) bir çizelgesidir. Programın bilinmeyen bir arka plana bağlı olduğunu kabul ediyoruz. O halde neden onu, belirgin bir özelliği *düşünce* (=deneyim, bilinç) olan ruhani (yani insani) nitelikte bir şeye bağlamayalım? Onu düşünceyle uyuşmayan sözde 'somut' bir doğaya bağlamayı tercih etmek ve sonra da düşüncenin nereden geldiğini merak etmek oldukça aptalca görünüyor. İşaretçi okumalarımızın arka planına ilişkin tüm önyargıları bir kenara bıraktık ve çoğunlukla doğasına ilişkin hiçbir şey keşfedemiyoruz. Ancak bir durumda – yani kendi beynimin işaretçi okumaları için – işaretçi okumalarının kanıtlarıyla sınırlı olmayan bir içgörüyü sahibim. Bu içgörü onların bir bilinç arka planına bağlı olduğunu gösteriyor.

Bu durumda...kesin olan şu ki,

Arka plana ilişkin tek bir kavrayışla ilgili olarak hiçbir uzlaşmazlık sorunu ortaya çıkmaz; bunu uzlaştırabileceğim arka plana ilişkin başka hiçbir bilgin yoktur... *Bir beyni oluşturan atomlar topluluğunun, fiziğın belirlenmemiş ve belirlenemez bıraktığı doğası gereği, kendi başına düşünen (bilinçli, deneyimleyen) bir nesne olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur.* Eğer gösterge okumaları programımızı bir tür arka plana yerleştirmek zorundaysak, en azından arka planın önemine dair elimizdeki tek ipucunu, yani zihinsel faaliyet olarak kendini gösterebilecek bir doğaya sahip olduğunu kabul edelim" (Eddington'dan [1928] Aktaran: Strawson, 2006: 10-11).

Eddington'un bu ifadelerinden yola çıkan Strawson, tüm bunlara rağmen günümüz fizikçilerinin neye dayanarak 'fiziksel olanı bütünüyle deneyimsel olmayan bir olgu olarak' kabul ettiklerini sorar. Çünkü Strawson'a (2006: 12) göre "deneyim gerçek somut bir olgudur ve her gerçek somut olgu fizikseldir". Dolayısıyla bu iki önermenin bir araya getirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Strawson'a göre olası bir savunma şöyle olabilir:

"Deneyimsel olgular *ortaya çıkan* olgulardır. Bilinç özellikleri, deneyim özellikleri, tamamen ve bütünüyle bilinçli olmayan, deneyimsel olmayan olguların ortaya çıkan özellikleridir. Fiziksel şeyler *kendi içinde*, temel doğasında, gerçekten de tamamen bilinçli olmayan, deneyimsel olmayan bir olgudur. Bununla birlikte, parçaları belirli şekillerde birleştiğinde, deneyimsel olgular 'ortaya çıkar'. Nihai varlıklar kendi içlerinde tamamen bilinçli olmayan, deneyimsel olmayan fenomenlerdir. Bununla birlikte, belirli şekillerde birleştiklerinde, deneyimsel olgular 'ortaya çıkar'" (Strawson, 2006: 12).

Ancak böyle bir ortaya çıkışın mantıklı olan hiçbir yanı yoktur. Çünkü bu tür bir ortaya çıkma, sıvılık özelliğinin tek başlarına sıvı olmayan hidrojen ve oksijen moleküllerinin birleşmesiyle ortaya çıkması gibi bir ortaya çıkma değildir. Sıvılığın ortaya çıkmasını bilimsel yollarla açıklamak mümkündür ve anlaşılabilir, ancak deneysel olmayandan deneysel olanın ortaya çıkması gibi radikal bir olguyu bilimsel olarak açıklamamız pek olası görünmemektedir. Bu nedenle Strawson, deneysel olguların tamamen deneysel olmayan olgulardan ortaya çıkamayacağı iddiasında bulunur:

"Özünde tamamen deneysel olmayan bir şeyden deneyim yaratamazsınız ve bunun yalnızca bir görünüm olma seçeneği de yoktur. Peynirden tebeşir ya da şaraptan su yapabilirsiniz, çünkü atom altı seviyeye inerseniz ikisi de aynı şeydir, ancak tamamen deneysel olmayan bir şeyden deneyim yapamazsınız" (Strawson, 2006: 29).

Sonuç olarak Strawson'un argümanları panpsişist olmayan bir bilinç indirgemesinin mümkün olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle Strawson kendi pozisyonunun Eddington'un pozisyonuyla aynı olduğunu belirterek gerçek fizikalizmin pandeneyselciliği ya da panpsişizmi gerektirdiği kanısına varmaktadır. Çünkü, fiziksel olanın doğası hakkındaki mevcut bilgimiz göz önüne alındığında, böyle bir görüşü benimsemek herhangi bir fizikçinin yapacağı en akla yatkın ve makul seçenek gibi durmaktadır.

Strawson'un gerçekçi monizm olarak adlandırdığı bu panpsişizm savunusundan sonra şimdi de çağdaş panpsişizmin ortaya çıkmasında asıl etken olan Russellci monizm görüşüne bir göz atalım.

4.5. RUSSELLCI MONİZM

Zihin metafiziğinde Russellci monizm, "hem bilincin hem de fizik tarafından ortaya konan en temel varlıkların altında tek bir özellik kümesinin yattığı" görüşüne dayanan bir teoridir (Alter&Pereboom, 2019). Teori ismini, bilincin ontolojisi hakkındaki görüşlerini yapısalcı

bir teorik fizik anlayışıyla besleyen Bertrand Russell'dan almaktadır. Bu yapısalcı yoruma göre fizik, dünyayı uzamsal-zamansal yapısı ve dinamikleri açısından betimlemekle birlikte bu yapı içerisinde meydana gelen çeşitli değişimleri açıklar. Ancak bu yapı ve dinamiklerin özünde ne yattığı konusunda sessiz kalır. Başka bir ifadeyle, bizim dünyayla ilgili bildiğimiz şey onun nasıl işlediğidir, ancak bu işleyişin altında neyin yattığına dair en ufak bir fikrimiz yoktur. Örneğin, fizik kütle ve yükün ne yaptığını ve bu bağlamda nesnelere birbirlerine doğru ya da birbirlerinden uzaklaşacak şekilde nasıl hareket ettirdiklerini açıklar, ancak kütle ve yükün ne olduğunu bize söylemez. İşte Russellcı monizm burada devreye girer çünkü evrenin yapı ve dinamiklerinin altında neyin yattığı sorusuna bir cevap bulmaya çalışmaktadır. Buna göre, fiziğin tanımladığı yapı ve dinamiklerin altında yatan özellikler bilinçle ilişkilendirilmektedir (Alter&Pereboom, 2019).

Russellcı monizmin üç temel tezin birleştirilmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir: Bunlardan ilki, fiziğin dünyayı yalnızca zaman-mekânsal yapı ve dinamikler açısından kategorize ettiğini ileri süren *fizik hakkındaki yapısalcılıktır*. İkincisi, belirtilen yapı ve dinamiklerin altında yatan şeyin özler olduğunu öne süren *özler hakkındaki gerçekçilik* tezidir. Sonuncusu ise, bu özlerin bilinçle ilişkili olduğunu öne süren *bilinç hakkındaki özcülüktür* (Alter&Pereboom, 2019). İlk temel tez olan fizik hakkındaki yapısalcılığı anlamak için David J. Chalmers'ın fizik teorisinin temel varlıklarını nasıl karakterize ettiğine dair açıklamasına bakalım:

"...fizik teorisi temel varlıklarını yalnızca ilişkisel olarak, diğer varlıklarla olan nedensel ve diğer ilişkileri açısından karakterize eder. Örneğin temel parçacıklar büyük ölçüde diğer parçacıklarla etkileşime girme eğilimleri açısından karakterize edilir. Elbette kütleleri ve yükleri belirtilmiştir, ancak kütlelerin belirtilmesi nihayetinde belirli kuvvetler tarafından hızlandırılma eğilimine ulaşır ve bu böyle devam eder. Her bir varlık diğer varlıklarla olan ilişkisiyle tanımlanır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. ...Bunun ortaya çıkardığı fiziksel dünya resmi, dev bir nedensel akışın resmidir, ancak bu resim bize tüm bu nedenselliğin neyle ilgili olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. Protona yapılan atıf, belirli türden etkileşimlere neden olan, diğer varlıklarla belirli şekillerde birleşen vb. şey olarak sabittir; ancak neden olan ve birleşen şey nedir? Russell'ın (1927a) belirttiği gibi, bu fiziksel teorisinin sessiz kaldığı bir konudur" (Chalmers, 1996: 153).

Chalmers'ın söylediklerini kısaca ifade etmek gerekirse, fizik hakkındaki yapısalcılık bize dünyada var olan temel varlıkların ve dinamiklerin yalnızca kısmi bir açıklamasını sunmaktadır.

Russellci monizmin ikinci tezi olan özler hakkındaki gerçekçilik tezine göre ise, evrenin zaman-mekânsal yapısının altında yatan belirli türden özelliklerin var olduğu ve fiziğin bunlar hakkında henüz bir şey söylemediği varsayılır. Özler olarak adlandırılan bu tür özellikler fiziğin bize açıkladığı temel dinamiklerin altında yatan asıl sebeplerdir. Dolayısıyla bu tezin öne sürdüğü şey, fiziğin bize dünya hakkında yaptığı açıklamaların temel varlıkların yalnızca içsel ve dışsal özelliklerine odaklandığı ve bu özelliklerin altında yatan özlerin dikkate alınmadığı şeklindedir. Bundan dolayı fizik bize evren hakkında yalnızca kısmi bir açıklama sunmaktadır (Alter&Pereboom, 2019).

Üçüncü temel tez olan bilinç hakkındaki özcülük ise, özlerin bilinci anlama ve açıklama konusunda önemli bir rol oynadığını belirtir. Çünkü bu teze göre özler bilinçle, hatta daha spesifik olarak fenomenal bilinçle ilişkilidir. Örneğin, bir kişinin ayak serçe parmağını bir sehpaye vurduğunu ve onun acısını hissederken aynı zamanda kedisinin miyavlayışını duyduğunda hissettiği duyguyu düşünün. Nagel'in (1974) ifadesiyle bu gibi fenomenal bilinçli durumlara *sahip olmak gibi bir şey* vardır. Russellci monizme göre özler, bu gibi fenomenalite içeren durumlarla ilişkilidir. Her ne kadar Russellci monistler arasında özlerin bilinçle tam olarak nasıl ilişkili olduğuna dair bir fikir birliği olmasa da, fenomenal özelliklerin özler tarafından oluşturulduğu konusunda herkes hemfikirdir (Alter&Pereboom, 2019).

Genel olarak baktığımızda Russellci monizmi fizikalist ya da düalist bilinç teorilerine göre avantajlı kılan şey hem fizikalizmin hem de düalizmin en iyi yanlarını alıp aynı zamanda bu teorilerin karşılaştığı önemli sorunlardan kaçınmasıdır. Hatırlayacağımız üzere fizikalist teoriler evrenin ve içindeki her şeyin maddi yapıda olduğunu ve dolayısıyla bilincin açıklamasının da bu maddi bileşenlerde yattığını öne sürmekteydiler. Ancak üçüncü bölümde

ele aldığımız üzere fizikalist bilinç teorilerinin bilgi argümanı, düşünülebilirlik argümanı gibi argümanların itirazlarına yanıt vermekte zorlandığını gördük. Çünkü fiziksel nitelikler taşımayan bilincin nasıl oluyor da fiziksel nitelikteki yapılardan ortaya çıktığı konusunda bir belirsizlik bulunmaktaydı. İşte Russellcı monizm fizikalist teorilerin aksine fiziksel olanı yalnızca yapısal olarak ele almayı bilinçle ilişkili olduğunu düşündüğü özleri fiziksel olanın içine yerleştirdiği için fizikalistlerin karşılaştığı bu önemli sorundan kaçınmayı başarmaktadır. Benzer şekilde Russellcı monizm bilinci halihazırda fiziksel olanın içine entegre ettiği için düalistlerin karşılaştığı temelde farklı olan iki varlığın (zihin-beden) nasıl etkileşime girebildiği sorusundan da kurtulmaktadır.

Sonuç olarak Russellcı monizm, bilinç problemi konusunda fizikalist ve düalist teorilere karşı iyi bir alternatif gibi durmaktadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi tüm Russellcı monistler özlerin bilinçle ilgili olduğunu kabul ederken, bazıları özlerin bizzat kendisini fenomenal özellikler şeklinde yorumlamaktadır (Alter&Pereboom, 2019). Dolayısıyla özlerin gerçekte ne olduğuna dair oluşan kimi fikir ayrılıkları Russellcı monizmin kendi içerisinde farklı versiyonlara evrilmesine yol açmıştır. Bilinci açıklama konusunda hangi teorinin daha başarılı olduğunu görmek için şimdi Russellcı monizm çerçevesindeki bu görüşleri inceleyelim.

4.5.1. Russellcı Panpsişizm ve Panprotopsişizm

Yukarıda da ele aldığımız üzere panpsişizmin uzun bir felsefi geçmişi ve çeşitli varyasyonları bulunmaktadır. Russellcı panpsişizm ise kısaca "bazı özlerin mikrofenomenal özellikler olduğu" görüşüdür (Chalmers, 2015: 254). Başka bir ifadeyle bu görüş, özlerin var olduğunu ve bu özlerin en azından bazılarının fenomenal özellikler sergilediğini öne sürmektedir. Ancak burada vurgulamak gerekir ki, Russellcı panpsişistler özleri acı hissetmek ya da kırmızı rengini deneyimlemek gibi makrofenomenal özellikler şeklinde yorumlamazlar. Daha ziyade Russellcı panpsişistler özleri mikrofenomenal özellikler, yani mikrofiziksel varlıkların fenomenal özellikleri şeklinde yorumlarlar (Alter&Pereboom, 2019).

Russellci panpsişistlerin ele aldığı ve aslında tek seferde ikisini de yanıtladığı iki metafizik problem bulunmaktadır: "Doğada fenomenal özelliklerin yeri nedir ve fiziksel yapının altında yatan içsel özellikler nelerdir?" Russellci panpsişiste göre "temel fenomenal özellikler temel mikrofiziksel roller oynar ve temel mikrofiziksel yapının altında yatar" (Chalmers, 2015: 254). Panpsişistlerin tümünün Russellci panpsişist olması gerekmez. Örneğin Russellci olmayan panpsişizme göre mikrofenomenal özelliklerin mikrofiziksel roller oynaması zorunlu değildir. Ancak burada ilgilendiğimiz ve bizim de panpsişizmin en önemli biçimi olduğunu düşündüğümüz tür Chalmers'ın (2015) deyiimiyle, *kurucu Russellci panpsişizm* (constitutive Russellian panpsychism) görüşüdür. Kurucu Russellci panpsişizme göre, mikrofenomenal özellikler hem mikrofiziksel roller oynayan özler şeklinde tanımlanır hem de makrofenomenal özellikler için bir zemin işlevi görür. Diğer bir ifadeyle makro deneyimleri oluşturan şey mikrofiziksel roller oynayan mikrodeneyimlerdir (Chalmers, 2015: 254-255). Bunu daha iyi anlayabilmek adına, mikrofenomenal özelliklerle makrofenomenal özellikler arasındaki ayrıma kısaca bir göz atmak gerekir. Mikrofenomenal özellikler evrenin temel fiziksel varlıkları olan mikrofiziksel bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunu betimleyen mikro deneyimler içinde bulunan özellik türleridir. Buna karşın makrofenomenal özellikler ise, makro deneyimlerin içerisinde yer alan ve makrofiziksel bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunu karakterize eden türden özelliklerdir. Makrofiziksel varlıklara örnek olarak insan veya diğer türden herhangi bir makroskobik varlık gösterilebilir (Chalmers, 2015: 252). Öte yandan kurucu olmayan panpsişizm ise hem mikro deneyimin hem de makro deneyimin varlığını kabul eder ancak mikro deneyimler makro deneyimi temellendirmez. Dolayısıyla kurucu olmayan panpsişistler doğal olarak makro deneyimin mikro deneyimden ya da mikro fiziksel varlıklardan radikal bir şekilde ortaya çıktığını savunan ortaya çıkışçı panpsişistler olacaklardır (Chalmers, 2015: 253). Fakat bu görüş fizikalistlerin yaşadığı radikal ortaya çıkış problemine benzer bir sorunla karşılaştığı için burada bu düşünceye daha fazla yer vermeyeceğiz.

Kurucu Russellci panpsişizmin en umut vadeden panpsişizm türü olmasının sebeplerinden birisi, zihinsel nedensellik ile fiziksel olanın nedensel kapalılığı ilkesine bağlı kalmak sonucu oluşan sorunun üstesinden gelme kabiliyetidir. Kurucu Russellci panpsişizme göre makro

bilinçler (örneğin insan veya hayvan bilinci), halihazırda bilinçli niteliklere sahip özlerde temellendiği için nedensel bir etkinliğe sahiptir. Bununla birlikte, mikrofiziksel olanı temellendiren özler sayesinde fiziksel olanın nedensel kapalılığı ilkesine de bağlı kalmayı başarır (Wager, 2020: 58).

Kurucu Russellcı panpsişizm bir tür materyalizm biçimi mi yoksa bir tür düalizm biçimi midir ya da bu ikisinin dışında mı kalmaktadır? Ya da daha spesifik olarak soracak olursak, özler fiziksel mi yoksa zihinsel nitelikte şeyler midir? Chalmers, bu soruları yanıtlamak için *dar anlamda fiziksel nitelikler* ve *geniş anlamda fiziksel nitelikler* şeklinde bir ayırım yapmanın faydalı olacağı görüşündedir. Buna göre dar anlamda fiziksel nitelikler "belirli bir kütleyle sahip olmakla ilişkili eğilimsel nitelik veya kütle rolünü oynayan bir niteliğe sahip olmanın ikinci dereceden özelliği gibi mikrofiziksel rol nitelikleridir". Geniş anlamda fiziksel niteliklerin ise, "ilgili rolleri gerçekleştiren niteliklerle birlikte fiziksel rol nitelikleri olduğunu" söyleyebiliriz. Daha basit bir şekilde belirtmek gerekirse, dar anlamda fiziksel nitelikler özleri dışlar ve mikrofiziksel varlıkların yalnızca yapısal niteliklerini içerir; oysa geniş anlamda fiziksel nitelikler hem yapısal nitelikleri hem de özleri içermektedir (Chalmers, 2015: 255-256). Bu durumda özlerin geniş anlamda fiziksel niteliklere dahil olduğu da ortaya çıkmış olur.

Peki kurucu Russellcı panpsişizm fizikalizmin karşılaştığı en önemli problemlerden biri olan düşünülebilirlik argümanına karşı nasıl bir sınav vermektedir? Buna bir yanıt verebilmek için az önce yaptığımız ayırmadan yola çıkarak dar anlamda bilinçsiz fiziksel kopyalarımız ve geniş anlamda bilinçsiz fiziksel kopyalarımız şeklinde iki farklı tür zombi düşünebiliriz. Chalmers'ın (2015: 257) deyimiyle ilk grup yalnızca ilişkisel fiziksel yapımızı kopyaladıkları için *yapısal zombiler* ismiyle anılırken, ikinci gruba ise altta yatan kategorik özellikleri kopyaladıkları için *kategorik zombiler* diyebiliriz. Normalde düşünülebilirlik argümanıyla karşılaşıldığında akla ilk olarak yapısal zombilerin gelmesi daha olasıdır. Fiziksel yapımızı birebir kopyalarken özleri göz önünde bulundurmamak için herhangi bir çaba sarf etmeyiz çünkü özlerin içeriği hakkında pek bir fikrimiz yoktur. Bu durumda yapısal zombilerin metafiziksel olarak düşünülebilir olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, bu klasik zombi

algısı kategorik zombilerin düşünülebilir olduğunu ortaya koymaz. Dolayısıyla düşünülebilirlik argümanının yalnızca dar anlamda fizikalizmi zayıflatmak için kullanılabileceğini, ancak geniş anlamda fizikalizmi zayıflatamayacağını söyleyebiliriz. Sonuç olarak geniş anlamda fizikalizm kategorisine giren kurucu Russellcı panpsişizmin de bu sınavdan yara almadan çıktığı yorumunda bulunabiliriz (Chalmers, 2015: 257).

Öte yandan Russellcı panprotopsişizm, "bazı özlerin profenomenal özellikler olduğu" tezidir (Chalmers, 2015: 261). Dolayısıyla kurucu Russellcı panprotopsişizmin ise kabaca makro deneyimin mikrofiziksel varlıkların profenomenal özelliklerinde temellendiği tezi olduğunu ifade edebiliriz. Buna bağlı olarak kurucu Russellcı panprotopsişizm de tıpkı kurucu Russellcı panpsişizm gibi geniş fizikalizmin bir versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadar incelediğimiz panpsişizm türleri göz önüne alındığında, bu görüşlerin genel olarak fizikalizmin yaşadığı en önemli sorun olan radikal ortaya çıkış probleminden kaçındığı görünmektedir. Bu bakımdan zihin-beden problemine umut veren bir alternatif olma iddiasında bulunan panpsişizm, diğer yandan çok önemli ve farklı bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Şimdi felsefe literatüründe "kombinasyon problemi" olarak adlandırılan bu önemli problemi ele alalım.

4.6. KOMBİNASYON PROBLEMİ

Panpsişizmin karşılaştığı en zorlu sorunun kombinasyon problemi olduğu, bu alanla ilgilenen hemen hemen herkes tarafından kabul görmüş bir gerçektir. Kombinasyon problemi kısaca şudur: "Kuarklar ve fotonlar gibi temel fiziksel varlıkların deneyimleri nasıl bir araya gelerek bildiğimiz ve sevdiğimiz türden insani bilinçli deneyimi ortaya çıkarır?" (Chalmers, 2017: 179). Problem ilk kez William Seager (1995) tarafından 'kombinasyon problemi' şeklinde adlandırılmış olsa da bu sorun çağdaş literatürde ilk defa William James tarafından *The*

Principles of Psychology (1890) adlı eserde etkili bir şekilde ortaya konmuştur. James'in sorunu formüle edişi şu şekildedir:

"Yüz tane duygu alın, onları karıştırın ve olabildiğince birbirine yakın bir şekilde paketleyin (bu ne anlama gelirse gelsin); yine de her biri her zaman olduğu gibi aynı duygu olarak kalır, kendi derisine kapanır, penceresizdir, diğer duyguların ne olduğundan ve ne anlama geldiğinden habersizdir. Bir grup ya da bu türden bir dizi duygu oluşturulduğunda, gruba ait bir bilincin ortaya çıkması gerekiyorsa, orada yüz birinci duygu olacaktır. Ve bu 101. his tamamen yeni bir olgu olurdu; 100 orijinal his bir araya geldiklerinde, tuhaf bir fiziksel kanunla, onun yaratılması için bir işaret olabilirdi; ancak ne onunla ne de onun onlarla önemli bir özdeşliği olurdu ve biri asla diğerlerinden birini çıkaramaz ya da (herhangi bir anlaşılır anlamda) onu geliştirdiklerini söyleyemezdi".

"Bir düzine kelimedenden oluşan bir cümle alın ve on iki adam alıp her birine bir kelime söyleyin. Sonra adamları arka arkaya dizin ya da bir grup halinde sıkıştırın ve her birinin kendi kelimesini istediği kadar dikkatle düşünmesine izin verin; hiçbir yerde cümlenin tamamına dair bir bilinç olmayacaktır. Çağın ruhundan ve halkın hissiyatından bahsederiz ve çeşitli şekillerde kamuoyunu hipostatize ederiz. Ancak bunun sembolik bir konuşma olduğunu biliriz ve ruhun, fikrin, hissiyatın vs. "çağ", "halk" ya da "kamu" kelimelerinin işaret ettiği birkaç bireyin bilincinden başka ve onlara ek bir bilinç oluşturduğunu asla hayal etmeyiz. Özel zihinler daha yüksek bir bileşik zihinde toplanmazlar" (James, 1981:162-163).

James'in bu iki pasajda belirtmek istediği şey kısaca şudur: Bilinçli deneyimler (duygular) başka bilinçli deneyimlerle (duygularla) birleşmeyeceği gibi, zihinler de başka zihinlerle birleşemezler. Buna göre istediğiniz kadar zihni bir araya getirin, bu zihinler her zaman birbirine kapalı kalacaklardır. Dolayısıyla bunların birleşmesiyle ortaya ek bir zihin çıkmaz. Chalmers'ın da (2017: 180) belirttiği gibi eğer James'in bu iddiası doğruysa, kuark gibi mikrofiziksel varlıkların deneyimlerinin birleşerek insan gibi makrofiziksel varlıkların deneyimlerini oluşturduğunu iddia eden herhangi bir panpsişist teorinin başı dertte demektir.

Panpsişizm için kombinasyon probleminin birbirleriyle ilişkili ve örtüşen üç temel yönü ve alt problemi olduğunu söyleyebiliriz: Bunlar *özne kombinasyonu problemi*, *nitelik kombinasyonu problemi* ve *yapı kombinasyonu problemidir* (Chalmers, 2017: 182).

4.6.1. Özne Kombinasyonu Problemi

Özne kombinasyonu problemi kabaca şudur: Nasıl oluyor da mikro öznelerin deneyimlerinin bir araya gelmesiyle makro öznelerin deneyimleri oluşabiliyor? Bu sorun temelde James'in yukarıdaki pasajında belirtilen sorunun aynısıdır. Özne kombinasyonu probleminin en sıkıntılı yönü olan bu sorun literatürde 'özne-toplama problemi' (*the subject-summing problem*) olarak adlandırılmaktadır. Philip Goff'un verdiği bir örnek neden bu sorunun kurucu panpsişizme karşı önemli bir argüman olarak karşımıza çıktığını açık bir şekilde göstermektedir:

"Beynimi oluşturan milyarlarca nihai maddi bileşenin (*ultimates*) birer deneyim öznesi olduğunu farz edin... Beynimdeki bu her bir nihai maddi bileşenin hafifçe acı çektiğini düşünün. Beynimdeki bu nihai maddi bileşenlerin düzenlenmesinin, halihazırda sahip olduğumuz milyarlarca hafif acılı deneyim öznesinin ötesinde, neden yeni bir deneyim öznesine yol açması gerektiği anlaşılabilir. Mikro deneysel özelliklerin bir araya gelmesinden yeni makro deneysel özelliklerin ortaya çıkması, deneysel olmayan özelliklerden deneysel özelliklerin ortaya çıkması kadar mantıksız ve mucizevidir" (Goff, 2006: 54).

Buradaki ana fikir panpsişizmin makro öznelerin deneyimlerinin bütünüyle mikro öznelerin deneyimlerinden nasıl oluştuğunu açıklaması gerektiğidir. Goff yukarıdaki örneğini daha da detaylandırarak bu problemi çok açık bir şekilde ortaya sermektedir:

"Hafif acı hisseden bir fiziksel nihai bileşen düşünün, buna KÜÇÜK ACI 1 deyin. Bunun gibi on tane hafif acılı nihai maddi bileşenin, KÜÇÜK ACI 1, KÜÇÜK ACI 2, vs. bir araya gelerek şiddetli acılı makroskobik bir şey oluşturduğunu düşünün, buna BÜYÜK ACI deyin. Her bir nihai maddi bileşenin acılı-lığı bir araya gelerek BÜYÜK ACI'nın acılı-lığını oluşturur: her bir KÜÇÜK ACI'nın on katı acı hisseden bir varlık. BÜYÜK ACI'nın şiddetli acılı-lığı tamamen tüm KÜÇÜK ACILARIN hafif acılı-lığından oluşur. Bunun tutarlılığını varsayarsak, her bir KÜÇÜK ACI'nın deneysel varlığı BÜYÜK ACI'nın deneysel varlığının bir parçasıdır; BÜYÜK ACI'nın deneysel varlığı tüm KÜÇÜK ACILARIN deneysel varlığından başka bir şey içermeyen bir bütündür... KÜÇÜK ACI 1'in BÜYÜK ACI'nın bir parçası olması, KÜÇÜK ACI 1 olmanın nasıl hissettirdiğinin BÜYÜK ACI olmanın nasıl hissettirdiğinin bir parçası olması anlamına gelir. Ancak KÜÇÜK ACI 1 olmanın nasıl hissettirdiği,

BÜYÜK ACI olmanın nasıl hissettirdiğinin bir parçası değildir. KÜÇÜK ACI 1 hafif bir acı hisseder, BÜYÜK ACI hissetmez. KÜÇÜK ACI 1'in deneyiminin fenomenal karakteri, yani hafif acı hissetmek, BÜYÜK ACI'nın deneyiminin fenomenal karakterinin, yani şiddetli acı hissetmenin bir parçası değildir. Aynı şekilde, BÜYÜK ACI'nın deneyimsel varlığının tüm KÜÇÜK ACILARIN deneyimsel varlığı tarafından bütünüyle oluşturulduğu varsayılır. Ancak BÜYÜK ACI olmanın nasıl bir his olduğunun tüm KÜÇÜK ACILAR olmanın nasıl bir his olduğuyula tamamen örtüştüğünü varsaymak (eğer bu bir şey ifade ediyorsa) BÜYÜK ACI'nın tüm KÜÇÜK ACILAR'ın nasıl hissettiğini hissettiğini ve başka hiçbir şey hissetmediğini varsaymak anlamına gelmelidir. Ancak koşula bağlı olarak, bu doğru değildir. BÜYÜK ACI, tüm KÜÇÜK ACILARIN hissetmediği belirli bir şey hisseder: yani şiddetli acı" (Goff, 2006: 57-58).

Argümanın anlatmak istediği şey kısaca şudur: Belirli sayıdaki mikro öznenin bir araya gelerek bir makro özne oluşturabildiği iddiasının bir anlam ifade edebilmesi için, mikro öznelerin her birinin deneyiminin makro öznede içerilmesi gerekir. Ancak yukarıdaki örnekte bahsedilen nihai maddi bileşenlerin deneyimi yalnızca hafif acı çekmekten ibaretken, bunların birleşimiyle oluşan makro öznenin deneyimi yalnızca şiddetli acı çekmekten ibarettir. Başka bir ifadeyle, makro öznenin deneyimi mikro öznelerin deneyimlerini içermemektedir. Dolayısıyla mikro öznelerin birleşerek makro özneyi oluşturduğu iddiası geçerliliğini yitirir. Sonuç olarak kurucu panpsişizm özne-toplama probleminin üstesinden gelme konusunda sıkıntı yaşamaktadır. Fakat Wager'in (2020) belirttiği gibi, Goff'un argümanı sadece mikro deneyimlerin makro deneyimi oluşturmasının nasıl anlamlı kılınabileceğine dair bir argümandır. Çünkü makro deneyime bakıldığında onda mikro deneyimlerin varlığına dair bir şey görülmez. Başka bir deyişle Goff mikro öznelerin bir araya gelerek makro özne oluşturması fikrinin metafiziksel olarak mümkün olmadığını iddia etmez, yalnızca böyle bir şeyi anlamanın mümkün olmadığını dile getirir. Kısaca Goff'un argümanının özünde, "x ve y'nin z'yi oluşturmasının tek geçerli yolunun, z'nin x ve y'nin salt bir toplamı olması olduğu varsayımı yatıyor gibi görünmektedir" (Wager, 2020: 144). Goff'un ele aldığı şekliyle buna özne-toplama probleminin zayıf biçimi denilebilir.

Goff'un argümanına benzer bir diğer argüman ise William Seager (2010) tarafından ortaya konmuştur. Seager mikro bilinçlerin bir araya gelerek makro bilinci oluşturmasını kütle

analojisiyle açıklamaya çalışır. Buna göre örneğin bir kayanın kütlesi, onu oluşturan her bir parçanın kütlelerinin toplamı sonucu ortaya çıkan bir özelliktir. Eğer makro özneyi de bu şekilde ele alacak olursak, her bir mikro öznenin kendisinin de bir bilinci olacağı ve bu bilinçlerin makro öznenin bilincinin yapısına etki edeceği gerçeğini açıklamakta güçlük çekeriz. Seager bununla ilişkili olarak iki alt sorundan bahseder: *Anlaşılabilirlik problemi* (the intelligibility problem) ve *bütünün önemsizliği problemi* (the irrelevance of the totality). Anlaşılabilirlik problemi kısaca basit bilinçli durumların bir araya gelerek karmaşık bir bilinçli durum yaratmasının anlaşılabilir olmadığına vurgu yapmaktadır. Çünkü karmaşık bilinçli bir durum, bu bilinçli durumun ‘parçaları’ olarak alınan bir dizi bilinçli durumun birlikte ortaya çıkmasıyla toplanamaz, dolayısıyla bu bilinçli durumların bir araya gelmesinin tam olarak nasıl gerçekleştiğini sormak herkesin en doğal hakkıdır (Seager, 2010: 177). Bütünün konu dışılığı problemi ise kabaca, makro öznenin mikro öznelerin salt toplamından farklı bir şey içermesi sonucu oluşan sorundur. Seager bunu anlatmak için yeniden kütle örneğini kullanır: "Eğer kütleli bir cismin kütleli parçaların bir toplamı olduğunu varsayarsak, o zaman parçaların konumlarını ve kütlelerini biliyorsak, bütünün kütlesi hakkında bilinmesi gereken her şeyi de biliriz. Kütle ve etkileri açısından toplam sistemin sahip olduğu yeni hiçbir şey yoktur" (2010: 177). Ancak bilinçli durumlar söz konusu olduğunda durum farklıdır. Bir makro özneyi oluşturan her bir mikro öznenin kendi öznel deneyimi olduğu varsayılır, ancak makro özne de kendi içinde yeni bir öznel deneyime sahiptir. Bu nedenle makro özne basitçe mikro öznelerin toplamından ibaret değildir; bu da mikro öznelerin birleşerek makro özne oluşturmasını anlaşılabilir kılar.

Daha güçlü biçimiyle özne-toplama problemi ise, özne toplamanın tutarsız ya da imkânsız olduğunu, dolayısıyla da panpsişizmin yanlış olması gerektiğini dile getirmektedir (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Örneğin Sam Coleman (2014), her bir öznenin diğer tüm öznelerin perspektiflerini dışlayan bir perspektife sahip olduğu gerekçesiyle öznelerin birleşmesinin metafiziksel olarak tutarsız olduğunu, dolayısıyla böyle bir şeyin imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Öte yandan hem Goff hem de Seager verdikleri örneklerde birleşmenin yalnızca bir araya gelme olmayacağını göstermişler, bu nedenle de kurucu

panpsişizmin öznelerin nasıl birleşebileceğini açıklamasının zorluğuna dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla Coleman'ın iddiası Goff'un ve Seager'in argümanlarına göre çok daha güçlüdür.

Coleman'ın (2014) argümanının çıkış noktası öznelerin doğası gereği perspektifsel olduğu iddiasıdır. Çünkü özne olmak demek aynı zamanda deneyimsel bir varlık, fenomenal niteliklerinin bilincinde olan bir şey olmak demektir. Bir öznenin fenomenolojik bir perspektife sahip olması demek, diğer öznelerin erişimlerinin olmadığı "bilinçli-deneyimsel" ayrı bir alana erişimi olması demektir. Coleman bununla ilgili olarak güzel bir düşünce deneyi ortaya koyar:

"Varoluşun 'başlangıç çizgisinde' niteliksel olarak özdeş yüz özne hayal edin; aralarındaki tek fark uzay-zamanda farklı konumlarda bulunmalarıdır. Hayatlarına başlamak üzereler. Zaman ilerledikçe, her biri çevre boyunca benzersiz bir yol alır ve bundan farklı şekilde etkilenir. Bu farklı etkilenmeler her bir duyuşal alanda farklı değişikliklere neden olur. Böylece her bir özne perspektif, yaşamı boyunca diğer öznelerle karşılaştırıldığında niteliksel olarak farklı bir *qualia* dizisine erişir. Her bir öznenin belirli bir zamanda deneyimlediği kendine özgü nitelikler dizisinin karakterini temellendiren de bu farklı bakış açıları, dünya üzerindeki bu farklı konumlanmış 'perspektifler' gerçeğidir" (2014: 30).

Öznelerin doğası gereği bu şekilde perspektifsel olması özne birleşimi için büyük bir sorun teşkil eder. Çünkü Coleman'a (2014) göre birleşme, ancak bileşenlerin bütün içerisinde varlığını devam ettirdiği ve aynı zamanda bütünü doğasına katkıda buldukları durumda geçerlidir. Örneğin hidrojen ve oksijen atomlarının birleşerek suyu oluşturmaları güzel bir birleşmeyi temsil etmektedir. Çünkü birleşme tamamlandıktan sonra her üç atom da bütünü içerisinde var olmaya devam ederler. Ancak atomlardan birisini çıkarmaya kalkarsak bu durum su molekülünün de (bütün) ortadan kalkmasıyla sonuçlanır.

Diğer yandan bu durum özneler söz konusu olduğunda işe yaramaz, çünkü perspektiflerin birleşmesi mümkün değildir. Nasıl ki bir molekül oluşturulduğunda onu oluşturan atomlar yok olmuyor, yalnızca deforme oluyorsa, aynı şekilde mikro öznelerin de karmaşık bir özne oluşturdukları bir senaryoda varlıklarını sürdürmeleri gerekir. Fakat böyle bir şey

perspektifselliğin doğasına aykırıdır. Örneğin, eğer iki mikro öznenin birleşmesi sonucunda ortada tek bir özne (makro özne) kalmışsa, bu aynı zamanda tek bir perspektifin kaldığı anlamına gelir ki bu bir birleşme değildir. Buna birleşme diyebilmemiz için her iki öznenin de bütün içerisinde özne olarak hayatta kalması, yani kendi perspektiflerini koruması gerekir. Ancak kurucu panpsişizmin iddiası gereği ortada tek bir perspektif kalmıştır. Dolayısıyla en azından bir perspektif ortadan kalkmıştır, ki bu da kombinasyon değildir (Coleman, 2014: 32). Öte yandan her iki öznenin de hayatta kaldığı senaryoyu düşünürsek, bu sefer de elimizde tek bir perspektif yerine iki farklı perspektif olacaktır, ki bu çokluk anlamına gelir. Dolayısıyla iki öznenin tek bir özne olacak şekilde birleştiği senaryo yine gerçekleşmez.

Bu nedenle kurucu panpsişizm için olması gereken durum iki öznenin birleşmesi sonucu üçüncü bir öznenin ortaya çıkmasıdır. Böyle bir durumda elimizde üç perspektif olacaktır – orijinal iki öznenin perspektifleri ve yeni öznenin perspektifi. Ancak böylesi bir durum, yani iki orijinal özneyi bileşen olarak içeren üçüncü bir makro özne mümkün müdür? Coleman, böyle bir senaryonun da mümkün olmadığını yine bir düşünce deneyiyle ortaya koymaktadır:

"Orijinal ikilinin bakış açılarını düşünün. Biri -*Mavi*'ninki- üniter mavilik tarafından, diğeri -*Kırmızı*'ninki- kırmızılık tarafından kapsanır ve sırasıyla deneyimledikleri tek şey budur. Bu nedenle bu bakış açılarının *über-öznenin* (*Ub*) deneyimsel perspektifinde bileşenler olarak mevcut olduğunu söylemek, *Ub*'nin tek bir fenomenal mavilik ve tek bir fenomenal kırmızılık deneyimlediğini, yani diğerlerini dışlamak için yalnızca bu niteliklerin her birine ilişkin eşzamanlı deneyimler yaşadığını söylemek olacaktır. Çünkü orijinal ikilinin perspektiflerini sırasıyla karakterize eden, her biri kendi başına bu niteliklerdir. Deneyim, içerdiği gibi dışlar da. Ancak *Ub*'nin hiçbir yerde böyle bir deneyimi yoktur: o tam olarak seleflerinin niteliksel deneyimsel içeriklerini birleştirir. *Ub* ne kırmızıyı (mavi ve) diğer her şeyi dışlayarak, ne de maviyi (kırmızı ve) diğer her şeyi dışlayarak deneyimlemez. Dolayısıyla orijinal bakış açıları *Ub*'nin öznelliğinin bileşenleri değildir. Yalnızca içerikleri – kırmızılık ve mavilik – öyledir. Bu çevrede bazı aldatıcı kavramsal olasılıklar vardır: İlk olarak *Ub*'nin 'stereoskopik' görüşe sahip olduğunu hayal edebiliriz – biri mavi, diğeri kırmızı ile dolu iki görsel alan. Ancak bu, mavi ve kırmızıyı konjonktürel olarak deneyimleyen tek bir bakış açısıdır, orijinal iki bakış açısı gibi değildir. Öte yandan, bu görsel alanlar gerçekten deneyimsel olarak ayrılmışsa, yani aynı bilince verilmemişse, o zaman sanki *Ub* hiç var olmamış gibi iki ayrı özneye sahip oluruz. Ayrıca *Ub*'nin önce tüm ve sadece maviyi, sonra da tüm ve sadece

kırmızıyı seri olarak deneyimlediğini hayal edebiliriz. Ancak bu, (belki de) şimdi *Kırmızı*'nın, şimdi *Mavi*'nin bakış açısını işgal etmek olarak sayılabilecek olsa da iki bakış açısının eşzamanlı olarak *Ub*'nin bakış açısını oluşturması anlamına gelmez, ki bu da kombinasyonun gerektirdiği şeydir" (2014: 33).

Kısacası bu örnek bize gösteriyor ki bilincin niteliksel içeriklerinin birleşmesi mümkün olabilirken, bilincin taşıyıcısı olan öznelerin birleşmesi olası değildir. Coleman'a (2014: 34) göre bakış açılarının metafiziksel mantığı böyle bir birleşmeyi olanaksız kılar.

4.6.2. Nitelik Kombinasyonu Problemi

Nitelik kombinasyonu problemi kısaca şöyledir: Mikro düzeydeki fenomenal nitelikler nasıl birleşerek makro düzeydeki fenomenal nitelikleri, yani insanların/hayvanların deneyimlerinde bulunan nitelik türlerini ortaya çıkarır? Burada makro nitelikten kasıt *qualia* olarak adlandırdığımız fenomenal acılık (acı biber yemenin nasıl bir his olduğu), fenomenal mavilik (mavi görmenin nasıl bir şey olduğu) gibi belirli fenomenal niteliklerdir. Chalmers'ın (2017) belirttiği gibi, mikro deneyimlerin de mikro nitelikleri barındırdığını varsayarsak bunlar nasıl oluyor da birleşiyorlar?

Tıpkı özne kombinasyonu probleminde olduğu gibi nitelik kombinasyonu probleminin de en sorunlu olduğu düşünülen bir yönü bulunmaktadır. Chalmers'ın (2017) kullandığı bir metafor nedeniyle 'palet problemi' (*the palette problem*) olarak adlandırılan bu problem şu şekildedir: Bilindiği üzere renk, şekil, ses, koku ve tat gibi pek çok fenomenal nitelik içeren çok sayıda farklı makro nitelik bulunmaktadır. Öte yandan muhtemelen sınırlı sayıda mikro nitelikler paleti vardır. Özellikle Russellcı panpsişizmin doğru olduğunu varsayarsak, yalnızca bir avuç mikro niteliğin olduğunu düşünebiliriz ki bu da bir avuç mikrofiziksel niteliğe karşılık gelir. Bu durumda "sınırlı sayıdaki mikro nitelikler paleti nasıl oluyor da bir araya gelerek çok geniş yelpazedeki makro nitelikleri ortaya çıkarıyor?" (Chalmers, 2017: 183). Örneğin insanların yaşadığı bilinçli deneyimleri baz alırsak, bu deneyimlerin oldukça zengin ve muhteşem olduğunu söyleyebiliriz. Her bir deneyim, içerisinde inanılmaz çeşitlilikte nitelik barındırır. Bir deneyimde tadını çıkarttığımız nitelikler, başka bir

deneyimdeki niteliklerden oldukça farklı görünmektedir. Örneğin koku almanın nasıl bir şey olduğu, bir rengi görmenin nasıl bir şey olduğuyula hiçbir ortak nokta barındırmıyor gibi görünmektedir (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Sonuç olarak Russellcı panpsişistlerin bu kadar zenginliğin ve çeşitliliğin oldukça az sayıdaki mikro nitelik türlerinden kaynaklandığını varsaydıklarını ele aldığımızda, palet problemi oldukça önemli bir problem haline gelir.

4.6.3. Yapı Kombinasyonu Problemi

Yapı kombinasyonu problemi ise kabaca şu şekildedir: "Mikrodeneyimsel yapı (ve mikrofiziksel yapı) makrofiziksel yapıyı oluşturmak için nasıl birleşir? Makro deneyimimiz, görsel ve işitsel alanların karmaşık uzamsal yapısını, birçok farklı modaliteye bölünmesini vb. içeren zengin bir yapıya sahiptir. Mikro deneyimdeki yapı ve mikro yapı bu zengin yapıyı nasıl ortaya çıkarabilir?" (Chalmers, 2017: 183).

Yapı kombinasyonu probleminin en sorunlu yönü ise 'yapısal uyumsuzluk problemi' (*the structural mismatch problem*) şeklinde isimlendirilmektedir. Buna göre örneğin beynimizdeki makrofiziksel yapıyı ele aldığımızda, bu yapının deneyimlediğimiz makrofenomenal yapıdan tümüyle farklı olduğu görülmektedir. Russellcı görüşe göre mikrodeneyimlerin yapısı mikrofiziksel yapılara karşılık gelmektedir. Mikrofiziksel yapıların kombinasyonunun makrofiziksel yapı benzeri bir yapı oluşturmasını beklemek doğaldır, ancak bunlar nasıl bir araya gelerek makrofenomenal yapıyı oluşturur? (Chalmers, 2017: 183). Bu tür bir problem düalistler için herhangi bir endişe oluşturmaz, çünkü onlar zaten zihinle beyni birbirinden tümüyle ayrı iki varlık olarak ele alırlar. Ancak panpsişistlerin birçoğu bilinçli zihnin beynin yapısıyla özdeş olduğunu ya da bu ikisinin yakın bir ilişki içerisinde olduğunu kabul eder. Dolayısıyla panpsişizm bilincin ortaya koyduğu zengin fenomenal yapının beynin görünüşte çok farklı olan yapısından nasıl kaynaklandığını ya da en azından bu ikisinin nasıl bir arada var olduğunu açıklamak zorundadır (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Kombinasyon probleminin makro deneyimle ilişkili üç alt problemi daha olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, ‘birlik problemi’ (*the unity problem*): "mikro deneyimler nasıl bir araya gelerek sınırlı bir bilinç oluşturur?" ‘Sınır problemi’ (*the boundary problem*): "mikro deneyimler nasıl bir araya gelerek sınırlı bir bilinç oluşturur?" ‘Farkındalık problemi’ (*the awareness problem*): "mikro deneyimler nasıl bir araya gelerek niteliklerin farkındalığını sağlar?" ‘Tane problemi’ (*the grain problem*): "mikro deneyimler nasıl bir araya gelerek homojen makro deneyimler, örneğin farklı niteliklerden oluşan muazzam pürüzlü bir dizi yerine homojen bir kırmızı deneyimi ortaya çıkarır?" şeklindedir (Chalmers, 2017: 183). Ancak bu problemler diğer ana üç problem içerisinde eritilebileceğinden bunlara daha detaylı şekilde değinmiyoruz. Şimdi de kombinasyon probleminin en önemli yönlerinden birisi olan özne toplama sorununa bir çözüm olarak sunulan ve Türkçe’ye pannitelikçilik şeklinde de çevrilebilecek olan tümnitelikçilik (*panqualityism*) görüşünü ele alalım.

4.7. TÜMNİTELİKÇİLİK

Tümnitelikçilik ismi ilk defa Herbert Feigl (1960) tarafından Stephen C. Pepper ile yaptığı bir sohbete atfen ortaya atılmıştır. Bu görüşün tarihteki versiyonlarının William James (1904), Ernst Mach (1886), Bertrand Russell (1921), David Armstrong (1961) ve Peter Unger (1999) tarafından benimsenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Daha güncel olarak ise bu görüş Sam Coleman (2012, 2014, 2015, 2016) tarafından nötr monizmin bir türü olarak belirgin bir şekilde savunulmuştur. Bu görüşe göre panpsişizm evrenin nihai maddi bileşenlerinin (*ultimates*) deneyim öznelere olduğu ısrarı nedeniyle bir çıkmaza girmiştir (Coleman, 2014: 19). Dolayısıyla ya tümüyle panpsişizm görüşünden vazgeçmek gerekecektir ya da nihai maddi bileşenlerin özne olduğu iddiasından vazgeçilecektir, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Coleman’a göre öznelere birleşmesi metafiziksel olarak mümkün değildir. Tümnitelikçilik ikinci seçeneği tercih ederek nihai maddi bileşenleri özne olma zorunluluğundan kurtarır. Buradan yola çıkan tümnitelikçiliğin temel iddiasına göre, "protofenomenal özellikler deneyimlenmemiş niteliklerdir" (Goff&Seager&Hermanson, 2022). Ya da Coleman’ın (2017: 249) ifadesiyle söylersek bunları "deneyimlenmemiş *qualia*" şeklinde de belirtebiliriz.

Chalmers (2015: 271) ise nitelikleri "deneyimde sunulan özellikler" şeklinde ifade etmektedir. Bu nitelikler soğukluk, acılık, kırmızılık ve benzeri özelliklerdir. Ancak nitelikleri fenomenal özelliklerden ayırt etmek gerekir. Yine Chalmers'ın (2015: 271-272) deyiimiyle, "kırmızılık bana deneyimde sunulduğunda fenomenal bir özelliğe sahibimdir, ancak kırmızı olmam gerekmez". Ben kırmızı rengini gördüğümde sezgisel olarak kırmızılığın farkındayım, dolayısıyla fenomenal özellikleri niteliksel özelliklerin farkındalığı şeklinde ifade edebiliriz. Fenomenal özellikler niteliklerin aksine her zaman bilinçli bir özne tarafından örneklendirilir, ancak nitelikler için böyle bir zorunluluk yoktur. Örneğin herhangi bir fenomenal deneyimin örneği olmayan acı bir biber düşüncesi bize anlamsız gelmez. Kısacası, tümnitelikçiliğe göre temel maddede deneyimlenmeden var olduğu düşünülen bu nitelikler yalnızca tesadüfi olarak deneyimlenirler. Coleman'a (2014: 39) göre "maddenin belirli kısımları, taşıdıkları niteliklerin farkındalığını sağlayan bir konfigürasyon sergiler: madde, özel olarak düzenlendiğinde, aslında kendi niteliğini kavrayabilir. Bu bilinçtir".

Coleman'ın (2014: 40) belirttiği gibi deneyimlenmemiş nitelik kavramının ortodoks fizikalizm anlayışına da ters düşmediği görülebilir. Örneğin renk körlüğü olmayan birisi kırmızı bir elma gördüğünde, görsel deneyiminde bir *quale* örneği olarak kırmızılık oluşur. Aynı zamanda renk realistleri olan naif ya da doğrudan realistler (*naive&direct realists*), elmayı görürken kavranan kırmızılığın görenin zihnine değil elmaya ait olduğunu ileri sürerek nitelikleri açık bir şekilde dışsallaştırırlar. Buna göre kimse elmaya bakmadığı zaman bile kırmızılık niteliği halen oradadır. Dolayısıyla kimse onları deneyimlemese de *qualia* varlığını sürdürür. Bir çeşit nötr monizm olan tümnitelikçilik de bu görüşe benzer şekilde, "tüm maddelerin var olmak için deneyimlenmesi gerekmeyen niteliklere (*qualia*) sahip olduğunu" öne sürer (Coleman, 2014: 40). Sözün özü, nasıl ki doğrudan realistler bir biberin acılığının ya da elmanın kırmızılığının onları deneyimleyen kimse olmasa dahi varlıklarını sürdürdüğüne inanıyorlarsa, nihai maddi bileşenlerin nitelikleri de bir özne tarafından deneyimlenmese bile var olmaya devam ederler. Sonuç olarak Coleman'a (2014: 40) göre tümnitelikçilik, kimilerinin öne sürdüğü gibi herhangi bir deneyimin deneyimlenmeden var

olabileceği şeklindeki oksimoron bir doktrinden ziyade bir deneyimin bazı bileşenlerinin deneyimlenmesine gerek olmadığı iddiasıdır.

Tümnitelikçiliğin de en önemli türü, şaşırtıcı olmayacak bir şekilde niteliklerin hem özler olarak hem de insan deneyimini oluşturmak için hizmet ettiği bir görüş olan kurucu Russellcı tümnitelikçilik. Kurucu tümnitelikçiliği bir panpsişizm biçimi olmaktan ziyade bir panprotopsişizm biçimi olarak görmek daha doğrudur; çünkü nitelikler fenomenal özellikler olmamakla birlikte fenomenal özellikleri oluşturmada önemli bir rol oynarlar. Öte yandan niteliklerin herhangi bir özne tarafından deneyimlenmesi gerekmediğinden bu görüş mikro öznelere ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla tümnitelikçiliğin zaman zaman panpsişizmin "öznesiz deneyimler" ya da "hissiz duyular" içeren bir versiyonu olduğu dile getirilir, ancak bu görüşü en doğru şekilde sınıflandıracak olursak panprotopsişizmin bir versiyonu olduğunu söyleyebiliriz (Chalmers, 2015: 272). Tümnitelikçilikte mikro öznelere makro öznelere karşılaştığı için panpsişizmin karşılaştığı özne toplama problemiyle karşılaşmaz. Aynı şekilde, niteliksiz olandan nitelikli olanın nasıl türediği gibi bir problemle de karşılaşmaz çünkü tümnitelikçilikte öne sürülen protofenomenal özellikler tamamen nitelikseldir.

Diğer yandan Chalmers, bir bilinç teorisi olarak tümnitelikçiliğin düşünülebilirlik argümanının bir versiyonuyla karşılaştığında başarısız olduğunu savunmaktadır. Hatırlayacağımız üzere orijinal düşünülebilirlik argümanı fizikalizmi yanıtlamak için gerekçe olarak bilinci olmayan fiziksel kopyalarımızın düşünülebilir olmasını göstermişti. Chalmers'ın tümnitelikçiliğe karşı öne sürdüğü düşünülebilirlik argümanı ise niteliksel zombilerin (Q-zombi) düşünülebilirliğinden yola çıkar. Bu argüman kısaca, "niteliksel olarak (ve mikrofiziksel olarak) bizimle özdeş olan ama bilinci olmayan varlıkların, yani niteliksel zombilerin düşünülebileceğini" ileri sürer (Chalmers, 2015: 273). Buna göre Q-zombiler niteliklerin farkında olmadıkları için tümüyle bilinçten yoksundurlar.

Bu argüman temelde Chalmers'ın "nitelik/farkındalık boşluğu" olarak adlandırdığı şeye dayanmaktadır. Buna göre hiçbir nitelik örneği hiçbir zaman niteliklerin farkındalığını gerektirmez. Bu fikri düşünülebilirlik argümanına uyarlıysak, herhangi bir somutlaştırılmış nitelikler ve fiziksel özellikler kümesinin niteliklerin farkındalığı olmaksızın somutlaştırıldığı düşünülebilir. Öte yandan, tüm fenomenal özellikler ise niteliklerin farkındalığını içermektedir. Dolayısıyla bu argüman tümnitelikçiliğe karşı çıkmak için yeterlidir. Hatta yalnızca kimi fenomenal özellikler niteliklerin farkındalığını içeriyor olsa bile, bu durum tümnitelikçiliğe karşı çıkmak için yeterli sebebi bize verecektir (Chalmers, 2015: 273).⁷

Chalmers'a (2015) göre tümnitelikçilik, kombinasyon probleminin diğer türleri olan yapı kombinasyonu problemi ve nitelik kombinasyonu problemine karşı da savunmasızdır. Yapı kombinasyonu problemine karşı savunmasızdır çünkü beyinde örneklenen nitelikler arasındaki yapı ile farkında olduğumuz nitelikler arasındaki yapı birbirinden oldukça farklıdır ve birincisinin ikincisini nasıl oluşturabileceğini görmek zordur. Bununla birlikte nitelik kombinasyonu problemine karşı da savunmasızdır çünkü birkaç ilkel ya da basit niteliğin farkında olduğumuz çok çeşitli niteliklere nasıl sebebiyet verdiğini açıklamak da oldukça zor görünmektedir.

Diğer yandan Wager'in de (2020) belirttiği gibi tümnitelikçilik, bilincin zorunlu olarak fenomenal özellikleri örnekleyen bir özneyi içerdiği şeklindeki genel kanının reddi üzerine inşa edilmiş bir öğretilerdir. Ancak henüz bu genel kanıyı yıkmak için yeterli gerekçeyi sunmakta başarısızdır. Bunun dışında tümnitelikçiler bilinçli perspektiflerin varlığı konusunda da bir fikir birliğine varabilmiş değillerdir. Bakıldığında tümnitelikçilerin mikrofiziksel varlıkların bilinçli perspektiflere sahip olduğu iddiasını reddettiklerini söyleyebiliriz çünkü nihai maddi bileşenlerin özne olduğunu kabul etmemektedirler. Öte yandan makro öznelere (insan, hayvan vb.) perspektifleri olduğunu kabul ederlerse bu durumda perspektifsel olmayan bir temelden perspektifsel olanın ortaya çıkışını açıklamaları

⁷ Chalmers'ın argümanına karşı argümanlar için ayrıca bakınız: Coleman (2017), Mihálik (2022).

gerekmektedir. Aksi halde makro öznelerin de perspektifsel olmadığı gibi mantıksız bir iddiayı savunmaları gerekir. İlk seçeneği kabul etmelerinin daha olası olduğunu göz önünde bulundurursak, tümmitelikçiliğin de fizikalizmininkine benzer bir ortaya çıkış sorunuyla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz (Wager, 2020: 126). Dolayısıyla her ne kadar panpsişizme iyi bir alternatif olma umuduyla yola çıkmış olsa da bu öğretinin de kendi içerisinde önemli sorunlar barındırdığı bir gerçektir. Bu nedenle hala panpsişizmin karşılaştığı sorunların üstesinden gelen yeni bir alternatif bulmamız gerektiği açıktır ki bize göre bu görüş kozmopsişizmdir. Ancak kozmopsişizm görüşüne ve bu görüşün panpsişizmin karşılaştığı sorunlarla nasıl başa çıktığını tartışmaya geçmeden önce kozmopsişizmin ortaya çıkmasında oldukça etkili olmuş olan ‘öncelik monizmine’ değinmemiz gerekir.

4.8. ÖNCELİK MONİZMİ

Öncelik monizmi (*priority monism*) kısaca, tek bir temel somut nesnenin (kozmosun) var olduğu görüşüdür (Schaffer, 2018). Buna göre diğer somut nesnelere ancak kozmosun türevi olarak var olurlar. Öncelik monizmini, yalnızca tek bir somut nesnenin (kozmosun) var olduğunu öne süren varlık monizminden ayırt etmek gerekir.⁸ Öncelik monizmine göre kozmos, ontolojik olarak diğer somut nesnelere önceler, dolayısıyla kozmosun dışındaki tüm somut nesnelere ancak türevsel olarak var olabilirler. Kısacası bu görüş, bütünü parçalarından önce geldiğini öne süren klasik monist yaklaşımı benimser. Tarihsel olarak bakıldığında buna benzer görüşlerin Platon, Plotinos, Proklos, Spinoza, Hegel, Lotze, Royce, Bosanquet ve Bradley tarafından savunulduğu söylenebilir (Schaffer, 2018). Günümüzde ise bu görüşü savunan çok az kişi bulunmaktadır. Schaffer’a göre (2010: 32) bunun nedeni, öncelik monizminin reddedilmesi değil, yanlış anlaşılması ve genellikle varlık monizmiyle karıştırılmasıdır.

Kabul etmek gerekir ki öncelik monizmi ilk bakışta mantıksız görünmektedir, çünkü pek çok insan genellikle parçaların bütünden önce geldiğine dair bir inancıya sahiptir. Örneğin, bir evi

⁸ Varlık monizminin detaylı bir tartışması için ayrıca bakınız: Horgan ve Potrč (2000).

oluşturan tuğlaların evden önce geldiğini ya da bir pastayı oluşturan malzemelerin pastadan önce geldiğini düşünürüz. Ancak Schaffer (2018), bütünü parçalarından önce geldiğine dair de pek çok örnek olduğuna dikkat çeker. Örneğin, bir çemberin yarım çemberden önce geldiğini ya da bir bedenin organlarından önce geldiğini düşünürüz, çünkü organlar bedenin yalnızca işlevsel bölümleridir. Ya da algının sayısız detayını düşünürsek, algının önce geldiğini görürüz. Dolayısıyla tüm bunlar bütünü parçadan önce geldiğini düşündüren örneklerdir. Schaffer'a (2018) göre bunun nedeni, sağduyumuzun salt yığınlar ile hakiki birlikler arasında ayırım yapabiliyor olmasıdır. Buna göre tuğlalardan oluşan ev ya da belirli malzemelerden oluşan pasta yalnızca salt bir yığınken, bir çember, bir beden ya da algı hakiki birliklerdir. Doğal olarak kozmos da hakiki bir birliğe karşılık gelmektedir. Schaffer, öncelik monizminin yalnızca somut nesnelere ilgilendiğini ve diğer her şeyi dışladığını şu pasajında açıkça belirtmektedir:

"Özellikle, bir dünya olduğunu ve onun uygun parçalara sahip olduğunu varsayacağım. Daha doğrusu, tüm gerçek somut nesnelere parçaları olduğu maksimum bir gerçek somut nesne – kozmos – olduğunu varsayıyorum. Yalnızca gerçek somut nesnelere ilgilendiğimi vurgulamalıyım. Nesne dışındaki kategorilerdeki olasılıklar, soyutlar ve fiili somutlar beni ilgilendirmez (eğer varsa, tanrılar ve ruhlar da beni ilgilendirmez). Dünyadan bahsettiğimde – ve bütünü parçalarından önce geldiği şeklindeki monistik tezi savunduğumda – maddi kozmostan ve onun gezegenlerinden, çakıl taşlarından, parçacıklarından ve diğer uygun parçalarından bahsediyorum" (2010: 33).

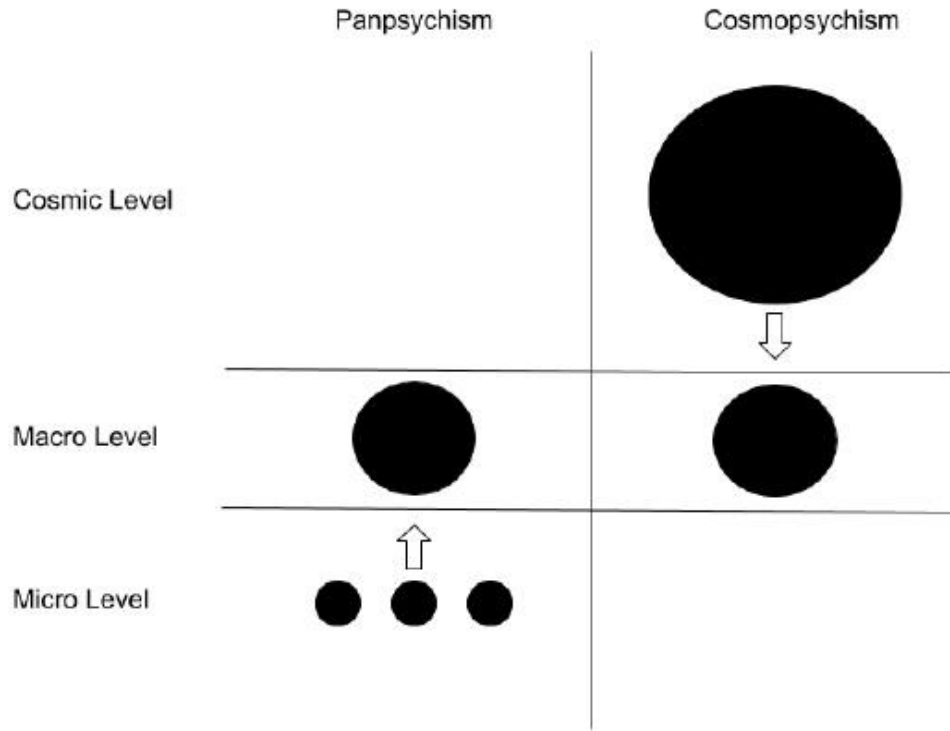
Öyleyse Schaffer'a göre öncelik monizmi, somut bir bütün olarak kozmosun parçalarından önce geldiği görüşüdür. Diğer bir deyişle kozmos, var olan her şeyin, tüm somut varlıkların zemini.

Sonuç olarak öncelik monizmi yalnızca somut şeylerle ilgilenmekte, bu nedenle fenomenal deneyimleri dışlamaktadır. İşte burada devreye kozmopsizizm girmektedir, çünkü bilinçli durumlar da gerçek fenomenlerdir ve bir şekilde evrenin içine dahil edilmesi gerekir. Dolayısıyla bilinçli durumları yok sayan herhangi bir teori hep eksik kalacaktır. Şimdi

öncelik monizmiyle paralel bir anlayışa sahip olan ancak açıklamasına fenomenal özellikleri de dahil eden kozmopsişizm öğretisini ele alalım.

4.9. KOZMOPŞİŞİZM

Hatırlayacağımız üzere çağdaş panpsişizm evrende fenomenalitenin yaygın olmasını tüm fiziksel nihai maddi bileşenlerin fenomenal ya da protofenomenal özellikleri örneklediğini ileri sürerek açıklamaya çalışmıştı. Şimdi panpsişizme iyi bir alternatif olarak sunacağımız kozmopsişizme göre ise fenomenalite yaygındır çünkü tüm kozmos fenomenal veya protofenomenal özellikleri örneklemektedir. Dahası, kozmosun bilinci bizim gibi sıradan bireylerin bilincini ontolojik olarak öncelemektedir (Nagasawa&Wager, 2017: 113). Başka bir ifadeyle, bireysel öznelerin bilinçleri nihai olarak her şeyi kapsayan kozmik bir bilince dayanmaktadır, dolayısıyla mikro ve makro düzeydeki organizmalarla ilgili bilinçli olgular yalnızca türevsel olarak var olurlar. Öyleyse kozmopsişizm, "Her yerde mevcut olan kozmik bir bilincin var olan tek ontolojik nihai olduğu ve tüm uzamsal-zamansal olarak sınırlandırılmış bilinç merkezlerinin kesin zemini olduğu" görüşüdür (Shani, 2015: 390). Genel olarak bakıldığında böylesi bir görüşün panpsişist bir zihin teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak klasik panpsişizm bilinci aşağıdan yukarıya doğru temellendirmeye çalışırken, kozmopsişizm bunun tersine yukarıdan aşağıya bir bilinç açıklaması sunar. Başka bir deyişle panpsişizmde makro bilinçlerin temeli mikro düzeydeki bilinçler iken, kozmopsişizmde ise makro bilinçler kozmik bilinçte temellenir. Aşağıdaki diyagram bunu açıkça göstermektedir:



Şekil 1. (Wager, 2020: 62).

Dolayısıyla kozmopsişizm, çağdaş panpsişizmin üzerinde hâkim olan atomistik düşünceye iyi bir alternatif olarak sahneye çıkmaktadır. Kozmopsişizm ya da kimilerinin deyimiyle kozmolojik panpsişizm oldukça yeni bir zihin teorisi olmasına karşın geçmişte buna benzer görüşler Empedokles, Parmenides gibi presokratiklerin yanısıra modern çağda Spinoza, Fichte, Schelling ve Schopenhauer gibi bazı Alman romantikleri tarafından dile getirilmiştir (Mathews, 2020: 136). Ancak tümüyle çağdaş bir zihin teorisi olarak kozmopsişizmin farklı biçimleri Mathews (2011, 2020), Jaskolla&Buck (2012), Shani (2015), Nagasawa&Wager (2017), Wager (2020), Goff (2017, 2020) ve Kepler (2018) tarafından sunulmuştur.

Bu bölümün nihai amacı da kozmopsişizmin başta kombinasyon problemi olmak üzere panpsişizmin karşılaştığı bazı önemli sorunların nasıl üstesinden geldiğini ve bu nedenle ciddiye alınması gereken bir görüş olduğunu gösterebilmektir. Bu arada belirtmek gerekir ki

kozmoşişizm, evrenin tanrıyla özdeş olduğunu öne süren panteizm ile karıştırılmamalıdır. Çünkü kozmoşişistler kozmik bilince herhangi bir tanrısallık atfetmezler. Nasıl ki mikropşişistler elektronların deneyime sahip olduğunu fakat düşünceye sahip olmadığını savunuyorsa kozmoşişistler de genellikle evrenin bir tür deneyime sahip olduğunu öne sürerler, öte yandan evrene düşünce ve eylemlilik atfetmekten kaçınabilirler. Buna göre evrenin bilinci, bilişselliği temellendirmeye yetecek asgari bir düzene sahip olmayan devasa bir karmaşa olabilir (Goff&Seager&Hermanson, 2022).

Tıpkı panpsişizmde olduğu gibi kozmoşişizmin de kendi içinde çeşitli türleri bulunmaktadır. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız kozmoşişizm türü, Wager (2020), Nagasawa&Wager (2016), Shani (2015), Goff (2017, 2020) ve Mathews (2011) tarafından da savunulmuş olan Russellci kozmoşişizm olacaktır. Buna göre Russellci kozmoşişizmin tanımı şu şekildedir:

"Kozmosun bir 'açığa çıkmış' bir de 'gizlenmiş' formu vardır. Açığa çıkan form fizik tarafından ortaya çıkarılan dünyadır, gizli form ise onun bilincidir. Kozmik bilinç, tüm alt kozmik bilinçlerin kendisinden türetildiği temel bilinç biçimidir. Bir bütün olarak kozmos, açığa çıkan somut biçimiyle, tüm türev somut varlıkların kendisinden türediği temel somut varlıktır" (Wager, 2020: 13).

Russellci kozmoşişizm de kendi içerisinde kurucu Russellci kozmoşişizm ve kurucu olmayan Russellci kozmoşişizm şeklinde ikiye ayrılır, ancak bizim çalışma boyunca üzerinde duracağımız kozmoşişizm türü, "kozmetik altı deneyim öznelinin kozmik deneyim öznesinden oluştuğunu" söyleyen kurucu Russellci kozmoşişizmdir (Wager, 2020: 14). Kozmoşişizmin bu versiyonu onu savunanlar tarafından "öncelik kozmoşişizmi", "kurucu kozmoşişizm", "kozmoşişizm" gibi farklı isimlerle adlandırılmaktadır ancak biz spesifik olarak bu görüşlerden birini savunmayacağımız için yalnızca 'kozmoşişizm' ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz.

Şimdi ilk olarak kozmoşişizmle öncelik monizmi arasındaki paralelliği hatırlayalım ve daha sonra genel olarak Wager'in (2020) çizmiş olduğu kozmoşişizm çerçevesine bir bakalım.

Yukarıda da değindiğimiz üzere öncelik monizmi, yalnızca tek bir temel somut nesnenin (kozmosun) var olduğunu iddia etmektedir. Kozmopsişizm ise buna benzer şekilde yalnızca tek bir temel bilincin (kozmetik bilincin) var olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla öncelik monizmi yalnızca somut nesnelere ilgilendirilirken, kozmopsişizm öncelik monizminin kapsamı dışında kalan fenomenal ve protofenomenal özelliklerle de ilgilendirilir. Bu arada tekrardan belirtmek gerekir ki kozmopsişizm, yalnızca tek bir bilincin (kozmetik bilincin) var olduğunu öne süren varlık kozmopsişizmiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü kozmopsişizm, kozmetik bilinç dışındaki bilinçlerin (makro ve mikro bilinçler) varlığıyla uyumludur. Nasıl ki öncelik monizminde kozmosun dışındaki tüm somut nesnelere kozmosun birer türeviyse, kozmopsişizmde de kozmetik bilinç dışındaki tüm bilinçler kozmetik bilincin birer türevidir (Wager, 2020: 30).

Peki kozmopsişizmi panpsişizme ciddi bir rakip olarak değerlendirmemiz için ne gibi gerekçelerimiz bulunmaktadır? Öncelikle belirtmek gerekir ki kozmopsişizm de tıpkı panpsişizm gibi radikal ortaya çıkış sorununa karşı savunmasız değildir, çünkü kozmopsişizm fenomenalitenin temelde fenomenal olmayan bir şey tarafından oluşturulduğu iddiasını reddeder. Bunun dışında kozmopsişizmin, panpsişizm için en ciddi problemlerden bazılarını karşı verebilecek yanıtları bulunmaktadır. Bu problemlerden bir tanesi sonsuz ayrıştırma problemi iken bir diğeri ise daha önce de tartıştığımız üzere kombinasyon problemi dır.

İlk olarak panpsişizmin karşılaştığı önemli bir sorun olan ‘sonsuz ayrıştırma problemi’ (*the problem of infinite decomposition*) ve kozmopsişizmin bu problemin nasıl üstesinden geldiğine bir bakalım. Bilindiği üzere panpsişistler tüm fiziksel nihai bileşenlerin fenomenal özellikleri örneklediğini düşünür. Bu durum panpsişizmin, en alttaki nihai maddi bileşenleri temel gerçeklik olarak gören ‘köktencilik’ (*fundamentalism*) varsaydığı anlamına gelir. Örneğin köktencilik bir biçimi olarak fizikalizme göre gerçekliğin temel düzeyi tamamen fizikeldir, dolayısıyla tüm olguları atom altı parçacıkların özellikleri ve davranışları üzerinden açıklamamızın mümkün olduğunu ileri sürer. Panpsişizm ise bu atom altı

parçacıkların, yani fiziksel nihai bileşenlerin fenomenal özellikleri örneklediğini ileri sürer (Wager, 2020: 32-33).

Öte yandan örneğin Schaffer (2003), köktenciliğin yanlış olması dolayısıyla fizikalizmin de yanlış olduğu sonucuna varır.⁹ Çünkü metafiziksel olarak kozmos sonsuz sayıda katmanlara ayrılabilir, bu nedenle atom altı parçacıkları temel kabul eden fizikalizm doğru olamaz. Dolayısıyla tıpkı fizikalizm gibi panpsişizm de köktenciliği varsaydığı sürece yanlıştır. Schaffer (2003: 501) düşünülebilirlik argümanına benzer şekilde sonsuz ayrışmanın, yani her şeyin parçaları olduğunun, metafiziksel olarak düşünülebileceğini belirtir ve bu düşüncenin mantıksal olarak tutarlı olduğunu ileri sürer. Ayrıca Schaffer'a göre sonsuz ayrışmaya izin veren tutarlı mereoloji modelleri bulunmaktadır, bu nedenle sonsuz ayrıştırma düşüncesini reddetmek için yeterli a priori neden bulunmamaktadır. Schaffer ayrıca Wager'in (2020) de belirttiği gibi, sonsuz ayrışmanın yalnızca düşüncede mümkün olmadığını, aynı zamanda gerçek de olabileceğini çünkü bilim adamlarınca ciddiye alındığını iddia eder. Örneğin, bir kuantum fizikçisi olan David Bohm (1957) kendi fizik formülasyonunun "seviyelerin sonsuzluğu ile tutarlı" olduğunu belirtirken, bir diğer fizikçi Hans Dehmelt (1989) "alt elektronların yapısının sonsuz bir gerilemesini" varsaymaktadır (Alıntılayan, Wager, 2020: 33-34).

Sonuç itibarıyla eğer köktencilik doğru değilse ve fiziksel varlıkların bölünmesi belli bir noktada son bulmuyorsa panpsişizm de yanlıştır. Çünkü bu durumda fenomenal özellikleri örnekleyecek hiçbir fiziksel nihai bileşen olmayacaktır. Bu noktada panpsişizmin fiziksel nihai bileşenler yerine belirli seviyedeki mikrofiziksel varlıkların fenomenal özellikleri örneklediğini savunabileceği iddia edilebilir, ancak bu durum keyfi bir görüş olmaktan öteye geçemez. Çünkü belirli seviyedeki varlıklar fenomenaliteyi örneklerken, daha düşük seviyedeki varlıkların fenomenaliteyi neden örneklemediği sorusu yanıtız kalır. Bu nedenle sonsuz ayrışmanın mümkünlüğü panpsişizm için önemli bir sorundur (Wager, 2020: 34).

⁹ Benzer bir görüş için ayrıca bakınız: Montero (2006).

Diğer taraftan, kozmopsişizm ise temel bilinci en alt seviyedeki nihai maddi bileşenlere atfetmek yerine en üst seviyede bulunan kozmosa atfeder. Bu nedenle en alt seviyede olduğu kabul edilen nihai maddi bileşenlerin de bir alt seviyesinin olup olmadığı kozmopsişizmin problemi değildir. Dolayısıyla kozmopsişizm köktencilige dayanmadığından böylesi bir sorunla karşılaşmaz. Wager'in ifadesiyle, "Kozmos var olduğu sürece, kozmopsişizm sağlamdır ve gerçekten de kozmos vardır" (2020: 34).

Ayrıca sonsuz ayrışma olasılığı yalnızca somut nesnelere ilgilendirmez, bu olasılık fenomenal özellikler için de geçerli olabilir. Eğer fenomenal özellikleri protofenomenal özelliklerin uygun şekilde bir araya gelmiş biçimi olarak düşünürsek, mantıksal olarak fenomenal özellikler protofenomenal özelliklerin gittikçe daha ilkel formlarına sonsuza dek ayrıştırılabilir. Böylesi bir durum da panpsişizmi sıkıntıya sokacaktır çünkü bilindiği üzere panpsişizm fenomenal ya da protofenomenal özellikleri bilincin temel yapı taşları olarak düşünür. Ancak fenomenal özellikler sonsuza dek ayrıştırılabiliyorsa, bu durumda bilincin temel yapı taşları olmaları da mümkün olmaz (Wager, 2020: 35).

Kozmopsişizm panpsişizmin aksine bu sorundan da sıyrılır, çünkü kozmik bilinç ontolojik olarak diğer tüm bilinç türlerinden önce gelir. Dolayısıyla fenomenal ya da protofenomenal özelliklerin sonsuza dek ayrıştırılıp ayrıştırılmaması kozmopsişizm için bir tehdit oluşturmaz.

Şimdi de panpsişizm için en zorlu problem olan kombinasyon problemine ve bunun neden kozmopsişizm için bir tehdit oluşturmadığına bakalım. Hatırlarsak kombinasyon problemi kabaca, mikrofiziksel varlıkların fenomenal deneyimlerinin nasıl oluyor da bir araya gelerek makrofiziksel varlıkların (insan, hayvan vb.) homojen ve bütüncül fenomenal deneyimlerini oluşturduğu soruydu. Ancak Wager'in de (2020: 36) belirttiği gibi bu problem kozmopsişizm için geçerli değildir çünkü kozmopsişizm panpsişizmin aksine makro öznelerin fenomenal deneyimlerinin mikrofiziksel varlıkların fenomenal özellikleri tarafından oluşturulduğu tezini reddeder. Bunun yerine makro bilinçlerin en temel bilinç

biçimi olan kozmik bilincin türevleri olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle kozmopsişizm, makrofiziksel varlıkların fenomenal deneyimlerini nihai maddi bileşenlerin fenomenal veya protofenomenal özelliklerinin bir toplamı olarak görmek yerine kozmik bilincin türevleri olarak görür. Wager'in analogisi durumu daha açık kılmak için oldukça kullanışlıdır:

"İmkânsız olsa da pürüzsüz, homojen bir fenomenal deneyime benzeyen, kesinlikle mükemmel pürüzsüzlükte bir tablo varsayalım. Böyle bir tablo, fiziksel nihai bileşenlerin fenomenal ya da protofenomenal özelliklerine benzeyen küçük noktaların bir toplamı olamaz, ancak kozmik bilince benzeyen, eşit derecede pürüzsüz ve homojen olan daha büyük bir tablonun bir parçası olabilir" (2020: 37).

Kısacası kozmopsişizm yukarıdan aşağıya bir görüştür, kozmik bilinci temel alır ve diğer bilinçleri ondan türetmeye çalışır. Dolayısıyla kozmopsişizm, nihai maddi bileşenleri fenomenal deneyimlerin temeli olarak gören panpsişizmin aksine kombinasyon problemiyle karşılaşmaz. Ancak burada kozmopsişizmin kombinasyon probleminden kaçınırken, benzer yapıda bir problemle karşılaştığı öne sürülebilir. Nasıl ki kombinasyon problemi makro bilinçlerin mikro bilinçler tarafından nasıl inşa edildiğini soruyorsa, benzer şekilde kozmik bilincin makro bilinçlerden nasıl inşa edildiği de sorulabilir. Fakat bu soru Wager'in de (2020) belirttiği gibi tamamen kozmopsişizmin yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır, dolayısıyla kozmopsişizm için ciddi bir tehdit oluşturmaz. Kozmopsişizm makro bilinçlerin kozmik bilincin türevleri olduğunu söyler, ancak bu makro bilinçlerin ontolojik olarak kozmik bilinci öncelediğini ve onu oluşturduğu anlamına gelmez. Tam tersine, kozmik bilinç ontolojik olarak diğer tüm bilinçlerden öncedir (Wager, 2020: 37).

Bununla birlikte daha kritik bir soru olarak makro ya da mikro bilinçlerin kozmik bilinçten nasıl türetildiği sorusu akla gelebilir. Kombinasyon probleminin tersi olan ve 'dekombinasyon problemi' ya da 'türetme problemi' olarak adlandırılan bu sorun, kozmopsişizmin karşılaştığı en ciddi problemlerden birisidir. Bu problemin panpsişizmin karşılaştığı kombinasyon problemiyle temelde aynı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü problemlerin özü Wager'in de (2020) belirttiği gibi, her ikisinin de öznelerin başka öznelerin

parçaları olduğu senaryoları gerektirmesidir. Dolayısıyla kozmopsişizm söz konusu olduğunda sorun, kozmik-altı öznelere kozmik öznenin oluşması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Nagasawa ve Wager'e (2017) göre bu soruna muhtemel bir yanıt vermek mümkündür. Buna göre kozmik bilinci bireysel bir bilince benzetmek mümkündür çünkü sonuçta o da bir bilinç biçimidir. Eğer bireysel ya da makro bilincin daha küçük ve daha az temel parçalara bölünebileceği gösterilebilirse, bu durumda kozmik bilincin de daha küçük ve daha az temel parçalara bölünebileceği öne sürülebilir. Bakıldığında Nagasawa ve Wager'e göre bireysel bilincin daha küçük parçalara bölünebileceğini söylemek için bazı nedenler olabilir ve bunu bir örnekle göstermeye çalışırlar:

"Örneğin görsel bir deneyimi ele alalım. Görsel bir deneyim, ayırt edilebilir renk deneyimlerine (örneğin, kırmızı ve yeşil tonlara karşılık gelen deneyimler) veya uzayda ayrılabilir bölgelere (örneğin, görsel alanın sağ ve sol tarafına karşılık gelen deneyimler) bölünebilen bir birlik olarak düşünülebilir. Yine de görsel deneyimin bütünü, bölümlerden daha temel olan bir birlik olarak kabul edilir. Belki de kozmik bilinç bireylerdeki ikili bilinçleri benzer bir şekilde birleştirir. Kozmik bilinç bireysel bilinçten daha temeldir, dolayısıyla bireysel bilinçlerin kozmik bilincin temel yapı taşları olması söz konusu değildir. Aksine, pürüzsüz, sürekli ve birleşik bireysel bilinçler pürüzsüz, sürekli ve birleşik kozmik bilinçten türetilir" (2017: 121-122).

Ancak Nagasawa ve Wager'in verdiği bu örnek ne kadar ikna edicidir tartışılır. Çünkü yaşadığımız bilinçli deneyimlere baktığımızda bunların parça parça olmaktan ziyade bütüncül ve bölünmez nitelikte olduğunu görürüz. Örneğin bir elmayı ısırdığımızda yaşadığımız tat deneyimini parçalara ayıramazsınız ya da görsel bir deneyimi ikiye üçe bölemezsiniz, dolayısıyla bilinçli deneyimleri bölünebilen bir birlik olarak düşünmek çok gerçekçi bir yaklaşım gibi durmamaktadır.

Bununla birlikte Nagasawa ve Wager (2017), türetme problemine dair henüz kesin bir yanıt sunulmasa bile kozmopsişizmin diğer bilinç teorilerinden daha kötü durumda olmayacağını belirtirler. Kozmik bilincin doğasını tam olarak bilemediğimiz için doğal olarak türetme sorununa yanıt vermek de çok kolay görünmemektedir. Ancak bu durum teoriden vazgeçmemiz için geçerli bir neden sunmaz. Çünkü ileride yaşanabilecek olan muhtemel

bilimsel gelişmelerle birlikte bu epistemik sınırlamanın üstesinden gelmek de pekâlâ mümkün olabilir.

Diğer yandan kozmopsişizm, özne türetme probleminin en zorlu yönü olan eşzamanlı özneler problemiyle de yüzleşmek durumundadır. Bu problemin temelinde, daha önce özne toplama probleminde de bahsettiğimiz, deneyim öznelerinin doğaları gereği perspektifsel olduğu iddiası yatmaktadır. Dolayısıyla eşzamanlı özneler problemiyle özne toplama probleminin benzer problemler olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre eşzamanlı perspektifler senaryosu, "bir gerçeklik seviyesindeki öznelerin başka bir gerçeklik seviyesindeki bir özneyi oluşturduğu herhangi bir senaryo" olarak tanımlanır (Wager, 2020: 169). Tabii bu tanımda 'oluşum' ile neyin kastedildiği önemlidir. Bir öznenin ya da özne grubunun başka bir öznenin ya da özne grubundan oluştuğunu söylemek, oluşturan öznelerin oluşan öznenin varlıklarını sürdürmelerine bağlıdır; aksi takdirde ortaya çıkan yeni öznenin bahsi geçen öznelerden oluştuğunu söylemek için bir temelimiz olmaz. Dolayısıyla özne oluşum ilkesine göre, "Bir özne(ler)in başka bir özne(ler)i oluşturabilmesi için, oluşturan özne(ler)in, oluşturulan özne(ler)de varlığını sürdürmesi ve oluşturulan özne(ler)in, oluşturan özne(ler)in sadece bir toplamı veya keyfi bir bölgesi değil, gerçek bir özne(ler) olması gerekir" (Wager, 2020: 169-170). Bunu da açıklığa kavuşturduktan sonra söyleyebiliriz ki, kozmopsişizmin çoğu versiyonunun kozmosu bir deneyim öznesi olarak ele aldığını varsayarsak eşzamanlı perspektifler senaryosu ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre her bir deneyim öznesi birinci şahıs perspektifine sahiptir, bu nedenle her bir deneyim öznesinin eşsiz bir deneyimi olduğu söylenebilir. Coleman'ın aşağıdaki pasajı perspektiflerden bahsederken neye atıfta bulunduğu hakkında iyi bir fikir verebilir:

"Tek bir fenomenal perspektifte bir araya getirilmiş, propriyoseptif, duygusal, bilişsel – fenomenal ve algısal – bir deneyimler kümesi düşünün. Bu deneyimlerin birlikte bu tek fenomenal perspektifi oluşturduğunu ve başka herhangi bir perspektifi oluşturmadığını söylemenin ne anlama geldiği, bu fenomenal perspektifin içinden gerçekleştirilen bir iç gözlem eylemini düşünerek yakalanabilir. Böyle bir iç gözlem eylemi sadece yukarıda bahsedilen deneyimleri açığa çıkaracak ve başka hiçbir deneyimi açığa çıkarmayacak, başka herhangi bir bilinçli zihne ait deneyimler kümesini açığa çıkarmayacaktır.

Sezgisel olarak, fenomenal perspektifler – zihinler, öznel – her seferinde, böyle bir fenomenal perspektifin iç gözlemsel bir eyleminin erişebildiği, fenomenal olarak bilinçli unsurların ayrı bir kümesini içerir. Her biri kendi potansiyel iç gözlemsel erişiminin erişimine bağlı olan bu deneyim alanları, temel doğaları gereği birbirlerine kapalıdır. Belirli bir deneyimsel unsurun sizin zihninizin mi yoksa benim zihnimin mi bir parçası olduğuna dair bir soru varsa, bu soru hangi zihninizin bu unsura iç gözlemsel erişime sahip olduğu (ya da olabileceği) ile çözülecektir. Mesele hangi tarafa düşerse düşün, burada bir değil iki farklı fenomenal perspektifimiz olacaktır" (2012: 145).

Hatırlayacağımız üzere kombinasyon probleminin alt bir türü olan özne toplama problemini tartışırken Coleman'ın eşzamanlı perspektiflerin metafiziksel olarak imkânsız olduğu vurgusuna değinmiştik. Aynı argüman, söz konusu kozmopsişizm olduğunda da geçerlidir, ki ileride değineceğimiz üzere Shani (2015) de bunu dile getirmektedir. Wager'in aşağıdaki formülasyonu problemi anlamak açısından oldukça kullanışlıdır. Formülasyon şu şekildedir:

1. "Kurucu kozmopsişizm, kozmosun kendisinin bir deneyim öznesi olduğunu ifade eder.
2. Dahası, deneyimin kozmik öznesi temel öznedir.
3. Deneyim özneleri doğaları gereği perspektifseldir.
4. Dolayısıyla kozmopsişizm kozmosun perspektifsel olmasını gerektirir.
5. Türev alt kozmik perspektifler kozmik perspektiften oluşur (türetilir).
6. Bununla birlikte, kozmik perspektifin alt kozmik perspektifleri oluşturmasının tek olası yolu, bunların onun kısmi yönleri olmasıdır.
7. (6) kozmik bakış açısının, içinde eşzamanlı olarak çok sayıda kozmik-altı perspektifin bakış açısını barındırdığını ima eder (eşzamanlı perspektifler senaryolarının iması).
8. Eğer eşzamanlı perspektif senaryoları metafiziksel olarak imkansızsa, o zaman perspektifler türemez.
9. Eşzamanlı perspektif senaryoları metafiziksel olarak imkansızdır.
10. Dolayısıyla perspektifler türemez.
11. Dolayısıyla, kurucu kozmopsişizm yanlıştır" (2020: 176-177).

Wager problemi bu şekilde formüle ettikten sonra eşzamanlı perspektifler senaryosunun metafiziksel olarak imkânsız olduğu konusunda Coleman ve Shani'ye katılmayı reddeder ve bu imkansızlığın çok açık olduğu konusundaki şüphelerini dile getirir. Buna sebep olarak da tek bir bilincin görünüşte birbirini dışlayan durumları sergilediğine dair kimi örnekler olmasını gösterir. Örneğin insanları baz alırsak, çoğu insanın birbiriyle çelişen pek çok inanç

ve duyguya sahip olduğu söylenebilir, fakat bu durum bu çelişkilerin tek bir bilinç tarafından aynı anda gerçekleştirilmesini imkânsız kılmaz. Bunun dışında çok aklımıza yatmayan ancak yine de doğru olarak düşünülen durumlar da vardır, bir parçacığın aynı anda iki yerde birden bulunabildiği kuantum süperpozisyonu buna bir örnektir. Böyle bir durum mantıksız gibi görünse de bu onun yanlış olduğunu göstermez (Wager, 2020: 176).

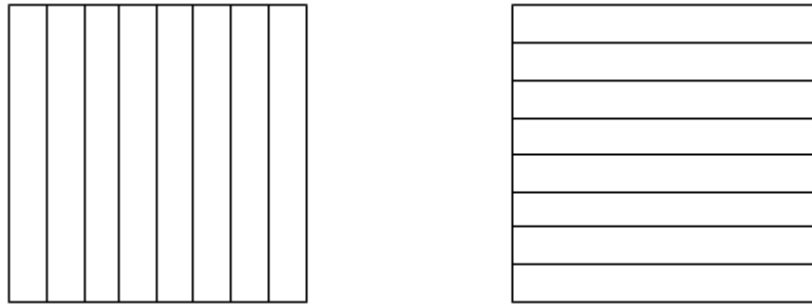
Wager (2020: 190), eşzamanlı perspektifler senaryosundaki tutarsızlıkları gidermek için perspektiflerimizin içerdikleri mikro perspektiflere göre bölümlenmediği, ancak yine de parça olarak başka perspektifler içerdiklerini onaylayan bir modele ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Eşzamanlı öznel sorununa karşı "eşzamanlı perspektiflerin binoküler modeli" adında yeni bir çözüm önerisi sunan Wager, bu modelin yukarıdaki kriterleri karşıladığını öne sürmektedir. Modelin ana fikri, perspektifler hakkındaki düşüncelerimizi binoküler görüşteki görsel alanların işleyişine dayandırmaktır. Bunun için öncelikle binoküler görüşün temellerini incelemek gerekmektedir. Wager, binoküler görüşü şu şekilde tarif etmektedir:

"Basitçe ifade etmek gerekirse, binoküler görme iki ayrı monoküler görme alanının birleşiminden oluşan bir görme alanıdır. İki gözü olan tüm hayvanlar binoküler görüşe sahiptir ve neredeyse tüm durumlarda iki bileşen alan arasında bir dereceye kadar örtüşme vardır (genellikle büyük ölçüde örtüşme vardır). Birleşik görme alanı, tek başına ele alındığında monoküler alanların izin vermediği derinlik algısına izin verir. 'Stereopsis' olarak bilinen derinlik algısı, tek bir birleşik görsel alan olarak görüldüğünde iki gözden gelen görüntülerdeki fark olan 'binoküler eşitsizlik' olarak bilinen şeyden kaynaklanmaktadır" (2020: 191).

Wager'e göre monoküler alanların birleşmesi oldukça incelikli ve gizemli bir durumdur, dolayısıyla bunu monoküler alanların basitçe yan yana ya da üst üste yerleştirilmeleri şeklinde algılamamak gerekir. Wager ayrıca farklı görüntülerin farklı şekillerde nasıl birleştirildiğine bakarak kombinasyonda neler olup bittiğini keşfedebileceğimizi belirtir. Bununla ilgili olarak bizden her bir gözden gelen görüntülerin benzer olduğu ve çok farklı olduğu iki ayrı senaryoyu düşünmemizi ister. Görüntülerin benzer olduğu ilk senaryoda, görsel sisteme aynı anda erişim kazanırlar ve kaynaşmış bir görsel alan oluştururlar. Böylesi

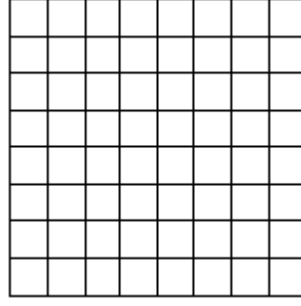
bir füzyonda ne olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte bildiğimiz şey görüntülerin basitçe toplanmadığı, dolayısıyla da her bir özgün alanın kendi kimliklerini koruduğudur. Eğer ki birleşme basitçe iki monoküler alanın toplanmasından ibaret olsaydı, bu durumda birleşik görsel alan üniter alanların iki katı olurdu. Wager, basit bir örnekle durumun böyle olmadığını göstermeye çalışır. Örneğin bir gözümüzü elimizle kapattığımızda diğerinden gelen alanın parlaklığının birleşik alanla aynı kaldığını görürüz. Bu da her bir monoküler alanın kimliklerinin kombinasyondan sağ çıktığını göstermektedir (Wager, 2020: 192).

Her bir tekil alandan gelen görüntülerin uzamsal veya zamansal olarak çok farklı olduğu ikinci senaryoya gelecek olursak, Wager'e göre böylesi bir senaryo birbirinden tamamen farklı iki görüntünün dönüşümlü olarak baskınlık ve bastırılma dönemlerinden geçtiği binoküler rekabete neden olur. Bu gibi bir durumda, herhangi bir anda ve binoküler görsel alanın herhangi bir noktasında yalnızca bir görüntü açığa çıkar. Fakat bu görüntü, tekil alanlar arasındaki değişen baskınlık ve bastırılma dönemleri nedeniyle sürekli olarak değişmektedir. Wager (2020: 193), bu rekabetin en yaygın örneği olarak her biri aşağıdaki görüntülerden birini gösteren iki monoküler alan varsayar:



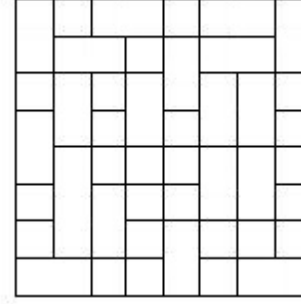
Şekil 2. (Wager, 2020: 194)

Görüldüğü üzere yukarıdaki şekiller birbirinden çok farklıdır. Birisi yalnızca dikey çizgilerden oluşurken, diğeri ise yatay çizgilerden oluşmaktadır. Eğer bu görüntüler benzer görüntü setleri gibi birleştirilmiş olsaydı ortaya şöyle bir görüntünün çıkmasını beklerdik:



Şekil 3. (Wager, 2020: 194).

Fakat tekil görüntülerin farklı olduğu senaryoda ortaya çıkan şey bu değildir. Bunun yerine, binoküler rekabet şuna benzer bir şeyle sonuçlanmaktadır ("görüntü dinamik olsa da, yatay ve dikey çizgiler arasında değişen baskınlık ve bastırılma dönemlerine göre sürekli değişecektir"):



Şekil 4. (Wager, 2020: 194).

Buna göre binoküler görüntüdeki herhangi bir noktada, tekil binoküler görüntülerden yalnızca biri baskındır, diğeri ise bastırılmıştır. Tekil görsel alanlar arasındaki fark çok büyük olduğunda, birleşik binoküler görsel alanın iki monoküler görsel alanın dinamik bir "mozağından" oluştuğu görülebilir. Bu bağlamda yukarıdaki örnekte birleşik binoküler görüş, sürekli değişen yatay çizgi baskınlığı ve dikey çizgi baskınlığı alanlarını içerecektir (Wager, 2020: 194).

Wager, binoküler model olarak adlandırdığı bu modeli hem panpsişizme hem de kozmopsişizme uygulamaktadır. Coleman'ın kırmızı ve mavi olmak üzere iki mikro perspektifin birleşerek Ub adında bir makro perspektif oluşturduğu eşzamanlı perspektifler örneğini hatırlayacak olursak, bu durumda mikro perspektifler binoküler görüşteki iki monoküler perspektife karşılık gelirken, birleşik binoküler görüş ise makro perspektife karşılık gelmektedir. Bu bağlamda binoküler modeli panpsişizme uygularsak kırmızı ve mavinin birleşimi binoküler rekabetle sonuçlanır ve dönüşümlü olarak birinin perspektifinin diğerinin perspektifine baskın olduğu dinamik bir mozaik ortaya çıkar. Dolayısıyla kırmızının perspektifinin yarısını ve mavinin perspektifinin yarısını oluşturan ikiye bölünmüş genel bir perspektif görmeyi beklemeyiz. Bunun yerine, kırmızı ve mavi bölgelerden oluşan "dinamik ve titreşimli bir matris" olan genel bir perspektifi görmeyi bekleriz. Bu sayede Coleman'ın öne sürdüğü çelişki ortaya çıkmaz çünkü Ub makro perspektifi çelişkili perspektiflerden oluşmaz. Sonuç olarak binoküler modelde radikal olarak iki farklı perspektif bir makro perspektifi oluşturduğunda, makro perspektif binoküler rekabete eşdeğer bir rekabet sergiler, bu da ne çelişkili bir perspektifi ne de mikro perspektif bileşenlerinin ortadan kaldırılmasını içerir (Wager, 2020: 198).

Kozmopsişizm için binoküler modeli ele aldığımızda ise durum biraz değişmektedir. Buna göre kozmik perspektifin, kozmik-altı perspektifleri içeren genel bir perspektif olması anlamında binoküler görsel alana karşılık geldiğini düşünün. Coleman'ın örneğinden gidecek olursak, iki kozmik-altı perspektifin, kırmızı ve mavinin, tıpkı tekil monoküler alanların binoküler görsel alanın parçaları olması gibi, kozmik perspektifin parçaları olduğunu düşünün. Eş zamanlı perspektiflerin metafiziksel imkansızlığı argümanına göre, bu kozmik perspektifin hem kırmızı hem de mavi perspektifi aynı zamanda hem olumlaması hem de reddetmesi gerekmektedir, ki bu da açık bir çelişki içermektedir. Ancak Wager'e göre binoküler modelde böyle bir çelişki ortaya çıkmaz çünkü kozmik perspektif kırmızı ve mavinin sorunsuz bir karışımı olabilirken kırmızı ve maviyi türev parçalar olarak barındırmaya devam edebilir. Kırmızı ve maviyi türevsel parçalar olarak iki kozmik-altı perspektif şeklinde düşündüğümüzde kozmik perspektifin binoküler rekabeti örneklediğini söyleyebiliriz. Çünkü kozmik perspektif, birbirlerinden oldukça farklı olan bu türevsel

perspektiflerin değişen baskınlığı ve bastırılmasının dinamik mozaiği ile karakterize edilir. Dolayısıyla panpsişizmdeki senaryonun bir benzeri ortaya çıkar, aradaki tek fark bu durumda bağımlılığın yönünün aşıağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşıağıya olmasıdır. Netice itibariyle binoküler modeli kozmopsişizme uyguladığımızda da metafiziksel endişe ortaya çıkmaz, çünkü bastırılma nedeniyle kırmızı ve mavi perspektifleri kozmik perspektifte tam olarak oluşmamıştır. Bunun yanı sıra özne oluşum ilkesi de ihlal edilmemiş olur, çünkü binoküler rekabet durumlarında monoküler alanlar kimliklerini kaybetmezler. Başka bir ifadeyle binoküler rekabetin varlığı, bireysel monoküler alanların varlığının devam ettiğinin kanıtıdır (Wager, 2020: 201).

Ancak bizim değerlendirmemize göre Wager'in ortaya koymuş olduğu binoküler model her ne kadar iyi niyetli bir yaklaşım olsa da, eşzamanlı özneler sorununa tatmin edici bir çözüm sunmaktan uzaktır. Çünkü kendisinin sunduğu binoküler modele göre kozmik perspektifi oluşturan türevsel perspektifler değişen baskınlık ve bastırılma dinamik mozaiğiyle ortaya çıkarlar. Bu da türevsel perspektiflerin aynı anda değil, sırayla ortaya çıktıklarını söylemenin farklı bir yoludur. Dolayısıyla bu durum türevsel perspektiflerin kozmik perspektif içerisinde aynı anda kendi baskın karakterlerini koruyarak var olmadıklarını göstermektedir. Oysa eşzamanlı özneler sorunu, kozmik perspektifin aynı anda tüm türevsel perspektifleri içermesinin mümkün olmadığını öne sürmektedir, ki gerçekten de böyle bir şey Coleman'ın iddia ettiği gibi metafiziksel olarak pek mümkün durmamaktadır. Sonuç olarak, kozmik bilincin perspektifsel olduğu iddiası kabul edildiği sürece bu problemten kaçınmak oldukça zor görünmektedir.

Wager'in kozmopsişizm görüşünü ve bu görüşün eşzamanlı özneler sorununa sunduğu çözümü ele aldıktan sonra şimdi de diğer önemli kozmopsişizm savunularına ve bunların özne türetme problemine (dolayısıyla eşzamanlı özneler problemine) nasıl çözümler bulduklarına bir bakalım. Dürüst olmak gerekirse, mevcut kozmopsişizm savunularından en detaylı ve en kapsamlı olanı Shani (2015) tarafından ortaya konmuştur. Shani, "mutlak (*absolute*)" olarak adlandırdığı kozmosun "yanal ikilik ilkesi (*lateral duality principle*)" dediği bir ilkeye göre işlediğini öne sürmektedir. Buna göre kozmosun bir "gizli (ya da

katlanmış veya örtük)" yanı vardır, bir de "açığa çıkmış (ya da açılmış veya açık)" yanı vardır. Gizli yanı "yaratıcı faaliyetin içsel dinamik alanıyken", açığa çıkmış yanı ise bu faaliyetin "dışsal, gözlemlenebilir" kısmı olarak tanımlanır. Kozmosun bu iki farklı doğasını, tıpkı panpsişizmdeki özler (içsel doğalar) ile bu özlerin temellendirdiği mikrofiziksel varlıklar gibi düşünebiliriz. Dolayısıyla kozmosun açığa çıkan yönü bilimsel araştırmaya uygun gözlemlenebilir varlıkların alanını oluştururken, gizlenen yönü ise bu gözlemlenebilir şeyleri temellendiren gizemli bir alana karşılık gelir (Shani, 2015: 410).

Bunun yanı sıra Shani, kozmosun "dinamik olarak dalgalanan bir okyanusa" benzetilebileceğini varsayar. Yine yanal ikilik ilkesini baz alırsak, bu okyanusun gizlenen ve açığa çıkan şeklinde birbirini tamamlayan iki yüzü bulunmaktadır. Kozmosun dışında hiçbir şey olmadığını düşünecek olursak, açığa çıkan yüzün okyanusun içerisinde konumlanmış olan gözlemcilerle açık olduğu öne sürülebilir. Gözlemciler okyanusun bu açığa çıkmış yüzünü uzamsal olarak genişletilmiş, zaman içerisinde değişen çeşitli evreler şeklinde gözlemlerler. Başka bir ifadeyle, okyanusun açığa çıkmış yüzü genel olarak fiziksel doğa şeklinde tanımladığımız şeyin kendisidir. Diğer yandan okyanusun gizlenmiş yönünün ise "özünde bilinçli bir ortam, engin bir bilinç okyanusu" olduğu düşünülür. Açıktır ki, bu ortamın "fenomenal içeriği, içinde akan deneyim gelgitleri ve akışları özel ve gizemlidir". Dolayısıyla okyanus içerisindeki bahsi geçen gözlemciler kozmosun açığa çıkan ve gizlenen yönleri arasında bir asimetriyle karşı karşıya kalırlar. Kısacası gözlemcilerin kozmosun açığa çıkan doğasına erişimleri bulunurken, gizlenmiş doğasına ise erişimleri bulunmamaktadır (Shani, 2015: 411).

Burada yine panpsişizmle bariz bir benzerlik söz konusudur. Buna göre gizemli fenomenal özellikler evrendeki fiziksel nihai öğelerin içsel doğalarını oluşturmaktadır. Her iki bakış açısında da, kozmopsişist ya da panpsişist, somut varlıkların özünde fenomenal özelliklere sahip olduğu varsayımı, bilinci radikal ortaya çıkış sorunuyla karşı karşıya kalmadan açıklar. Dolayısıyla fizikselcilik karşısında panpsişizmi motive eden unsurlar, söz konusu kozmopsişizm olduğunda da geçerlidir (Shani, 2015: 411-412).

Öte yandan kozmosun açığa çıkan ve gizlenen boyutu arasında yapılan bu ayrımın ontolojik düalizm olmadığını belirtmek gerekir; yani bu görüş Descartes'ın yapmaya çalıştığı gibi açıklanamaz bir şekilde birbirine bağlanmış, tümüyle farklı iki varlık alanının (fiziksel ve zihinsel) varlığının onaylanması anlamına gelmemektedir. Aksine, tek bir varlık alanı (kozmos ya da okyanus) vardır ve bu alan özünde duyarlı bir ortam, bir bilinç denizidir. Shani'nin deyimiyle bu okyanus, "aralıksız faaliyeti ve heterojen yoğunluk dağılımının karşılıklı etkileşim içinde birlikte evrimleşen çeşitli yarı-bağımsız kalıplara ve konfigürasyonlara yol açtığı dinamik bir varlıktır" (2015: 412). Dolayısıyla fenomenal olanla fiziksel olan tamamen iki farklı varlık alanına ait olmaktan ziyade, tek bir varlık alanının birbirlerini tamamlayan iki yüzüdür.

Shani'nin kozmopsişizm modelinde de kozmik bilinç, bireysel yaratıkların (makro ve mikro öznelerin) belirli bilinç akışlarını temellendiren daha derin bir bilinç katmanı olarak görülür. Kendisinin (2015: 413) "endo-fenomenolojik bir genişlik" diye adlandırdığı kozmosun bu gizli doğası, herhangi bir uyarım veya manipülasyonun yokluğunda bile bir deneyim odağı olmasının yanı sıra, bireysel yaratıkların bilinçli durumlarının inşası için bir hammadde ve bir kap görevi görür. Bireysel yaratıklar ise bu bilinç okyanusundaki dinamik yapılar olarak varlıklarını sürdürürler. Mathews'in (2011: 146) metaforunu kullanacak olursak, kozmosun gizlenmiş doğası dinamik bir bilinç okyanusuysa, bireysel varlıklar da bu okyanustaki akıntılar, dalgalar, girdaplar, kabarcıklar vb. olarak düşünülebilir. Nasıl ki dalgalar okyanustan bağımsız şeyler değilse, bireysel varlıklar da ancak kozmosla birlikte var olurlar.

Shani, kozmik-altı herhangi bir somut sisteme ya da nesneye atıfta bulunmak için "göreceliler" (*relatives*) terimini kullanır. Buna göre mutlak olanın dışındaki tüm bireysel özneler görecelidir, ancak tüm göreceliler özne değildir; çünkü evrendeki pek çok yapı öznellik için gerekli olan bilinç birliğinden yoksundur. Dolayısıyla kimi göreceliler özne iken diğerleri bu nitelikten yoksundur. Bu bağlamda özne olma niteliğinden yoksun olanlar "saf nesnelere" (*pure objects*) olarak tanımlanabilir, fakat bu kavram yalnızca bu tür nesnelere birleşik öznellikten yoksun olduğunu ima eden nitelikli bir anlamda anlaşılmalıdır, yoksa varlıklarının tümüyle bilinçten yoksun olduğunu belirtmez. Bunun yanı sıra özne niteliğine

sahip olan tüm göreceliler Shani'nin terimiyle "yaratılmış özneler" (*created subjects*) olarak nitelendirilir (Shani, 2015: 415). Hem saf nesnelere hem de yaratılmış öznelerin kozmosun açığa çıkmış olan doğasıyla ve öznellik ile ilişkili olmakla birlikte yalnızca yaratılmış özneler üniter bir bilinç örneği (öznellik) sergilerler. Ancak Wager'in de (2020) vurguladığı gibi, burada sorulması gereken soru şudur: Neden bazı göreceliler birleşik bir öznellik niteliği sergileyip yaratılmış özneler haline gelirken, diğerleri yalnızca saf nesnelere olarak kalmaktadır? Shani bu soruya ilginç bir yanıt vermektedir. Buna göre kimi göreceliler "esonektik" (*esonectic*) bağlanma sonucu oluşan sistemlerken, diğerleri "ekzonektik" (*exonectic*) bağlanma sonucu oluşan sistemlerdir. Shani'nin deyişiyle:

"Bir esonektik sistem, mikro bileşenleri birbiriyle öyle bir şekilde ilişkili olan bileşik bir bütündür ki, sistem yalnızca dışa vurulan biçimi bakımından uyumlu olmakla kalmaz, aynı zamanda gizli deneyimsel alanı bakımından da birleşiktir. Diğer bir deyişle, esonektik sistemler içten içe örülmüştür: mikro bileşenlerinin endo-fenomenolojik rezervuarları tutarlı bir şekilde bir araya gelerek birleşik bir deneyimsel alan ortaya çıkarır" (2015:419).

Öte yandan ekzonektik bir sistem ise mikro bileşenleri aşağıdaki gibi olan bileşik bir bütündür:

"Ekzonektik bir sistem, mikro-bileşenleri birbiriyle öyle bir şekilde ilişkilidir ki, sistem sadece dışarıdan örülmüştür: uyumlu bir dış görünüme sahiptir, ancak makro düzeyde açığa çıkan biçimiyle eşleşecek makro düzeyde bir iç boyuttan yoksundur – mikro-bileşenlerinin endo-fenomenolojik rezervuarları birbirinden ayrı kalır ve birbirine bağlanmaz" (2015: 419-420).

Bu ayırmadan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, esonektik sistemler gerçek makro düzeydeki öznelere (yaratılmış öznelere) karşılık gelirken, ekzonektik sistemler ise saf nesnelere karşılık gelmektedir. Daha açık olması için Shani'nin bir örneğini vermek gerekirse, hepimiz Kraliçe Elizabeth ve onun Madame Tussauds replikası arasında temel farklılıklar olduğunu bilincindeyizdir. Buna göre kraliçeyi oluşturan atom altı bileşenlerle balmumu heykeli oluşturan atom altı bileşenler arasında gözle görülür bir fark bulamayacak olmamıza rağmen, gerçek kraliçenin bilinçli bir özne olduğunu, balmumu heykelinin ise olmadığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla gerçek kraliçe esonektik bir sistemi temsil ederken, balmumu

heykel ise ekzonektik sistemi temsil etmektedir. Buradan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, maddi bir yapının özne niteliği kazanmasında atom altı bileşenlerin organizasyonunun çok büyük bir önemi bulunmaktadır (Shani, 2015: 419).

Elbette Shani (2015: 420), esonektik ve ekzonektik sistem gibi bir ayrımın spekülatif bir görüş olduğunu kabul etmektedir. Çünkü bazı sistemleri esonektik, diğerlerini ise ekzonektik yapan şeyin ne olduğunu tam olarak açıklayamamaktadır. Ancak yalnızca bundan dolayı bu ayrımın geçersiz olduğu sonucuna varamayacağımız da açıktır. Böylesi bir ayrım en azından bize masalar, kayalar, balmumu heykelleri gibi varlıkların neden özne olmadıklarının panpsişist ya da daha spesifik olarak kozmopsişist bir ontoloji tarafından nasıl açıklanabileceğine dair genel bir şema sağlamaktadır.¹⁰ Dahası, esonektik-ekzonektik ayrımı Shani'ye göre örneğin beyinlerle minerallerin maddi organizasyonu arasındaki karakteristik farklılıklara ilişkin ampirik bilgilerle de uyumludur. Buna göre minerallerin yapısal bağları oldukça güçlüdür ve uzamsal olarak ayrılmış parçalar arasındaki iletişim neredeyse hiç yoktur. Öte yandan biyolojik beyinlerin yapısındaki özellikler ise tam tersidir; çünkü beyinler zayıf yapısal bağlara sahipken, sistemin her yerindeki bileşenler arasında muazzam bir iletişim söz konusudur. Shani'nin kendi cümleleriyle:

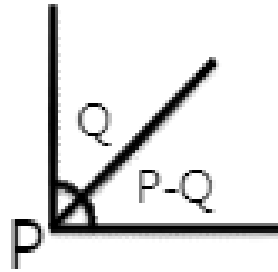
"Minerallerin maddi organizasyonu göz önüne alındığında, bu tür bileşenlerin birbirlerinden büyük ölçüde izole kalmasını beklemek için neden vardır: her biri yerel, katı bir şekilde yapılandırılmış bir hücreyle sınırlıdır, topografik olarak uzak konumlarla iletişim kuramaz veya rezonansa giremez. Buna karşılık, beyne bağlı organizmaların dinamik rejimi bunun aksini beklemek için nedenler sunar: organik sınırların geçirgenliği ve yoğun birbirine bağlılık, eşzamanlı rezonans, bilgi aktarımı yoluyla karşılıklı duyarlılık ve alt sistemlerin, durumların ve süreçlerin karşılıklı modülasyonu, bireysel mikro bileşenlerin deneysel rezervuarlarını ayrılmaz bir bütün halinde bağlamak için çok sayıda olası kanal önermektedir" (2015: 421).

¹⁰ Ayrıca Shani'nin (2015: 420) belirttiği gibi bu ayrım, masaların, sandalyelerin ve balmumu heykellerin bilinçli olduğu şeklinde absürd bir fikre yol açtığı için panpsişizmin saçma bir teori olduğunu savunan Searle (1997) gibi eleştirmenlerin eleştirilerini de bertaraf etmektedir. Çünkü bu ayrıma göre ekzonektik sistemler bilinçli değildir.

Dolayısıyla Shani'ye göre bu gibi temel farklılıklar bilincin insanlarda ve hayvanlarda örneklenmesini, ancak minerallerde örneklenmemesini beklememiz için ilkesel nedenler olduğunu göstermektedir. Ayrıca böylesi bir ayırım canlı öznelerle cansız nesnelere yapı ve dinamikleri arasındaki farkların doğası ve büyüklüğü hakkında bildiklerimizle de uyumludur.

Özetle, Shani kendi kozmopsişizm anlayışını atomcu panpsişizme "bütüncül bir alternatif" olarak takdim etmektedir. Bu anlayış tek bir nihai ögenin (mutlak kozmik bilinç) var olduğunu belirtmekte ve buradan yola çıkarak özellikle makro düzeydeki bilinçlerin kozmik bilinçte nasıl temellendiğine dair bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır (Shani, 2015: 431).

Diğer yandan Shani, kozmopsişizm için en zorlu sorunun *özne türetme problemi* ya da daha spesifik olarak belirtmek gerekirse *eşzamanlı özneler problemi* olduğunu kabul etmektedir. Shani de eşzamanlı özneler senaryosunun metafiziksel olarak imkânsız olduğunu belirtir, bu iddiasını da Coleman'ı (2014) takip ederek deneyim öznelerinin doğaları gereği perspektifsel olduğu teziyle desteklemektedir. Hatırlayacağımız üzere Coleman bu iddiasını panpsişizmi eleştirmek için kullanmıştı, ancak Shani bu iddiayı kozmopsişizme uyarlamaktadır. Kendisi bu durumu daha anlaşılır kılmak için P ve Q'nun perspektifleri temsil ettiği şu şekli göz önünde bulundurmamızı istemektedir:



Şekil 5. (Shani, 2015: 425).

Burada P'yi makro perspektife sahip bir makro özne, Q'yu ise mikro perspektife sahip bir mikro özne olarak düşünebiliriz. Buna göre Q, P'nin perspektifsel bir yönü olarak

bulunmaktadır. Dolayısıyla gerçekliği P perspektifiyle gören bir özne aynı zamanda gerçekliği Q perspektifiyle de görmektedir. Ancak buradaki sorun Shani'nin (2015: 424) ifadesiyle, "P'nin açtığı manzaranın Q perspektifinin sınırlamalarını (veya sınırlarını) aşması ve dolayısıyla bu tür sınırlamaların *ortadan kaldırılmasını* varsaymasıdır. Dolayısıyla, Q'nun P'nin bileşimsel bir unsuru olduğu varsayımından hareketle, Q'nun hem var hem de yok olması gerektiği sonucu çıkar ki bu bir çelişkidir".

Kısacası, Shani eşzamanlı öznelerin mantıksal olarak tutarsız bir senaryo içerdiğini kabul etmektedir, ancak diğer yandan kendi kozmopsişizm anlayışının eşzamanlı özneler senaryosunu gerektirmediğini ve dolayısıyla bu problemle yüzleşmediğini ileri sürmektedir. Fakat Wager'in (2020: 76) belirttiği gibi Shani bu problemin makro öznelerin kozmik özne içinde tam olarak temellendirilmesine duyulan güven nedeniyle ortaya çıktığını, çünkü tam temellendirmenin işe yaramasının tek yolunun makro öznelerin kozmik perspektifte onun kısmi yönleri olarak mevcut, tam olarak şekillenmiş olmaları olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla Shani kendi kozmopsişizm anlayışının tam temellendirme yerine kısmi temellendirmeyi koyarak bu sorundan kaçındığını öne sürer. Bu bağlamda Rosen (2010) ve Fine'ı (2012) izleyerek tam temellendirme ile kısmi temellendirmeyi karşılaştırır:

"Kısmi temellendirme (tam anlamıyla kısmi katı temellendirme) tam temellendirme ile karşılaştırılır. Eğer B, A sayesinde gerçekleşiyorsa, öyle ki A tek başına ele alındığında B için yeterliyse, o zaman A'nın B için tam bir temellendirme olduğu söylenir. Ancak birçok durumda A, B'nin temellendirilmesiyle ilgili olsa da, B'nin tam bir temellendirilmesi için tek başına yeterli değildir. A, tek başına B'yi temellendirmek için yeterli olmayan ancak toplu olarak bunu yapan çeşitli olgulardan yalnızca biriye, o zaman B için kısmi bir temellendirme olduğu söylenir" (Aktaran: Wager, 2020: 76).

Shani'ye (2015: 422) göre bunu kozmopsişizme uyarladığımız zaman sorun, mutlak olanın bir perspektifle donatılmış olduğu gerçeğinin, bizim gibi göreceli öznelerin kendi bireysel perspektiflerimizle donatılmış olduğu gerçeğini temellendirdiğini göstermektir. Bunu yapabilmek için Shani kısmi temellendirme kavramını eş zamanlı özneler problemine uygular ve mutlakla ilgili olana kısaca AP (*absolute perspective*), göreceli öznelerle ilgili

olana ise RP (*relative perspective*) diyerek AP'nin RP için kısmi bir temel olarak hizmet ettiğini savunur:

"[AP]'nin [RP] için kısmi bir temel olduğunu söylemek, [RP]'nin [AP]'ye bağlı olmakla birlikte aynı zamanda daha fazla bir şey ifade ettiğini ve bu özel bağımlılık ilişkisi tarafından tüketilmediğini ima eder. Böyle bir durum, göreceli öznelerin perspektiflerinin mutlakın perspektifinde demirlendiği belirli bir yön ve bağımsızlıklarını ileri sürdükleri başka bir yön varsa beklenir".

Devamında ise şunları söyler:

"Her bir göreceli öznenin her bir somut perspektifi benim *spesifik karakter* dediğim şeye, yani başka hiçbir perspektiften (ya da bunların kombinasyonundan) türetilmeyecek eşsiz bir bireysel profile sahiptir; ancak aynı zamanda bu perspektiflerin hepsi *genel bir karakteri* ya da temel bir şablonu paylaşır ki bu da mutlakın öznel, perspektifsel doğasından türetilir. Dolayısıyla, genel karakteri bakımından, her bir göreceli öznenin her bir bilinçli perspektifi, mutlakın kendisinin bir özne olduğu ve bu nedenle birinci şahıs bakış açısının sahibi olduğu gerçeğinde temellenir, ancak spesifik karakteri bakımından, ne başka bir perspektifi temellendiren ne de herhangi biri tarafından temellendirilen bağımsız bir varlıktır" (2015: 422-423).

Özetlemek gerekirse Shani, mutlak kozmik bilincin öznel bir alıcılık ortamı, başka bir deyişle evrensel bir öz-benlik olduğunu belirtir. Göreceli özneler bu mutlak içerisinde inşa edildiğinde ise mutlakın bilincinin bu alıcılığı ya da içselliği ona aktarılır. Bu sayede göreceli özne öznel bir boyutla, yani şeyleri bir benlik olarak deneyimleme kapasitesiyle donatılır. Bunun yanı sıra her bir göreceli öznenin kendine ait bir perspektifi, bireysel bir benlik duygusu vardır. Ancak nihayetinde tüm bu göreceli benlikler mutlak benlikte temellenir (Shani, 2015: 426-427).

Sonuç olarak Shani'nin yapmaya çalıştığı şey, göreceli öznelerin ve onların göreceli perspektiflerinin kozmik öznede ve onun kozmik perspektifinde kısmen temellendiğini iddia ederek eşzamanlı özneler probleminde kaçınmaktır. Ona göre perspektifler hem genel bir

karaktere hem de spesifik bir karaktere sahiptir. Buradan yola çıkarak göreceli perspektiflerin kozmik perspektifte tam anlamıyla mevcut olduğu iddiasını da reddeder.

Ancak Albahari'nin (2020) belirttiği gibi, Shani'nin çözümü de sorunlu görünmektedir. Bilindiği üzere Shani, 'mutlak' olarak adlandırdığı kozmik bilinci sahip olduğu çeşitli içeriklerin farkında olan bir deneyim öznesi olarak öngörmüştür. Albahari'ye göre Shani bir yandan, bilinçli bir özne olmanın anlamının, bilinç alanındaki herhangi bir içeriğin birinci şahıs perspektifine ifşa edilmesi olduğunu belirtirken, diğer yandan bilinçli alanlarımızın içeriğinin mutlakın bilinç alanına örtük olmakla birlikte, mutlakın perspektifine kapalı olduğunu belirtir ki bu da bir çelişki doğurmaktadır (Albahari, 2020: 123). Eğer özne olmak bilinç alanındaki herhangi bir içeriğin kendi perspektifine ifşa edilmesiyle mümkünse ve mutlak, kozmik-altı perspektifleri (Shani'nin deyiimiyle göreceli ya da yaratılmış özneler) içeren bir perspektife sahip bir deneyim öznesiyse; bu durumda kozmik-altı perspektiflerin içerikleri de mutlak olanın perspektifinde ifşa edilmelidir. Ancak böyle bir ifşa, kozmik-altı perspektiflerin kozmik perspektiften gizli olduğu iddiasıyla çelişir. Sonuç olarak Shani ya kozmik-altı perspektiflerin mutlak olanın perspektifinden gizlendiği iddiasından, ya da mutlakın bir deneyim öznesi olduğu kabulünden vazgeçmek durumundadır (Albahari, 2020: 123).

Kozmopsişizmin bir diğer savunusu ise Philip Goff tarafından ortaya konulmuştur. Goff'un kurucu kozmopsişizmine bakıldığında onun öncelik monizmi ve panpsişizmin sentezinden oluşan bir kozmopsişizm anlayışını onayladığını görürüz, bu iki görüşün sentezinden çıkan sonuç ise kozmosun bir deneyim öznesi olarak her şeyin temeli olduğudur. Buna göre var olan tüm kozmik-altı özneler kozmik öznenin türevleridir ve hepsi onda temellenirler. Goff, bilincin doğasını tam olarak kavrayamadığımızı belirtmekte, fakat bu kavrayamadığımız şeyin "bilinç+" olarak adlandırılan ve "deneyimsel ve deneyimsel olmayan yönleri tek bir birleşik özellikte birleştiren daha geniş kapsamlı bir özellik" olduğunu öne sürmektedir (2017: 230). Goff, bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

"Evrenin temel bir birleşik özne, bir bilinç+ taşıyıcısı olduğunu ve şu ya da bu bilinç+ durumuna sahip özneleri içeren durumların, şu ya da bu bilinç+ durumuna sahip evrenin durumlarının yönleri olduğunu varsayabiliriz ki bu da 'kozmoşiizm' olarak bildiğimiz teoriyle sonuçlanır" (2017: 234).

Devamında ise Goff, kurucu kozmoşiizm olarak görmemiz gerektiğini söylediği bu tezini şu cümlelerle detaylandırmaktadır:

"Kurucu kozmoşiist için kozmos maddi bir varlıktır, tıpkı içinde barındırdığı o-özneler gibi. Fizik bilimi kozmosun nedensel yapısını tanımlarken, onun derin doğası bilinçten+ oluşur. Sinirbilim beynin nedensel yapısını tanımlar, ancak derin doğasında bilinç+ taşıyıcısıdır ve bu bilinç+ taşıyıcısı, bilinç+ taşıyan evrenin indirgenemez bir yönüdür" (2017: 235).

Goff, bilinç+'nın fenomenal olmayan yönlerini kavrayabilecek miyiz sorusuna ihtiyatlı bir kötümserlikle yaklaştığını belirtir. Bakıldığında maddenin nedensel yapısını duyularımız üzerindeki etkisi yoluyla biliyoruz. Diğer yandan madde tarafından somutlaştırılan fenomenal özelliklerin bazılarını ise doğrudan tanıma yoluyla biliyoruz. Başka bir ifadeyle, kendi beyinlerimiz tarafından somutlaştırılan fenomenal özelliklerle tanışıyoruz. Buna rağmen, maddenin fenomenal olmayan kategorik doğasına erişmemiz pek mümkün gözüküyor. Her ne kadar Pereboom (2011, 2015) teorik hayal gücü sayesinde buna dair bir kavrayış edinebileceğimizi öne sürse de, Goff bunun ancak kör bir bilim insanının fenomenal kırmızı deneyimini hayal etmesi kadar olası görüldüğünü belirtir. Özellikle doğa bilimlerinin son beş yüz yıldaki başarılarına ve maddenin nasıl davrandığı konusunda elde ettiğimiz tüm bilgilere rağmen bir gün maddenin içsel doğasını ortaya çıkaracağımızı düşünmemiz için geçerli bir neden bulunmamaktadır (Goff, 2020: 152).

Goff'a göre kozmoşiizmin mikropsiizmle kıyaslandığında en önemli avantajı, mikropsiizmin aksine o-özneler ve onların deneyimleri hakkında deflasyonist bir görüşü gerektirmemesidir. Kozmoşiizm benim bilincimin kozmik bilincin bir yönü olduğunu söyler, bu da bilincimin gerçekliğin metafiziksel olarak ayrıcalıklı yapısının bir parçası olduğu varsayımıyla tutarlı bir görüştür. Benzer şekilde bilinçli zihnimin kozmik bilincin bir

yönü olduğuna dair kozmopsişist iddia, bilinçli zihnimin kendi içinde olduğu gibi gerçekliğin bir parçası olduğu iddiasıyla tutarlıdır. Hem bir bütünün hem de onun yönlerinin ayrıcalıklı olduğunu kabul etmekte hiçbir tutarsızlık bulunmamaktadır (Goff, 2020: 152).

Özetle, mikropsişizm insan ve hayvan deneyimine dair olguların deflasyonist bir açıklamasına dayanırken, kozmopsişizm dayanmaz. Dolayısıyla Goff (2020: 152), ikinci görüşün birinciye göre daha makul bir görüş olduğunu öne sürer ve eğer kurucu panpsişizmin teorik faydalarından yararlanmak istiyorsak, o zaman kozmopsişizmi benimsememiz gerektiğini belirtir.

Bununla birlikte Goff, kendi kozmopsişizm görüşünün ve kozmik bilinci bir özne olarak ortaya koyan tüm kozmopsişizm versiyonlarının karşılaştığı en önemli sorunun "özne türetme problemi" olduğunu kabul etmekte ve bu problemin en sorunlu kısmının "eşzamanlı özneler problemi" olduğunu belirtmektedir:

"Kozmopsişizm, özne-altı öznelerin, yani diğer bilinçli öznelerin yönleri olan bilinçli öznelerin olasılığını gerektirir. Böyle bir şeyi anlamlandırmak zor görünebilir. Kuşkusuz böyle bir şeyi algısal ve/veya içebakışsal yetilerimizi kullanarak hayal edemeyiz. Ancak dört boyutlu bir nesneyi de bu şekilde hayal edemeyiz ve yine de dört boyutlu nesnelerin tutarlı olduğunu varsayabiliriz. Kozmopsişist, bir özneyi kapsayan özneyi pozitif olarak tasavvur etmekteki zorluğumuzu makul bir şekilde bilinçli öznelerin doğasını tam olarak kavrayamadığımız gerçeğine bağlayabilir" (Goff, 2020: 151).

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Goff, eşzamanlı özneler sorununun varlığını epistemik bilgisizliğimizle açıklamaya çalışmaktadır. Kısacası, eş zamanlı özneleri hayal etmemizin tuhaf olması, böyle bir şeyin metafiziksel olarak imkânsız olmasını gerektirmez. Eğer ortada belirgin bir metafiziksel tutarsızlık yoksa, bu durumda ciddi bir sorun da yoktur. Eşzamanlı özneleri tasavvur edemememizin asıl sebebi henüz bilincin doğasını tam olarak kavrayamamamızdan kaynaklanmaktadır (Wager, 2020: 72).

Öte yandan Goff'un sunduğu kozmopsişizm versiyonuyla ilgili önemli bir sorun daha bulunmaktadır. Bu sorun düşüncelerin kozmosla paylaşılması kavramıyla ilgilidir. Buna göre örneğin benim acım kozmosun dikey bir yönünün yatay bir yönü ise, bu durumda benim acımın kozmosun bir yönü olduğu sonucu çıkar ki bu da evrenin benim acımı hissettiği anlamına gelir (Goff, 2017: 241). Eğer bu durum doğruysa, aynı şey benim ya da başka birinin hissettiği tüm bilinçli durumlar için de geçerli olacaktır. Başka bir deyişle evren, her olası varlığın her olası bilinçli deneyimini hissedecektir. Ancak Miri Albahari'ye göre bu durum kozmopsişizm için ciddi bir sorun teşkil eder. Bunu detaylandırmak için kendisi şu örneği vermektedir:

"Fiona'nın öldüğünde yok olacağına dair yoğun ve yaygın korkusunu düşünün; bu korkunun birinci şahıs karakterini kısmen zihni domine eden doğasına borçluyuz. Goff'un kozmik öznesi yalnızca Fiona'nın yoğun ölüm korkusunu değil, aynı zamanda Fred'in yaklaşan reenkarnasyonundan duyduğu ezici heyecanı da doğrudan deneyimlemelidir. Yine de kozmik zihnin sadece bir parçasını niteleyerek, her bir duygunun kişisel kozmik perspektiften nasıl yoğun ve baskın olarak tanımlayıcı birinci şahıs karakterlerini ve dolayısıyla bu belirli duyguları koruyabileceğini tasavvur etmek zordur. Kozmik öznenin, tekil bilinçli bakış açısına göre herkesin birbiriyle çelişen inanç ve kimliklerinin yığını birinci şahıs olarak nasıl barındırabileceğini tasavvur etmek de zordur. Örneğin, "sadece bir hayat var", "birden fazla hayat var", "ben Fiona'yım", "ben Fred'im" gibi. Bu epistemik mülahazalar Goff'un özne temellendirme senaryosunu sadece hayal edilemez kılmakla kalmıyor, aynı zamanda tutarsız hale getiriyor" (Albahari, 2020: 122).

Goff'un buna yanıtı ise, kozmopsişizm panteizmi benimsemediği için bunun ciddi bir sorun olmadığını öne sürmek olmuştur. Buna göre kozmosu 'üstün zekalı rasyonel bir fail' olarak düşünmemize gerek yoktur, çünkü bu özellikler genellikle yalnızca 'yüksek düzeyde evrimleşmiş bilinçli yaratıklara' atfedilmektedir. Bunun yerine Goff, evrenin bilincinin bir karmaşa olmasının daha muhtemel olduğunu belirtir. Bununla birlikte kaotik ve çelişkili olan tüm bu içeriklere sahip böylesine tekil bir zihinsel varlığı hayal etmenin zor olduğunu kabul eder, ancak bunun imkânsız olduğunu gösteren hiçbir argüman olmadığını ileri sürer (Goff, 2017: 243).

Son olarak kozmopsişizmin bir diğere önemli versiyonu Mathews tarafından savunulmuştur. Mathews, panpsişizmin bütüncül veya kozmolojik bir versiyonu olarak öne sürdüğü, "bir bütün olarak evrenin zihninin veya zihin benzeri özelliklerin nihai merkezi olduğu" iddiasının materyalizme karşı ciddi bir rakip olarak işlev görebileceğini ileri sürmekte ve bu tezini "kozmojik panpsişizm" olarak adlandırmaktadır (2011: 141). Wager'in (2020: 158) de belirttiği gibi bu görüş, bir bütün olarak kozmosun bilincin temel taşıyıcısı olduğunu anlamına gelmekle birlikte kozmosun bir deneyim öznesi olduğu ek anlamını da taşımaktadır. Mathews'e göre evrendeki tüm maddeler hem dışsallık (fiziksel bir boyut) hem de içsellik (öznel boyut) özelliğine sahiptir. Özneler ise bu özelliğinin zorunlu olarak bölünmez, sınırlı merkezleri olarak anlaşılmalıdır. Kendi deyimiyile:

"Öznel deneyim her şeyden önce bir öznenin alanıdır. Bununla birlikte, özelliğinin merkezi olarak anlaşılabilen bir özne zorunlu olarak bölünmez bir bütündür: dağınık özneler yoktur ve özneler arasındaki sınırlar nominal değildir. Öznelerin ya da öznel merkezlerinin bireyselleşmesi nesnel olarak belirlenir: bir düşünce nesnel olarak size ya da bana aittir; ilgili özelliklerimizin sınırlarının nereye çizileceğine karar vermek, bilen olarak üçüncü bir kişiye bağlı değildir" (Mathews, 2011: 144).

Mathews, fiziksel varlıkların nominal birliğiyle öznelere ait olan içsel ontolojik birlik ve bölünmezliği uzlaştırmamanın bir ihtiyaç olduğunu, bunu yapmanın en iyi yolunun ise fiziksel gerçekliğe bütüncül bir yaklaşım sergilemekten geçtiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Mathews'in kozmopsişist bir doktrini savunmasının temel motivasyonu, öznel deneyimin birliğiyle fiziksel dünyanın ayrılığı arasında çarpıcı bir zıtlık varmış gibi görünmesi ve fiziksel dünya içerisinde bilincin nereye oturtulacağını açık olmamasıdır (Wager, 2020: 158). Gerçekçi olmak gerekirse ne fiziksel dünyadan ne de özelliğinin birliğinden vazgeçemeyeceğimiz için, en doğru yol bu ikisini uzlaştırmaktır. Bunun en iyi yolu ise Mathews'e göre kozmopsişizmden geçmektedir:

"Bir bütün olarak fiziksel gerçeklik, hem maddi hem de maddi olmayan ya da alan benzeri yönleri altında, gerçek, bölünmez bir birlik oluşturuyor olarak görülürse, o zaman belki de kendisi, farklılaşmış fiziksel çeşitliliğinin tamamının

öznel olarak mevcut olduğu bir özne ya da öznellik alanı olarak görülebilir" (2011: 145).

Buna göre fiziksel dünyanın görünürdeki ayrıklığını öznel deneyimimizin birliğiyle bağdaştırmak için bütünsel olarak kozmosu birleşik bir özne şeklinde ele almak gerekmektedir. Öte yandan böyle bir durumda genel olarak maddenin kendi kendine var olduğu söylenebilirken, nesnelere tek tek böyle söylenemez. Diğer bir ifadeyle, eğer kozmosu bir bütün olarak öznelliğin nihai merkezi olarak görürsek, bu durumda tersinden bir kombinasyon problemiyle karşı karşıya kalırız: Buna göre her birini farklı özneler olarak gördüğümüz kozmik-altı deneyim öznelerini her şeyi kapsayan kozmik özne içerisinde nasıl bireyselleştirebiliriz? Kısaca söylemek gerekirse sorun, bireysel öznelerin küresel bir zihin matrisi içerisinde kendilerini nasıl farklılaştırabilecekleri sorunudur (Mathews, 2011: 145). "Türetme problemi" (Wager, 2020) şeklinde de adlandırılan bu soruna göre kozmik-altı öznelerin kozmik öznenin nasıl türetildiğine dair bir açıklama gereklidir. Mathews bu soruna yanıt bulabilmek için kozmolojik panpsişizm dediği görüşünü detaylandırır. Buna göre evren dışsal (fiziksel) boyutunun yanı sıra içsel (öznel) bir boyutu da barındırmaktadır; bir bütün olarak fiziksel gerçeklik, sınırsız, bölünmez ve tözsel bir plenum oluşturur. Kendisi bu plenum hakkında şöyle yazmaktadır:

"Evren, sürekli olarak akıntılar ve dalgalar tarafından yönlendirilen, bazıları bağımsız ya da kalıcı varlıklar görüntüsü verecek kadar uzun süre yapılarını koruyan girdaplara dönüşmek üzere birbirine karışan engin bir okyanusla karşılaştırılabilir" (Mathews, 2011: 146).

Buna göre bu geometrodinamik plenum, toplamsal bir şekilde değil bütüncül bir şekilde yapılandırılmıştır. Wager'in (2020) belirttiği gibi bu görüş, her ne kadar Mathews'in kendisi bununla ilgili bir yorumda bulunmasa da, öncelik monizminin yapısını çok güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Çünkü tıpkı öncelik monizminde olduğu gibi bu görüş de kozmosun parçaların birleşmesiyle oluşmadığını, aksine parçaların bir bütün olarak kozmosun türevleri olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Mathews'in nesnelere bir bütün olarak evrenden türediğini nasıl öne sürdüğü açıktır. Fakat asıl açıklama getirilmesi gereken şey yukarıda da

belirttiğimiz gibi, kozmik-altı öznelerin kozmik özneden nasıl türedikleridir. Mathews'in "benlikler" olarak adlandırdığı kozmik-altı özneler kendisinin ifadesiyle, "sistem teorisi terimleriyle, çok özel bir amacı olan, yani kendi kendini idame ettiren ve sürdüren sistemler" olarak tanımlanır (2011: 146). Bu gibi kendini gerçekleştiren sistemlere Spinoza'nın tabiriyle *conatus* olarak tanımlanabilecek bir dürtü atfedilebilir. O halde Mathews'e göre benlikler, bölünmemiş bir bütün bağlamında var olsalar da "gerçek ama göreceli bir bireyselliğe" sahiptirler (2011: 146). Diğer yandan "kayalar, kil parçaları ve kum taneleri" gibi benlik olmayan nesnelere ise kendi başlarına gerçek şeyler olarak değil, yalnızca "matrisin ya da plenumun düğümlenmiş parçaları" olarak var olurlar (Mathews, 2011: 147). Bu bize evreni dışsal boyutuyla ele aldığımızda benlik niteliği olan ve benlik niteliği olmayan nesnelere arasında nasıl bir ayrım yapacağımızı gösterir. Evreni diğer (içsel, öznel) boyutuyla ele aldığımızda ise bireysel öznelerin kozmik özneden nasıl ayrıştırılabileceği gibi ciddi bir soruyla yüzleşmek durumunda kalırız. Buna göre evren, onu öznel yönüyle ele aldığımızda, "içeriden bir öznellik alanı, büyük, içsel olarak farklılaşmamış bir dürtü alanı, içsel faaliyet, hissedilen genişlemeler, şişmeler, azalmalar, daralmalar, dalgalanmalar, dürtüler ve benzerleri olarak deneyimlenen bir uzantı, bir alandır" (Mathews, 2011: 147). Bu da eşzamanlı özneler sorununa ya da diğer bir ifadeyle eşzamanlı perspektifler sorununa yol açmaktadır. Buna göre makro perspektifler göreceli bağımsızlıklarını korumak kaydıyla kozmik perspektifin içine nasıl yerleştirilebilir? Ya da başka bir deyişle, makro perspektifler kendi bakış açılarını kaybetmeden kozmik perspektif içerisinde nasıl var olabilirler? Mathews'in kendisi sorunu şu şekilde dile getirmektedir:

"Eğer küresel öznellik alanı içeriden, Özne olarak Bir'in bakış açısından bu şekilde tasavvur edilebiliyorsa, bu durumda daha büyük Özne'nin içine gömülü sonlu benliklerin içeriden nasıl tasavvur edilebileceği sorusu dikkate alınmayı beklemektedir. Görece farklı öznellikler, geometrodinamik matris içinde kendini gerçekleştiren sistemler olarak dışarıdan tanımladığımız farklılaşmalara ait öznellikler, daha büyük bir bilinç alanı içinde nasıl oluşabilir? Bu tür özneler deneyimsel olarak daha büyük alanın içine çekilmemeyi nasıl başarırlar ve parçası oldukları ama aynı zamanda kendilerini farklılaştırdıkları daha büyük Özne onları nasıl deneyimler?" (2011: 148).

Mathews, psikanalitik bir analogjiyle bu soruna bir çözüm sağlayabileceğini düşünür. Nasıl ki insan zihninin hem bilinçli hem de bilinçli olmayan yönleri varsa, kozmik zihnin de bilinçli ve bilinçsiz yönleri bulunmaktadır. Mathews burada Jung'un *otonom kompleksler* kavramına başvurmuştur. Buna göre otonom kompleksler, gerçekte kişinin bir parçası olsalar da bu gerçeğin farkında olmayan ve bir dereceye kadar kendi başlarına "bölünmüş" bir yaşam sürmek için kendi kendilerini organize eden parçalardır. Mathews'e göre böyle bir model, bireysel öznelerin kozmik özne içinde nasıl sorunsuzca var olduğunu anlamının iyi bir yolunu sunmaktadır:

"Tıpkı ruhunda özerk bir kompleks barındıran bir kişinin kompleksin kendisine hissettirdiklerinin bilinçli olarak farkında olmaması, ancak yine de komplekse yer açacak şekilde psikik olarak organize olması ve belki de kompleksin bilincinde bıraktığı "boşluklardan" rahatsız olması gibi, Özne olarak Bir de, bu tür sonlu benliklerin kendilerine hissettirdiklerini gerçekten deneyimlemese de, kendi daha geniş özneliği alanında sonlu öznellik merkezlerinin etkilerini hissedebilir" (2011: 149).

Buna göre Mathews'in ortaya attığı özerk kompleks modeli, Wager'in (2020) deyiimiyle bireysel öznelerin kozmik özne içerisinde görünmez olarak var olmalarını ve bu sayede deneyimsel olarak onun içine çekilmekten kaçınmalarını sağlar.

Genel olarak bakıldığında Mathews'in öne sürdüğü şeyin oldukça spekülative bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Eğer sağlam bir kozmopsizist argüman ortaya konulacaksa, tüm türevsel varlıkları temel varlıklar sayesinde anlaşılır bir şekilde açıklayabilmemiz gerekir. Fakat Wager'in (2020: 163) belirttiği gibi, Mathews'in kozmolojik panpsizizmini dikkate aldığımızda türevsel öznelerin kozmik özne sayesinde anlaşılır bir şekilde açıklanabileceği açık değildir. Dolayısıyla bu teori mevcut haliyle önemli bir güçlük karşılı karşıya gibi durmaktadır.

4.10. ALTERNATİF BİR KOZMOPSİŞİZM MODELİ

"Kozmos içimizdedir. Hepimiz yıldızların özlerinden oluşuyoruz. Bizler evrenin kendini tanımasının bir yoluyuz" (Carl Sagan, 1980).

Yukarıda genel olarak kozmopsişizmin panpsişizme neden iyi bir alternatif olabileceğini, panpsişizmin karşılaştığı bazı önemli sorunların nasıl üstesinden geldiğini tartıştık. Daha sonra sırasıyla Wager (2020), Shani (2015), Goff (2017, 2020) ve Mathews'in (2011, 2020) kozmopsişist öğretilerini ve kısaca kozmopsişizmin karşılaştığı problemlere karşı sundukları çözüm önerilerini ele aldık. Bu dört farklı yaklaşımın genel çerçeve itibariyle birbirlerine oldukça benzediğini gördük. Buna göre her birinin ortak iddiası, bizim de kabul ettiğimiz üzere, kozmik bilincin ontolojik olarak diğer tüm bilinçleri öncelediği ve bu bilinçlerin ancak kozmik bilincin türevi olarak var olabilecekleri şeklindedir. Dolayısıyla bu iddiayı kozmopsişizmin temeli ve ortak noktası olarak kabul etmemizde bir sakınca görünmemektedir. Ancak detaya inildiğinde bizim pozisyonumuzun en çok Shani'nin kozmopsişizmine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bizim Shani'den ve diğer üç kozmopsişist yaklaşımdan ayrıldığımız önemli bir nokta bulunmaktadır, bu da kozmosun bir deneyim öznesi olduğu iddiasını reddetmemizdir. Ele aldığımız üzere kozmopsişizmle ilgili genel kabul, kozmosun kendisinin bir deneyim öznesi olduğunu söylemektedir.¹¹ Bir deneyim öznesi olmanın doğasında da bir perspektife sahip olmak olduğunu düşünürsek, bu durumda kozmosun da bir perspektifi olması gerekir. Ancak bize göre özne türetme probleminin ve dolayısıyla eş zamanlı öznel sorununun temelinde bu kabul yatmaktadır. Kozmik bilinci bir özne şeklinde düşündüğümüz sürece, eş zamanlı öznel sorunundan kaçınmak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bizim önerimiz, kozmik bilinci bir deneyim öznesi şeklinde düşünmekten vazgeçmemiz gerektiği şeklinde olacaktır. Eğer bunu yaparsak, kozmik bilincin perspektifsel olduğu iddiası da otomatikman ortadan kalkmış olur.

¹¹ Bu konuda tek istisna, Nagasawa ve Wager'in öncelik kozmopsişizmi olabilir. Nagasawa ve Wager, kozmosun bir deneyim öznesi olup olmadığı konusunda tarafsız kaldıklarını belirtir, ancak yaygın inanış kozmosa öznellik atfettiğinden onlar da görüşlerini bu iddianın üzerine şekillendirmiştir.

Bu da bizi özne türetme problemiyle ve onun en zorlu yönü olan eşzamanlı özneler sorunuyla yüzleşmek zorunda olmaktan kurtarır.

Tabii ki böyle bir pozisyon almanın da kendi içerisinde yarattığı bazı sorunlar olacaktır. Örneğin ilk olarak öznellikten ve dolayısıyla perspektifsellikten yoksun bir zeminden perspektifsel olanın (kozmetik-altı öznelerin) nasıl türediğine dair bir soru karşımıza çıkmaktadır. Daha doğrusu böyle bir şey mümkün müdür? Bize göre bu sorunun ortaya çıkmasının temeli, bilincin doğası gereği perspektifsel olması gerektiği şeklindeki tartışmalı bir ön kabule dayanmaktadır. Böyle bir kabule sahip olmamızın sebebi ise dünyayı ancak sınırlı bir bakış açısıyla algılıyor olmamızdır. Her birimiz zaman ve mekân tarafından sınırlandırılmış varlıklar olarak bilinçli durumları yalnızca kendi bakış açımızdan deneyimleyebiliyoruz. Bu nedenle de bilinç söz konusu olunca perspektifin de zorunlu olması gerektiği şeklinde bir yargıda bulunuyoruz. Ancak bize göre bilincin perspektifsel olma zorunluluğu, ancak sınırlı varlıklar söz konusuysa doğru olarak nitelendirilebilir. Çünkü mantık çerçevesinde düşünüldüğünde yalnızca sınırlı bir şeyin perspektifi olabilir. Kozmik bilinç ise zaman ve mekân tarafından koşullandırılmamış olduğu için bu kapsamın dışına çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konuda yapılan hata, kozmik bilinci de sınırlı bir varlık olan kendimiz gibi düşünmek ve ona bir perspektif atfetmektir. Ancak kozmik bilincin bir sınırı yoktur, o tüm evrene içsel olan bir özelliktir. Albahari'nin (2019: 19) deyişiyle kozmik bilinci "özne/nesne ayrımının ötesinde, mekân, zaman ve niteliksel sınırlamaların ötesinde ve tüm varoluşun kendiliğinden var olan zemini" şeklinde düşünmek gerekir. Dolayısıyla böyle bir şeyin perspektifinin olması söz konusu olamaz. Elbette bu tarz bir şeyi imgelemek oldukça zordur, ancak Albahari'nin 'bilişsel yoksunluk tankı' adını verdiği düşünce deneyi bize bu konuda yardımcı olabilir:

"Şimdi benim 'Bilişsel Yoksunluk Tankı' olarak adlandıracağım yere girdiğinizi hayal edin. Her bir bilinçli algısal girdi – görme, ses, propriyosepsiyon vb. teker teker söner. Sonra, tüm dikkatli ya da dikkatsiz bilinçli girdi de gider ve sonunda geriye hiçbir algı, düşünce, anı, hayal, ya da duygu kalmaz...Bizi uzamsal-zamansal, psiko-fiziksel bir perspektife yönlendiren tüm nesnelere ortadan kalktığı noktadan yola çıkarsak, koma benzeri bir boşlukta değil, saf ve

yapılandırılmamış bilinçli farkındalıkla baş başa kaldığımız düşünülebilir" (2020: 125).

Albahari'nin bu düşünce deneyini ortaya koymasındaki amaç, bilinçli algısal girdilerden bağımsız olarak saf bir farkındalığın düşünülebileceğini göstermektir. Ancak bu tarz bir düşüncenin asıl kaynağının Hint felsefesindeki 'Advaita Vedanta' öğretisi olduğu görülmektedir:

"Advaita Vedanta'ya göre varlık (sat) bilinç (cit) ile özdeşdir. Bu, sonuncusunun zamanın bir noktasında kozmosun gelişimi sırasında bir şekilde ortaya çıkan iç dünyevi bir varlık veya özellik olmadığı anlamına gelir; daha ziyade, dünyayı oluşturan tüm fenomenlerin içinde meydana geldiği varoluşun/tezahürün boyutu olarak anlaşılır. "Bizim" bilincimiz – sonlu deneyimleyen varlıkların bilinci – bundan ayrı değildir: Bir bireyin zihnini oluşturan belirli zihinsel içeriklerin onda tezahür ettiği ölçüde, bu her şeyi kapsayan varlık boyutunun kendisinden başka bir şey değildir" (Fasching, 2023: 23).

Bu bağlamda ortaya koyduğumuz kozmopsişizm modelinin iddiası olan kozmosun bir deneyim öznesi olmadığı yönündeki görüşün kabaca bu Hint öğretilerinden esinlendiğini söyleyebiliriz. Ancak burada belirtmemiz gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: her ne kadar sunduğumuz kozmopsişizm modelinin çıkış noktası Advaita Vedanta öğretisi olsa da, bu öğretinin vardığı noktayla bizim vardığımız nokta birbirinden tümüyle farklıdır. Buna göre Advaita öğretisi nesnel bir idealizmle sonuçlanırken¹², savduğumuz kozmopsişizm modeli böyle bir iddia ortaya koymaz. Advaita Vedanta geleneğinde temel görüş, "ikili olmayan evrensel/saf bilincin gerçek olduğu, ancak öznelere gerçek dışı olduğudur" (Vaidya, 2020: 407). Başka bir ifadeyle, bu görüşe göre zihinden bağımsız nesnelere yoktur. Ayrıca bu geleneğin tümü için geçerli olmasa da genel olarak Advaita Vedanta düşüncesinin ortaya koyduğumuz kozmopsişizm modelinden farklı olarak ilahi bir yönü olduğu yorumunda da bulunabiliriz. Örneğin Hinduizm ve Vedanta'yı Batı'ya tanıtanların başında

¹² Bu görüşün iki farklı çağdaş versiyonu Kastrup (2018) tarafından ve Albahari (2019, 2020) tarafından "Daimi İdealizm" (*Perennial Idealism*) ismiyle savunulmuştur.

gelen Hintli keşiş Swami Vivekananda'nın (1863-1902) bilinç hakkındaki şu görüşleri bize bu konuda bazı ipuçları vermektedir:

"Şimdi görüyoruz ki madde, düşünce, güç, zekâ ve benzeri gibi kozmik enerjinin tüm çeşitli biçimleri basitçe bu kozmik zekanın ya da bundan böyle adlandıracağımız gibi Yüce Tanrı'nın tezahürleridir. Gördüğünüz, hissettiğiniz ya da duyduğunuz her şey, tüm evren, O'nun yaratımıdır ya da biraz daha doğru olmak gerekirse, O'nun projeksiyonudur; ya da daha doğru olmak gerekirse, Tanrı'nın kendisidir. Güneş ve yıldızlar gibi parlayan O'dur, O toprak anadır... O söylenen sözdür, O konuşan adamdır. Burada bulunan dinleyiciler O'dur... Hepsi O'dur." (Vivekananda'dan Aktaran: Maharaj, 2020: 273).

Görüldüğü üzere Vivekananda'nın bilinç görüşü ilahi bir kozmik bilinci işaret eder ve onun panenteist kozmopsişizm anlayışına göre bu ilahi kozmik bilinç, bizim gibi makro öznelerin bilinçli deneyimlerini tıpkı klasik kozmopsişizmde olduğu gibi temellendirmektedir. Buna göre ilahi kozmik bilincin tezahürleri olarak sıradan bilinçli deneyimler, ilahi kozmik bilinçle özdeş olmamakla birlikte onun üzerinde bir niteliğe sahip değillerdir (Maharaj, 2020: 284).

Diğer yandan bizim ortaya koyduğumuz kozmopsişizm anlayışında ise maddi yapılar tümüyle gerçek olup, kozmosun açığa çıkmış olan yönünü oluştururlar. Dolayısıyla bu anlayışta maddenin varlığı zihnin varlığından bağımsızdır. Bu bağlamda kozmik bilinç ise tanrısal bir rolü olan, aktif bir failden ziyade, tamamen pasif bir bilinç okyanusu olup kozmosun gizlenmiş yönü olarak vardır. Bu önemli noktayı belirttikten sonra, oluşturduğumuz modeli daha iyi anlamak için Advaita düşüncesini biraz daha detaylandıralım. Bakıldığında Advaita'nın, varlık ya da mutlakla (*brahman*) en içteki benliğimiz (*atman*) arasında yakın bir bağlantı kurduğunu görürüz. Buna göre *brahman*'ı, kendi içimizde, kendi varlığımızın özünde buluruz. Dolayısıyla kendi içimizde varlığın dolaysız bir deneyimine, içeriden bir varlık deneyimine sahibizdir ve Advaita'nın varlığın özünü anlamak için ipucu olarak aldığı şey, varlığın içeriden bu dolaysız açığa çıkışıdır (Fasching, 2023: 28). Başka bir deyişle, varlık kendisini dolaysız bir şekilde ifşa eder ve bu dolaysız ifşa benim öznel varlığımdır. Bu nedenle, varlığın en asli olarak benlik biçiminde

deneyimlendiğini söylediğimizde, bu öznel olarak kendimin mevcudiyetini deneyimlediğim anlamına gelmez. Daha ziyade, varlığın dolaysız ifşası benliktir. Fasching'in deyimiyile, ""Orada" varlık ve "burada" Ben yoktur, birincisine "bakarak", sadece varlığın dolaysız kendini ifşa edişi vardır ve bu benim içsel olarak olduğum şeydir...Öznelliğin içselliği, varlığın kendisinin içselliğinden başka bir şey değildir: içinden-deneyimlenen-olarak-varlık" (2023: 28-29). Özetlemek gerekirse, bilinç olarak ben (fenomenal deneyim), varlığın kendi kendini ifşa etmesinden başka bir şey değildir. Çünkü 'ben', aslına bakılırsa varlığın kendisinin fenomenallığından ibarettir.

Şimdi bu görüşü kendi kozmopsişizm modelimize uygulayacak olursak, kozmik bilincin milyarlarca yıl boyunca kendisini fark ettirmeden karanlıkta beklediğini varsayabiliriz; sonra bir noktada, evrimsel süreç sonucunda Fasching'in (2023: 32) deyimiyile "içinde olup bitenleri kaydetme yeteneğine sahip organizmalar" gelişmiştir, işte bu andan itibaren kozmik bilinç kendisini ifşa etmeye başlar. Bu aşamada bilinçli olmayan pek çok varlığın olduğu ve bu varlıkları nerede konumlandıracağımız sorusu sorulabilir. Bu soruya Shani'nin yapmış olduğu esonektik&ekzonektik ayrımına benzer bir şekilde yanıt vermek mümkündür. Buna göre evrimsel süreç, kimi maddi yapıları bilinci ortaya çıkaracak şekilde bir araya getirmişken, kimilerini getirmemiştir. Dolayısıyla bu tamamen evrimin işleyişiyle alakalı bir durumdur. Örneğin bir kayanın bilinçsiz olmasının sebebi, her ne kadar gizli olarak bilinçli olma potansiyeli taşısa da onu oluşturan maddi yapıların bilinci açığa çıkaracak ölçüde karmaşık bir yapıya bürünememiş olmasıdır. Nasıl ki, doğada potansiyel olarak var olan ateş ancak belirli şartlar oluştuğunda görünür hale geliyorsa, aynı şekilde bilincin kendisini ifşa etmesi de ancak bu ifşa için asgari şartları taşıyan varlıklarla mümkün hale gelir. Dolayısıyla bir kayanın bilinçsiz olup, bir hayvanın bilinçli olmasının tek nedeni, evrimsel sürecin bu şekilde işlemesidir. Bu nedenle bunun altında başka bir sebep aramaya gerek yoktur. Zaman içerisinde asgari şartları oluşturan her maddi yapı, bilinçli bir niteliğe bürünebilir. Bu bağlamda bilincin zor problemine Advaitik bir yanıt verecek olursak, bilincin bilinçli olmayan maddeden ortaya çıkmadığını, aksine en başından beri zaten orada olduğunu söyleyebiliriz. Hint düşünür Nisargadatta Maharaj'ın (1994: 32-33) bilinçle ilgili şu sözleri böyle bir şeyi anlamlandırabilmek adına yararlı olabilir:

"Bilinç doğmamış ve ölmemiş olduğu içindir ki milyonlarca form yaratılır ve yok edilir; bu sürekli bir süreçtir... Lütfen şunu anlayın...siz biçimsiz, zamansız doğmamış. Bir varlık olarak bedenle özdeşleşmeniz nedeniyle, evrensel bilinç olan bilinciniz ölmekte olduğunu düşünür. Kimse ölmüyor, çünkü kimse doğmadı... Sadece bilincin içinde olduğu kendini göstermesi sınırlıdır, yaratılır ve yok edilir. Toplam potansiyel bilinç kalır. O sınırsızdır" (Maharaj'dan Aktaran: Albahari, 2020: 119).

Buradan yola çıkarak söyleyebiliriz ki maddi yapı bilincin ortaya çıkmasının sebebi değildir, o sadece doğada potansiyel olarak zaten var olan bilinci görünür kılmak için gerekli şartları sağlar. Bunu tıpkı normalde görülmeyen şeylerin mor ışık sayesinde görülmesine benzetebiliriz. Başka bir deyişle, mikro ya da makro öznel kozmik bilincin ifşasını sağlayan mor ışık görevi görürler. Kısaca, madde bilincin taşıyıcısıdır.

Öte yandan, günümüz nörobilimcilerinin genel kanısı, Searle'ün de iddia ettiği gibi biyolojik bir olgu olarak beynin bilincin ortaya çıkmasının sebebi olduğu şeklindedir. Bu açıdan bakıldığında, insanların, primatların, kuşların ve diğer gelişmiş canlıların sahip olduğu bilincin beyinle ve beynin nöronlardan oluşan yapısıyla doğrudan ilişkili olduğu şeklinde yaygın bir inanış bulunmaktadır. Ancak bu yaygın inanışın aksine, doğadaki canlılarda bulunan bilinçli yapının kafatası sınırlarını aşabileceğini gösteren çeşitli örnekler bulunmaktadır. Keppler ve Shani'nin aktardığı üzere:

"Ahtapotlar ve diğer kafadan bacaklılar gibi son derece zeki bazı canlıların kollarında, sofistike algılama biçimlerini destekleyen ve ahtapotun beyninden önemli ölçüde özerk olarak hareket eden büyük nöral gangliyonlar bulunmaktadır. Daha da radikal olarak, beyni olmayan organizmalarda karmaşık davranışların varlığına dair kanıtlar giderek artmaktadır. Basit ökaryotlarda, prokaryotlarda ve bitkilerde ilgi çekici derecede geniş bir bilişsel yetenekler dizisi giderek daha fazla ortaya çıkmaktadır. Algı ve davranışsal esnekliğin çeşitli biçimleri, bilgi işleme, öngörü, hafıza, öğrenme, değerlilik, problem çözme, iletişim ve iş birliği, balçık küflerinden bakterilere ve bitkilere kadar çeşitli beyinsiz organizmalara atfedilmektedir" (2020: 2).

Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, bilincin çok farklı maddi yapılarda ortaya çıkabileceği yönündedir. Nasıl ki çakmak ateşin var olma sebebi değilse, beyin de bilincin var olma sebebi

olmayabilir. Netice itibariyle bu tür örnekler, bilincin beynin nöronal yapısıyla eşdeğer olduğu yönündeki ortodoks görüş üzerinde bir şüphe uyandırmakla birlikte, ortaya koyduğumuz kozmopsizizm modelini destekleyici niteliktedir.

Devam edecek olursak, ortaya koyduğumuz senaryoda evrenin bir açığa çıkan (madde), bir de gizlenen (bilinç) doğası vardır. Ancak burada töz düalizminden farklı olarak madde ve bilinç iki farklı ontolojik gerçekliği değil, tıpkı madeni bir paranın iki ayrı yüzü olması gibi tek bir gerçekliğin iki farklı yönünü temsil etmektedir. Maddenin edimsel olarak var olabilmesi için bilince ihtiyacı yoktur ancak bilincin kendisini ifşa edebilmesi ancak sınırlı maddi varlıklarla mümkün olur. Diğer bir deyişle, onları algılayan bilinçli bir özne olmasa da dağlar, kayalar vs. oradadır, ancak evrenin maddesel yönü olmaksızın bilincin açığa çıkması mümkün değildir. Farklı bir şekilde ifade edersek, kozmos perspektifselliği potansiyel olarak içerisinde barındırır. Bu potansiyelin ortaya çıkması ise ancak mikro ve bizim gibi makro öznelere sayesinde gerçekleşir. Bunu bir metaforla anlatmak gerekirse, elektrik enerjisini düşünebiliriz. Bakıldığında elektrik, bir enerji formu olarak doğada potansiyel olarak mevcuttur. Ancak bu potansiyeli ortaya çıkarmak, enerjiyi görünür kılmak ve ondan yararlanmak için elektrik santrali gibi çeşitli yapılara ihtiyaç vardır. Örneğin elektrik enerjisiyle çalışan bir aydınlatma sistemi için elektrik tesisatı, ampul gibi temel araçlar gereklidir. Eğer bu malzemeler doğru bir şekilde bir araya getirilirse, ortaya elektrik enerjisiyle çalışan bir ampul çıkar. Buradan yola çıkarak söyleyebiliriz ki, kozmik bilinç de içerisinde potansiyel olarak perspektifselliği barındırır; ancak bunu ortaya çıkarmak için bizim gibi makro öznelere, ya da daha basit olarak mikro öznelere ihtiyaç duyar. Bunu bir projeksiyon aletinin halihazırda potansiyel olarak var olan bir görüntüyü duvara yansıtmasına benzetebiliriz. Burada projeksiyon aleti makro özneye, yansıttığı görüntü ise kozmik bilincin sınırlı bir perspektifsellikten ifşa olmasına karşılık gelmektedir. Yine elektrik örneğine geri dönecek olursak, nasıl ki bir elektrik sistemi karmaşıklaştığı ve büyüdüğü ölçüyle doğru orantılı olarak elektrik enerjisi açığa çıkartırsa, kozmik-altı özne de ne kadar karmaşık bir yapıya sahipse, o kadar karmaşık bir bilinç düzeyine sahip olabilir. Dolayısıyla bir karıncanın sahip olduğu fenomenal deneyimle bir insanın sahip olduğu fenomenal deneyim arasında oldukça büyük bir seviye farkı vardır. Bunu Platoncu bir şekilde ifade edecek olursak, her

bir bireysel varlık, kendi karmaşıklığı ölçüsünde kozmik bilinçten kendisine pay alır, ancak bu kozmik bilinçten bir şey eksiltmez. Plotinos'un *Enneadlar*'da (III. 8. 10.) belirttiği gibi, "Kendi dışında kaynağı olmayan bir kaynak düşünün; kendini tüm nehirlere verir, ancak onların aldıklarıyla asla tükenmez" (2018: 366). Buradan yola çıkarsak, oluşturduğumuz kozmopsişist senaryodaki kozmik bilinci de bu kaynak gibi düşünebiliriz. Başka bir deyişle, evren var olduğu sürece bu sınırsız kaynak da potansiyel olarak varlığını devam ettirecektir.

Kozmik bilinci böylesi sonsuz bir bilinç okyanusu şeklinde ele aldığımızda, doğal olarak bir düzeydeki perspektifin başka bir düzeydeki perspektifin bir parçası olduğu eşzamanlı özne senaryolarında ortaya çıkan tutarsız perspektif kümeleriyle karşı karşıya kalmayız. Çünkü bu anlayışta kozmik bilinç bir deneyim öznesi değildir, dolayısıyla bir perspektifi de yoktur. Bununla birlikte, sınırsız sayıda perspektife (mikro ve makro perspektif) kaynaklık edebilir. Albahari'nin Maharaj'dan (1985: 86) alıntılacağı gibi söyleyecek olursak, "Tezahürün zamana ve mekâna ihtiyacı vardır, ancak (kişiselleştirilmiş) bilincin kaynağı tezahür gerçekleşmeden önce oradaydı" (2020: 119). Sonuç olarak, kozmosun deneyim öznesi olmadığı bir senaryoda eş zamanlı oluşan kozmik-altı perspektifler (özneler) birbirlerini kapsamak zorunda olmayacakları için bu sorundan kurtulmuş oluruz. Mathews'in örneğini hatırlayacak olursak, her bir kozmik-altı özne, bu bilinç okyanusunda bir süreliğine bir girdap oluşturur ve ardından misyonunu tamamlayarak yerini başka girdaplara bırakır. Bu açıdan bakıldığında nasıl ki okyanus olmadan girdap oluşması mümkün değilse, kozmik bilinç olmadan da bireysel bilinçlerin ortaya çıkması mümkün değildir.

Özetlemek gerekirse ele aldığımız kozmopsişizm denemesi, kurucu kozmopsişizmin temel unsuru olan, kozmik bilincin ontolojik olarak bireysel bilinçleri öncelediği ve tüm uzamsal-zamansal olarak sınırlandırılmış bilinç merkezlerinin nihai zemini olduğu iddiasını kabul etmektedir. Ancak bizim burada yenilik olarak sunduğumuz şey, kozmik bilincin bir deneyim öznesi olduğu, dolayısıyla kozmik bir perspektife sahip olduğu kabulünden vazgeçmek olmuştur. Bu vazgeçişteki temel motivasyonumuz, daha önce de belirttiğimiz gibi hem kurucu panpsişizm hem de kurucu kozmopsişizm için ciddi bir sorun olan eşzamanlı perspektifler sorunundan kaçınmaktır. Nihai olarak vardığımız sonuç, kozmopsişizmin

panpsişizme kıyasla sorun çözmeye daha başarılı olduğu, bu nedenle alternatif bir bilinç teorisi olarak ciddiye alınması gerektiği şeklindedir.

4.11. KOZMOPŞİŞİZME YÖNELİK DİĞER OLASI İTİRAZLAR

Kozmopsişizm için en zorlu sorunun özne türetme problemi ve bu problemin bir yönü olan eşzamanlı özneler sorunu olduğunu gördük ve sunduğumuz kozmopsişist modelde bunun bir sorun olmayacağını göstermeye çalıştık. Bununla birlikte, kozmopsişizme karşı gelebilecek itirazların bunlarla sınırlı olmayacağı açıktır. Şimdi, oluşturduğumuz modele karşı olası diğer itirazlara ve bunlara verebileceğimiz muhtemel yanıtlara bakalım.

Kozmopsişizme yöneltilebilecek olan itirazların başında bu teorinin sezgisel, mantıksız ve gülünç bir teori olduğu iddiası yer alır, çünkü kozmosa bilinç atfetmek ilk bakışta kulağa çalgınca gelebilir. Bakıldığında buna benzer bir itiraz, dağların, kayaların, masaların vs. bilince sahip olduğunu iddia ettiğini düşündükleri için panpsişizme de yöneltilmiştir. Ancak bu eleştiri daha çok kozmik bilinci bir deneyim öznesi şeklinde ele alan teoriler için geçerli olabilir. Bütünsel olarak kozmosun bir perspektife sahip olduğu iddiası, gerçekten de ciddiye alınması güç bir iddiadır; ancak ortaya koyduğumuz kozmopsişist anlayışın böyle bir kabule dayanmadığını açıkça belirttik. Dolayısıyla bu eleştirinin sunduğumuz modeli tehdit edici bir yanı bulunmamaktadır. Bizim söylediğimiz şey kısaca, bilincin kozmosun gizlenmiş bir yönü olduğu, ve bu gizli yönün maddi yapılar aracılığıyla açığa çıktığıdır. Bununla birlikte bilincin söz konusu olduğu yerde mantık aramanın çok doğru bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz, çünkü bilinç başlı başına gizemli bir olgudur. Ayrıca Wager'in (2020) aktardığı gibi, bir görüşün sezgisel olması, tek başına o görüşü reddetmek için yeterli değildir. Goff da (2017) bununla ilgili bazı bilimsel örnekler sunmaktadır:

"Maymunlarla ortak bir ataya sahip olduğumuz ya da yüksek hızlarda seyahat ederken zamanın daha yavaş aktığı veya bir parçacığın farklı konumlar arasında bir süperpozisyonda var olabileceği tezini düşünün; tüm bu tezler oldukça sezgiseldir, ancak bu bize onları yanlış düşünmek için çok az veya hiç neden vermez" (Aktaran: Wager, 2020: 298).

Kozmopsişizme yöneltilebilecek bir diğer olası eleştiri, Wager'i (2020: 44) takip edecek olursak, kozmosun bilinçli olduğuna dair bir işaretin olmadığını öne süren "işaret yok" problemidir. Wager bu eleştiriye yanıt olarak, kozmosun insan bedenlerinin aksine, sahip olduğu fenomenal veya profenomenal özelliklere uygun olarak davranacak şekilde yapılandırılmamış olmasını gösterir. Ancak bu eleştiri de kozmosu bir deneyim öznesi olarak kabul eden görüşler için geçerlidir. Ayrıca bir şeyin var olduğuna dair işaretlerin doğrudan işaretler olması gerekmez. Bununla ilgili olarak Wager'in (2020: 302) bir örneğini vermek gerekirse, Higgs bozonunun varlığı ilk olarak 1964 yılında parçacıkların neden kütleyle sahip olduklarını açıklamak amacıyla öne sürüldü, bunun doğrulanması ise ancak 2012 yılında gerçekleşti. Bu da gösteriyor ki, dolaylı kanıtlarla bir şeyin varlığını öne sürmek çok da tuhaf bir durum yaratmamaktadır. Bizim sunduğumuz modele göre de kozmosun bilinçli olduğuna dair pek çok dolaylı işaret (kozmetik-altı öznel) vardır. Bu bağlamda presokratik bir öğreti olan, "hiçten hiçbir şey çıkmaz" düsturunu baz alırsak, bilincin de kendiliğinden ortaya çıkmadığı sonucuna varırız. Bilinçli yapıların varlığı bu evrene içkin bir olgudur, dolayısıyla buradan kozmosun halihazırda bilinçli olduğu çıkarımı yapılabilir.

Wager'in (2020: 303) ortaya koyduğu bir diğer olası itiraz, kozmopsişizmin bilime yabancılaşmasına paralel olarak evrimi engellediği yönündedir. Bilindiği üzere evrim teorisi kabaca, canlılığın çok uzun zaman dilimleri boyunca evrimleşerek en ilkel yaşam formlarından daha karmaşık olanlara doğru ilerleyen bir süreç olduğunu öne sürer. Dolayısıyla buna paralel olarak bilinçlilik de, ilkel yaşam formlarından daha karmaşık olana doğru ilerledikçe karmaşıklaşır. Kozmopsişizmin kozmik bilinci en karmaşık ve en temel bilinç biçimi olarak ele aldığını varsayarsak, bu durum yaşamın ve bilincin evrim süreciyle ters düşmez mi? Kısacası bu itirazın özünde, kozmik bilincin ontolojik olarak kozmetik-altı bilinçleri öncelediği ve kozmetik-altı bilinçlerden daha karmaşık olması nedeniyle evrime ters düştüğü endişesi yatmaktadır. İtirazın bir diğer yönü de kozmopsişizmin yaşamın evrimi gibi aşağıdan yukarıya görünen süreçlerin aksine, yukarıdan aşağıya doğru bir dünya görüşü ortaya koymasıdır (Wager, 2020: 304). Wager'in bu itirazlara vereceği yanıtın bağımsız olarak bizim bu eleştirilere yanıtımız şu şekilde olacaktır: Bizim sunduğumuz kozmopsişizm modelinde evrime ters düşen bir durum söz konusu değildir, çünkü bu modelde evrimleşen

şey yalnızca maddi yapılardır. Buna göre maddi yapılar evrimsel süreçte karmaşıklaştıkça, kozmik bilinçten aldığı pay da o oranda artar. Bilinç halihazırda potansiyel olarak oradadır, dolayısıyla bu görüşte bilincin evrimi söz konusu değildir. Kısaca, evrim geçiren şey yalnızca bilinci kendi perspektifi ölçüsünde ifşa edecek olan fiziksel yapılardır. Sonuç olarak bu eleştiri de kozmik bilinci bir deneyim öznesi şeklinde ele alan kozmopsişist öğretiler için etkili olabilir, öte yandan savunduğumuz model ise evrimsel süreçle oldukça uyumlu bir yapıya sahiptir.

Elbette sunduğumuz modelin kusursuz olduğunu iddia etmiyoruz. Netice itibariyle, öne sürdüğümüz senaryo bilinçle ilgili teorik ve deneysel bir model oluşturmaktadır. Bu nedenle bizim göremediğimiz eksiklikler ve hataların olması muhtemeldir. Dolayısıyla buradaki temel misyonumuz, savunduğumuz teorinin en doğru ve en etkileyici model olduğunu öne sürmekten ziyade, bilinç problemine farklı bir açıdan yaklaşmak ve bizden sonra bu problemleri ele alacak olan kişilere bir nebze olsun esin kaynağı olabilmektir. Hayatın her alanında olduğu gibi düşün dünyasında da zihinsel devrim için radikal görüşlere ve farklı bakış açılarına ihtiyaç vardır.

SONUÇ

Evrenin belki de en gizemli olgusu olan bilinci ve bu olgunun ortaya çıkarmış olduğu *qualia* problemini açıklayabilme serüveninde nihayet son durağa varmış bulunuyoruz. Bilinç hakkında yapmış olduğumuz bu inceleme ve tartışmalar sonunda varmış olduğumuz ilk sonuç, problemin ne kadar zorlu olduğu gerçeğiyle bir kez daha yüzleşmek oldu. Bu doğrultuda ulaşılmış olduğumuz noktanın doğru adres olup olmadığını henüz bilmiyoruz, ancak bildiğimiz bir gerçek var ki zihin felsefesinde hüküm süren fizikalizm gün geçtikçe artan muhalif seslere maruz kalacak gibi görünmektedir. Bilinci evrenin yalnızca çok küçük bir noktasında evrimsel süreçle sonradan ortaya çıkan bir olgu olarak gören bu materyalist anlayış günümüzde halen en baskın görüş olabilir. Ancak diğer yandan bilincin ontolojik olarak esas olduğuna, hatta belki de gerçekliğin en temel ilkesi olabileceğine dair metafizik iddia gün geçtikçe daha çok ciddiye alınması gereken bir görüş olarak varlığını hissettirmektedir. Bizim vardığımız sonuca göre de evrene içkin olan bilincin, sonradan radikal bir şekilde ortaya çıkmış bir fenomen olması pek olası gözükmemektedir. Şimdi, bu yargıya varabilmek için geçtiğimiz aşamaları kısaca hatırlatmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmanın ilk bölümü, bilincin gizemli dünyasına dalmadan önce gerekli olan ön bilgiyi sağlamak amacıyla bilinç probleminin nasıl bir problem olduğuna ve neden zihin felsefesinde bu kadar önem arz ettiğine dair genel bir çerçeve sunmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Chalmers'ın ifade ettiği şekliyle bilincin görece kolay problemlerini ve ardından bizim temel meselemiz olan bilincin zor problemini ele aldık. Ardından Levine'in izah gediği olarak adlandırdığı temel sorundan yola çıkarak zor problemin neden bu kadar zorlu olduğunu göstermeye çalıştık ve nihayetinde bilinci bu kadar gizemli kılan şeyin, beynimizi oluşturan biyolojik, fiziksel ve nöral özelliklerden tamamen ayrılması ve öznel bir nitelik sergilemesi olduğunu gördük. Daha sonra çalışmamızın merkezinde yer alan *qualia* kavramına ve bu kavramın etimolojisine değinerek felsefi literatürde hangi anlamlarda kullanıldığına göz attık. Son olarak özünde bilincin zor problemiyle eşdeğer olan *qualia*

problemini açıkladık ve tartışmamıza tarihsel bir çerçeve sunmak amacıyla zihin felsefesi tarihindeki üç büyük yaklaşım olan düalizm, materyalizm ve idealizm akımlarını ele aldık.

İkinci bölümde ise, bilinci daha çok bilimsel yöntemlerle açıklamaya çalışan davranışçılık, özdeşlik kuramı, eleyici materyalizm, işlevselcilik, çoklu taslaklar kuramı gibi fizikalist bilinç teorilerini tartıştık. Bilinç konusunda ortodoks yaklaşımı oluşturan bu teorilerin ortak iddiasının, bilincin materyalist bir açıklamasının mümkün olduğu ya da en azından gelecekte mümkün olacağı yönünde olduğunu gördük. Ancak bölümün sonunda bilinci tamamen beyne ve beynin fiziksel işleyişine indirgemenin tatmin edici bir sonuç ortaya koyamadığı gerçeğiyle yüzleştik. Çünkü, doğası gereği öznel olan bilinci bilimin nesnel bakış açısıyla açıklamaya çalışmanın mantıksal açıdan da pek mümkün gözükmemekle birlikte bizi bir adım öteye taşıyamayacağını gördük. Çünkü gelecekte beynin nasıl işlediği tümüyle ortaya konulsa bile, fenomenal deneyimler kişiye özgü kalmaya devam edecektir. Dolayısıyla ya Nagel'in ifade ettiği gibi bilinçle ilgili yeni bir bilim anlayışı oluşturacağız, ya da uzun yıllar bilinçli durumlar gizemini korumaya devam edecektir. Üçüncü bir seçenek ise Dennett'in yaptığı gibi kolaya kaçıp, bilinçli fenomenleri yok saymak olacaktır. Ancak evrende varlığına doğrudan erişimimizin olduğu tek şey olan bilinci ve bilinçli durumları reddetmek, hiçbir felsefeciyi tatmin etmeyeceği gibi insanoğlunun sahip olduğu en güçlü dürtülerden biri olan merak duygusuna aykırı bir yaklaşım olacaktır.

Üçüncü bölüm ise, az önce söylediklerimize paralel olarak bilincin gizeminin neden fizikalist yaklaşımlarla çözülemeyeceğini gösteren meşhur örneklerle ve düşünce deneyleriyle doludur. Bu bağlamda öncelikle, bilinci tamamen biyolojik bir olgu olarak nitelendirmesine rağmen bilincin indirgemeci bir açıklamasının mümkün olmadığını belirten Searle'ün biyolojik natüralizmini ele aldık. Buna göre Searle, bilinci hem niteliksel, öznel, zihinsel bir fenomen hem de fiziksel dünyanın bir parçası olarak kabul etmekte ve hem materyalizmin hem de düalizmin bu ince ayrıntıyı kaçırdığını belirtmektedir. Bu bölümde tartıştığımız anti-indirgemeci bilinç yaklaşımlarından ikincisi ise, bilincin özellikle öznel yönüne vurgu yapan Nagel ve onun meşhur yarasa örneği olmuştur. Bilinç konusundaki materyalist ve neo-Darwinci yaklaşımları eleştiren Nagel'a göre fiziksel olmayan bilinci fiziksel kuramlarla

açıklamak mümkün değildir. Eğer evrenin bir parçası olan bilinci açıklarken aklımızda soru işareti kalmayacak şekilde bir indirgeme yapılamıyorsa, ki yapılamadığı açıktır, bu durumda bilincin varlığını reddetmek de mümkün olmadığından ortaya iki sonuç çıkmaktadır. Ya neo-Darwinci bilim anlayışımız hatalıdır ya da evren yalnızca fiziksel yapılardan oluşmamaktadır. Buradan hareketle Nagel, bilincin fiziksel yapının sonradan ortaya çıkmış olan bir yan ürünü olmadığı sonucuna vararak bilincin evrenin temel bir parçası olduğu şeklindeki esas tezini öne sürmektedir. Bu görüşün ardından tartıştığımız üçüncü indirgeme karşıtı yaklaşım ise Jackson'la özdeşleşen bilgi argümanı ve onun meşhur düşünce deneyi olmuştur. Buna göre Jackson, bilinçli bir deneyim olan görmeye ilgili tüm fiziksel bilgiye sahip olsak bile, örneğin ilk defa kırmızı gördüğümüzde yeni bir şey öğrenmiş olacağımızı belirtir. Bu da bize kırmızı görme deneyimiyle ilgili tüm bilgilerin fiziksel olmadığını gösterir. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç bilincin fizikalist bir açıklamasının mümkün olmadığı şeklindedir. Bölümün son argümanı ise, Chalmers'ın felsefi zombilerle ilgili bir düşünce deneyini içeren düşünülebilirlik argümanıdır. Buna göre fiziksel açıdan benimle birebir aynı olan ancak bilinci olmayan zombi ikizimi düşünmek mümkündür. Eğer böyle bir zombi düşünülebiliyorsa fizikalizm yanlıştır, çünkü buna göre fiziksel yapı zorunlu olarak bilinci gerektirmemektedir.

Dördüncü ve son bölüm ise genel olarak fizikalist bilinç teorilerine alternatif bir yaklaşım içeren panpsişist görüşlerden oluşmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle, son zamanlarda oldukça popüler hale gelmiş olan atomistik panpsişizmi ve onun bir versiyonu olan panprotopsişizmi tartışmayı uygun gördük. Ardından sırasıyla atomistik panpsişizmin temelini oluşturan Strawson'un gerçekçi monizmi ile Russellci monizmin öne sürdüğü iddialara değindik. Kısaca bilinci ya da fenomenaliteyi maddenin ve dolayısıyla evrenin içerisine yerleştiren panpsişizmin, böylelikle materyalist teorilerin karşılaştığı radikal ortaya çıkış sorunundan kurtulmayı amaçladığını gördük. Ancak bu konuda başarılı da olduğunu söyleyebileceğimiz bu teorinin, diğer yandan farklı sorunlarla yüzleşmek durumunda kaldığına şahit olduk. Netice itibarıyla atomistik panpsişizmin karşılaştığı bu ciddi sorunlar, bizi alternatif bir teori arayışına itmek durumunda kaldı. Bu bağlamda yeni bir teori olarak

nitelendirebileceğimiz kısaca kozmosun bilinçli olduğuna dair bir görüş olan kozmopsişizmin, panpsişizme neden iyi bir alternatif olabileceğini göstermeye çalıştık.

Bu doğrultuda elde ettiğimiz sonuçlar bize, indirgemeci bilinç teorilerine rakip olarak sunulan panpsişizmin temelde köktencilik anlayışına dayandığı için sonsuz ayrıştırılabilirlik sorununa karşı savunmasız olduğunu, kozmopsişizmin ise böyle bir anlayışa dayanmadığı için bu tarz bir tehditle karşılaşmadığını gösterdi. Bununla birlikte panpsişizm, kendisine yönelik en güçlü itiraz olarak kabul edilen kombinasyon problemiyle de karşı karşıya kalıyordu. Ancak kozmopsişizm, tartıştığımız üzere bu sorunun da tatmin edici bir şekilde üstesinden gelmeyi başardı. Diğer yandan ise kozmopsişizmin, kombinasyon probleminin tersi olan özne türetme probleminin tehdidi altında olduğunu gördük. Bu doğrultuda, kozmik bilincin bir deneyim öznesi olduğu kabulünden vazgeçerek bu sorunun üstesinden gelenebileceğini göstermeye çalıştık. Eğer iddiamız doğruysa, bilincin zor problemine yönelik sunduğumuz kozmopsişizm modelinin panpsişizm karşısındaki teorik avantajlarına bir yenisini daha eklediğini söyleyebiliriz demektir. Bu nedenle kozmopsişizm, panpsişizme göre daha cazip bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, elbette savunduğumuz görüşün günümüz bilim anlayışına biraz mesafeli olmasının yanında içinde bazı gizem unsurları barındırdığının farkındayız. Ancak bu teorinin henüz emekleme aşamasında olduğunu düşünürsek, bu kusurları şimdilik göz ardı edebiliriz. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi, bilince günümüzde hâkim olan indirgemeci bilim anlayışı penceresinden baktığımız müddetçe, ortada her zaman bir gizem unsuru olmaya devam edecektir. Kim bilir belki de gelecekteki bilim anlayışımız kökten değişecek ve bilincin bu gizemli yönlerini tümüyle aydınlayacağız. Ancak o zamana kadar bilinçle ilgili birçok spekülâtif görüş varlığını sürdürmeye devam edecektir. Özetle, tüm iyi ve kötü yanlarını hesaba kattığımızda, atomistik panpsişizme iyi bir alternatif olarak ortaya koyduğumuz kozmopsişizmin, günümüzdeki bilgi düzeyini de göz önüne alırsak ciddiye alınması gereken bir bilinç teorisi olduğu sonucuna vardığımızı belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

- Albahari, M. (2020). "Beyond Cosmopsychism and the Great I Am: How the World Might be Grounded in Universal 'Advaitic' Consciousness", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, Edited by William Seager: 119-131.
- Albahari, M. (2019). "Perennial Idealism: A Mystical Solution to the Mind-Body Problem", *Philosophers' Imprint*, 19(44): 1-37.
- Alter, Torin and Derk Pereboom. (2019). "Russellian Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/>>. (Erişim Tarihi: Nisan, 2023).
- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Armstrong, D. M. (1999). *The Mind-Body Problem*. An Opinionated Introduction. Boulder (Colorado): Westview.
- Blackmore, Susan. (2017). *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. Çev. Seda Akbıyık. Küre Yayınları.
- Block, Ned. (1980). "Are Absent Qualia Impossible?". *The Philosophical Review*, 89(2): 257-274.
- Block, Ned. (2007). "Troubles with Functionalism". *Consciousness, Function, and Representation, Collected Papers*, Volume 1, The MIT Press: 63-102.
- Bickle, John. (2020). "Multiple Realizability", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/multiple-realizability/>>. (Erişim Tarihi: Eylül, 2022).
- Cavanna, A. E., Nani, A. (2021). *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*. Çev. Berk Çakan, Episteme Yayınları, Ankara.

- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü (6. baskı)*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chalmers, D. J. (1995). "Facing up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chalmers, D.J. (2020). "Idealism and the Mind-Body Problem". Edited by William E. Seager, *in the Routledge Handbook of Panpsychism: 353-373*.
- Chalmers, D.J. (2015). "Panpsychism and Panprotopsychism". Edited by Alter&Nagasawa, *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, Oxford University Press, 246-276.
- Chalmers, D.J. (2017). "The Combination Problem for Panpsychism", *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Edited by: Brüntrup&Jaskolla, Oxford University Press: 179-214.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1981). "Eliminative Materialism and The Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2.
- Churchland, P. M. (2012). *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Çev. Berkay Ersöz, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Churchland, P. M. (2013). *Matter and Consciousness*. Third Edition. The MIT Press, London.
- Churchland, P. S. (1988). *Reduction and the Neurobiological Basis of Consciousness*. A. J. Marcel & E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science*, New York: Oxford University Press, 273-304.
- Coleman, S. (2012). "Mental Chemistry: Combination for Panpsychists", *Dialectica*, 66(1): 137-166.

- Coleman, S. (2017). "Panpsychism and Neutral Monism: How to Make up One's Mind", *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Edited by: Brüntrup&Jaskolla, Oxford University Press: 249-282.
- Coleman, S. (2014). "The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence", *Erkenntnis*, 79(1): 19-44.
- Crane, T. (2000). *The Origins of Qualia*. History of the mind-body problem. T. Crane and S. Patterson. Eds., Routledge: 169-94.
- Cunningham, S. (2000). *What is a Mind?: an Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*. Hackett Publishing.
- Demircioglu, E. (2021). *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş*. Fol Yayınları.
- Dennett, D. C. (2017). *Bilinç Açıklanıyor*, Çev: Sibel Kibar, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston MA: Little, Brown & Co.
- Descartes, R. (2006). *A Discourse on The Method*. Translated by Ian Maclean. Oxford University Press.
- De Sousa, C. E. (2009). *The Nature of Qualia: a neurophilosophical analysis* (Doctoral dissertation).
- Fasching, W. (2023). "On the Identification of Being and Consciousness in Advaita Vedanta", in *Cross-Cultural Approaches to Consciousness*. Edited by Itay Shani & Susanne Kathrin Beiweis, Bloomsbury Academic: 23-45.
- Feser, E. (2006). *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Simon and Schuster.
- Fine, K. (2012). "Guide to Ground", in *Correia, F. and Schnieder, B. (eds) Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fodor, Jerry. (1981). *The Mind-Body Problem*. Scientific American, 244(1), ss. 114-123.

- Foster J. (1996). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*. London: Routledge.
- Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press.
- Goff, P. (2020). "Cosmopsychism, Micropsychism and the Grounding Relation", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, Edited by William Seager: 144-156.
- Goff, P. (2006). "Experiences Don't Sum", *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 53-61.
- Goff, Philip, William Seager, and Sean Allen-Hermanson, (2022). "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>, Erişim Tarihi: Nisan, 2023.
- Graham, George. (2019). "Behaviorism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/behaviorism/>. (Erişim Tarihi: Ekim, 2021).
- Gökel, Nazım. (2016). "İşlevselciliğin Platonik Rengi". *Felsefelogos*, Sayı: 60, ss. 29-48.
- Guyer, Paul and Rolf-Peter Horstmann. (2023). "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/idealism/>. Erişim Tarihi: Mart, 2023.
- Heil, J. (2013). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. S. Akbıyık, & M. Bilgili, Çev. İstanbul: Küre.
- Hobbes, Thomas. (2018). *Leviathan*. Çeviren: Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Horgan, T. and Potrč, M. (2000). "Blockjektivizm and Indirect Correspondence", *Facta Philosophica*, (2): 249-270.
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çeviren: Harun Tepe. BilgeSu Yayınları.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly*, Vol.32, No. 127: 127-136.
- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know". *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, Issue. 5: 291-295.
- James, W. (1981). *The Principles of Psychology*. Harvard University Press.
- Kastrup, B. (2018). "The Universe in Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 25(5-6): 125-155.
- Keeley, B. L. (2009). "The early history of the quale and its relation to the senses". In *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology* (pp. 71-89). Routledge.
- Keppler, J., & Shani, I. (2020). "Cosmopsychism and Consciousness Research: A Fresh View on the Causal Mechanisms Underlying Phenomenal States", *Frontiers in Psychology*, 11: 371.
- Kim, Jaegwon. (2011). *Philosophy of Mind*. Third Edition, Westview Press.
- Kirk, Robert, "Zombies", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/zombies/>>. Erişim Tarihi: Nisan, 2023.
- Kripke, S. (2001). *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji–Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür.

- Levin, Janet. (2021). "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/functionalism/>>. (Erişim Tarihi: Kasım, 2022).
- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354-361.
- Levine, J. (1993). "On leaving out what it's like". In *M. Davies and G. Humphreys*, eds. *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell.
- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Philosophy of Mind Series, Oxford University Press.
- Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World-order: Outline of a Theory of Knowledge*. Courier Corporation.
- Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul, Kabcacı Yaymevi.
- Maharaj, A. (2020). "Panentheistic Cosmopsychism: Swami Vivekananda's Samkhya-Vedantic Solution to the Hard Problem of Consciousness", in *Panentheism and Panpsychism: Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*, Eds. Brüntrup, G., Göcke, B. P., Jaskolla, L., Innsbruck Studies in Philosophy of Religion, Volume 2: 273-301.
- Maharaj, N. (1994). *Consciousness and the Absolute: The Final Talks of Nisargadatta Maharaj*. Ed. J. Dunn. Durham, NC: Acorn Press.
- Maharaj, N. (1985). *Prior to Consciousness: Talks With Nisargadatta Maharaj*. Ed. J. Dunn. Durham, NC: Acorn Press.
- Mathews, F. (2020). "Living Cosmos Panpsychism", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, Edited by William Seager: 131-143.

- Mathews, F. (2011). "Panpsychism as Paradigm", in Blamauer. *The Mental as Fundamental in "Process Thought Series"*: 141-156.
- Mihálik, J. (2022). "Panqualityism, Awareness and the Explanatory Gap", *Erkenntnis*, 87(3): 1423-1445.
- Montero, B. (2006). "Physicalism in an Infinitely Decomposable World", *Erkenntnis*, 64(2): 177-191.
- Nagasawa Y. and Wager K. (2017). "Panpsychism and Priority Cosmopsychism", *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Edited by: Brüntrup&Jaskolla, Oxford University Press: 113-129.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (1979). "Panpsychism". in *Nagel's Mortal Questions*. Cambridge University Press: 181-195.
- Nagel, T. (1974). "What is it like to be a bat". *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, pp. 435-450.
- Nagel, T. (2015). *Zihin ve Evren*. Çev: Özge Çağlar Aksoy. Jaguar Kitap, İstanbul.
- Nida-Rümelin, Martine and Donnchadh O Conaill. (2021). "Qualia: The Knowledge Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/qualia-knowledge/>>. Erişim Tarihi: Nisan, 2023.
- Pereboom, D. (2011). *Consciousness and Prospects of Physicalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, D. (2015). "Consciousness, Physicalism and Absolutely Intrinsic Properties", in *Alter and Nagasawa*: 300-324.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?". *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.

- Plotinus. (2018). *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Boys-Stones & John M. Dillon & Lloyd P. Gerson & R.A.H. King & Andrew Smith & James Wilberding. Cambridge University Press.
- Pinker, S. (2007). *The Mystery of Consciousness*. *Time*, 169(5), 58-62.
- Putnam, Hilary. (1963). "Brains and Behavior". *Analytical Philosophy*, Second Series.
- Putnam, Hilary. (1975). *Mind, Language and Reality*. Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. (1975). "Philosophy and Our Mental Life". *Mind, Language, and Reality*. Cambridge University Press, pp. 291-303.
- Putnam, Hilary. (1975). "The Meaning of Meaning". *Mind, Language and Reality*. Cambridge University Press, pp. 215-271.
- Putnam, Hilary. (1967). "Psychological Predicates". *Art, Mind, and Religion*, ed. W. H. Capitan and D. D. Merrill, University of Pittsburgh Press, pp. 37-48.
- Revonsuo, A. (2017). *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*. çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları.
- Robinson, Howard, "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>> Erişim Tarihi: Nisan, 2023.
- Rorty, R. (1970). *In Defense of Eliminative Materialism*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, No. 1, pp. 112-121.
- Rosen, G. (2010). "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction", in *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. New York: Oxford University Press: 109-136.
- Ryle, G. (1965). *The Concept of Mind*. New York, Barnes & Noble, University Paperbacks.

- Sagan, C. (1980). "Cosmos: A Personal Voyage", *Television Series created by: Carl Sagan, Ann Druyan, Steven Soter.*
- Schaffer, J. (2003). "Is There a Fundamental Level?", *Nous*, 37(3): 498-517.
- Schaffer, J. (2010). "Monism: The Priority of the Whole", *Philosophical Review*, (119): 31-76.
- Schaffer, Jonathan. (2018). "Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/>>, Erişim Tarihi: Mayıs, 2023.
- Seager, W. E. (1995). "Consciousness, Information and Panpsychism". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 272-288.
- Seager, W. E. (2010). "Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion", *Mind and Matter*, 8(2): 167-184.
- Searle, J. R. (2005). *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. Çev: Kemal Bek. Say Yayınları.
- Searle, J. R. (2018). *Bilincin Gizemi*. Çev: İlknur Karagöz İcyüz. Küre Yayınları.
- Searle, J. R. (2003). *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press.
- Searle, J. R. (1980). *The Intentionality of Intention and Action*. *Cognitive Science*, 4(1), 47-70.
- Searle, J. R. (1997). *The Mystery of Consciousness*. The New York Review of Books.
- Searle, J. R. (2002). *The Rediscovery of the Mind*. The MIT Press.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnın Yeniden Keşfi*. Çev: Muhittin Macit. Litera Yayıncılık. İstanbul.
- Shani, I. (2015). "Cosmopsychism: A Holistic Approach to the Metaphysics of Experience". *Philosophical Papers*, 44(3): 389-437.

- Shani, I. (2023). "Cosmopsychism and Non-Sankaran Traditions of Hindu Non-dualism: In Search of a Fertile Connection", in *Cross-Cultural Approaches to Consciousness*. Edited by Itay Shani & Susanne Kathrin Beiweis, Bloomsbury Academic: 45-71.
- Shoemaker, S. (1975). "Functionalism and Qualia". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 27(5), pp. 291-315.
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. MIT press.
- Smart, J.J.C. (1959). *Sensations and Brain Processes*. Duke University Press on behalf of Philosophical Review.
- Stoljar, Daniel. (2022). "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism/>>. Erişim Tarihi: Haziran, 2022.
- Strawson, G. (2006). "Realistic Materialism: Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 3-31.
- Tye, Michael. (2021). "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>>. (Erişim Tarihi: Eylül, 2021).
- Vaidya, A. J. (2020). "A New Debate on Consciousness: Bringing Classical and Modern Vedanta into Dialogue with Contemporary Analytic Panpsychism", *The Bloomsbury Research Handbook of Vedanta*, edited by Ayon Maharaj: 393-422.
- Van Gulick, Robert. (2018). "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>>. (Erişim Tarihi: Aralık, 2020).

- Wager, K. (2020). *Panpsychism and Cosmopsychism* (Doctoral dissertation, University of Birmingham).
- Westphal, J. (2020). *Zihin-Beden Problemi*. çev. Saliha Tuncer Erdem, İstanbul, Pan Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

.....Felsefe..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/07/2023

Tez Başlığı: Zihin Felsefesinde Qualia Problemi = Anti-İndirgemeci
Bir Analiz

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 183 sayfalık kısmına ilişkin, 06/07/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

06/07/2023
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Ahmet Kadir Uslu

Öğrenci No: N16242334

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statusü: Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.





HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

..... FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/07/2023

Tez Başlığı: Zihni Felsefesinde Qualia Problemi: Anı-İndirgemeci
Bir Analiz

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

06/07/2023
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Ahmet Kadir Uslu

Öğrenci No: N16242334

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Uygundur,

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr