ZİHİN FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ BİR GİRİŞ



KÜRE YAYINLARI

JOHN HEIL

FELSEFE VE NÖROBİLİM DİZİSİ

Dizi Editörü: **Eyüp Süzgün**

Beynimizle Ne Yapmalıyız?
Catherine Malabou

Bilinç: Öznelliğin Bilimi
Antti Revonsuo

Bilinç Üzerine Konuşmalar
Susan Blackmore

Bilincin Gizemi
John R. Searle

Bilincin Evreni: Maddenin Hayale Dönüşümü
Gerald M. Edelman, Giulio Tononi

John Heil
Washington Üniversitesi St. Louis'de Felsefe profesörü. *Yaşayan En Etkili 50 Filozof* listesinde yer alan Heil, ağırlıklı olarak metafizik ve zihin felsefesi üzerine çalışmaktadır. Başlıca eserleri: *Perception and Cognition* (1983), *From an Ontological Point of View* (2003), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* (2004), *The Universe as We Find It* (2012).

Zihin Felsefesi
Çağdaş Bir Giriş

JOHN HEIL

TERCÜME
Seda Akbıyık
Merve Bilgili

KÜRE YAYINLARI

KÜRE YAYINLARI / 247. Kitap
Felsefe ve Nörobilim 6

Dizi Editörü **Eyüp Süzgün**

Zihin Felsefesi
Çağdaş Bir Giriş

John Heil

Philosophy of Mind
A Contemporary Introduction
Routledge, Taylor and Francis Group, 2013

© Taylor & Francis, 2013
Türkçe yayım hakları
© Küre Yayınları, 2015

Tercüme **Seda Akbıyık**
Merve Bilgili

Redaksiyon **İlknur Ellş**
Merve Aktan Süzgün

Yayına Hazırlık **Nermin Tenekeci**

Birinci Basım Haziran 2020

ISBN 978-605-7646-29-3

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak Uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Pasifik Ofset
Sertifika no: 44452
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat 2
34310 Haramidere/İstanbul
Tel 0212 412 17 77

KÜRE YAYINLARI
Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
kureyayinlari

Mark, Gus ve Lilian için

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskıya Önsöz 13

İkinci Baskıya Önsöz 17

Birinci Baskıya Önsöz 19

1. Giriş 25

1.1 Deneyim ve Gerçeklik 25

1.2 Zihin Felsefesinin Kaçınılmazlığı 28

1.3 Bilim ve Metafizik 29

1.4 Metafizik ve Bilişsel Bilim 31

1.5 Genel Bir Bakış 33

2. Kartezyen İkicilik 47

2.1 Bilim ve Felsefe 47

2.2 Descartes'ın İkiciliği 49

2.3 Tözler, Öznitelikler ve Kipler 52

2.4 Kartezyen İkiciliğin Metafiziği 54

2.5 Zihin-Beden Etkileşimi 58

2.6 Nedensel Olarak Kapalı Bir Evren 64

Okuma Önerileri 65

3. Descartes'ın Mirası 67

3.1 Etkileşimsiz İkicilik: Koşutçuluk 67

3.2 Vesilecilik 70

3.3 Nedenoluş ve Vesilecilik 71

3.4 İdealizm 76

3.5 Zihin ve Anlam 79

3.6 Epifenomenalcilik 82

Okuma Önerileri 86

4. Davranışçılık 89
4.1 İkicilikten Uzaklaşırken 89
4.2 Tarihi ve Felsefi Arkaplan 91
4.3 Diğer Zihinler 93
4.4 Kutudaki Böcek 96
4.5 Felsefi Davranışçılık 98
4.6 Yatkınlıklar 101
4.7 Davranışsal Analiz 102
4.8 Duyumsama 105
4.9 Felsefi Davranışçılığın Mirası 107
4.10 İçsel Karakteristikler 108
4.11 "Deneysel Yöntemler ve Kavramsal Karmaşa" 109
4.12 Psikolojik Davranışçılık 111
4.13 Davranışçılığın Sonu 113
4.14 Davranış 114
Okuma Önerileri 117

5. Özdeşlik Kuramı 121
5.1 Bağıntıdan Özdeşleştirmeye 121
5.2 Sadelik 122
5.3 Öz-Bilinçli Düşünce 124
5.4 Zihinsel Nitelikleri Konumlandırmak 126
5.5 Tözler, Özellikler, Durumlar ve Olaylar 127
5.6 Yüklemler ve Özellikler 130
5.7 Mutlak Özdeşlik 131
5.8 Leibniz Yasası 133
5.9 Esas Soru 134
5.10 Fenomenolojik Safsata 136
5.11 Epistemolojik Açıdan Yanıtlanmamış Sorular 139
5.12 Değerlendirme 142
Okuma Önerileri 144

6. İşlevselcilik 147
6.1 İşlevselciliğin Yükselişi 147
6.2 İşlevselci Resim 148
6.3 Kısmi Değerlendirme Olarak Soyutlama 149
6.4 Programlar Olarak Zihinler 150
6.5 İşlevsel Açıklama 152

6.6 İşlevselci Metafizik 153
6.7 İşlevselcilik ve Maddecilik 155
6.8 İşlevsel Özellikler 156
6.9 İşlevsel Özellikler Olarak Zihinsel Özellikler 160
6.10 İşlevselcilik ve Davranışçılık 162
6.11 İşlevsel Durumları Karakterize Etmek 164
6.12 Genel Olarak İşlevsel Sistemler 168
6.13 Analojinin Ötesine Geçmek 170
Okuma Önerileri 170

7. Temsili Zihin Kuramı 173
7.1 Zihinsel Temsil 173
7.2 Semantik Motorlar 177
7.3 Semantik Motorlar Olarak Zihinler 181
7.4 Turing Testi 183
7.5 Çince Odası 185
7.6 Sentakstan Semantiğe 188
7.7 Hesaplama Olarak Düşünme 190
7.8 Tanımlama Düzeyleri 192
7.9 Taksonomiden Ontolojiye 195
7.10 Gerçekliğin Katmanları 198
Okuma Önerileri 200

8. Yönelimsel Duruş 203
8.1 İnşalar Olarak Zihinler 203
8.2 Bir Duruş Edinmek 204
8.3 Yönelimsel Duruştan Tasarım Duruşuna 208
8.4 Tasarım Duruşundan Fiziksel Duruşa 210
8.5 Beliriveren Resim 211
8.6 Düşünce ve Dil 212
8.7 Zihnin Türleri 215
8.8 Bilinç 219
8.9 Searle'ün İtirazı 221
Okuma Önerileri 224

9. Elemecilik 227
9.1 Araçsalcılıktan Elemeciliğe 227
9.2 Ontolojik Bağlılık 228

9.3 Kuramlar ve Kuram İndirgeme 231
9.4 Stich'in Argümanı 234
9.5 İndirgeme ya da Eleme İçin Beklentiler 238
9.6 Elemecilik Kendi Kendini Çürütür mü? 240
Okuma Önerileri 242

10. Bilinç **245**
10.1 "Ham Hisler"in Statüsü 245
10.2 Bilincin Gizemi 248
10.3 Bilinçli Deneyimlerin Nitelikleri 251
10.4 Zombiler 253
10.5 Elini Taşın Altına Koymak 255
10.6 Mary, Mary, Tam Tersi 257
10.7 Belirim ve Panpsişizm 261
10.8 Temsilcilik 266
10.9 Üst-Sıra Temsil Olarak Bilinç 271
10.10 Bilinci Açıklamak 273
Okuma Önerileri 274

11. İndirgemeci-Olmayan Fizikselcilik **277**
11.1 Tözlerden Özelliklere 277
11.2 Töz Tekçiliği, Özellik İkiciliği 279
11.3 Zihinsel Nedenoluş: Arkaplan Meseleleri 281
11.4 Zihinsel-Fiziksel Üst-Bağlılığı 283
11.5 Nedensel İlgililik 286
11.6 Zihinsel Özelliklerin Nedensel İlgililiği 288
11.7 Nedensel İlgililiğin Zorluğu 291
11.8 Üst-Düzey Özellikleri Iskartaya Çıkarmak 293
11.9 Sonuç 295
Okuma Önerileri 295

12. Metafizik ve Zihin **299**
12.1 Zihin Felsefelerinin Statüsü 299
12.2 Metafiziksel Ön Hazırlıklar 301
12.3 Tözler ve Özellikler 302
12.4 Tümeller 308
12.5 Tikelleşmiş Biçimler Olarak Özellikler 309
12.6 Güçlü Nitelikler 312

12.7 Yatkınlıkların Dışavurumları 319
12.8 Nedensellik ve Yatkınlıksallık 320
12.9 Karmaşık Nesneler 323
12.10 Beliriverme 327
12.11 Var Olma Düzeyleri 329
12.12 Yüklemler ve Özellikler 330
12.13 Özellikler, Gerçekçilik ve Gerçekçilik-Karşıtlığı 331
Okuma Önerileri 336

13. Zihnin Doğadaki Yeri 341
13.1 Uygulamalı Metafizik 341
13.2 Çoklu-Gerçekleştirilebilirlik 342
13.3 Alternatif Bir Yaklaşım 346
13.4 Üst-Düzey Özellikler 348
13.5 Nedensellik ve *Ceteris Paribus* Yasaları 349
13.6 Gerçeklik Düzeyleri vs. Tanımlama Düzeyleri 350
13.7 Zombiler (Yeniden) 351
13.8 Bilinçli Deneyimin Nitelikleri 354
13.9 Tarafsız Tekçilik 356
13.10 "Ayrıcalıklı Erişim" 359
13.11 İmgelem ve Yönelimsellik 363
13.12 İmgelemi Kullanmak 366
13.13 İkiz-Dünya 368
13.14 Yönelimselliğin Teslimi 370
13.15 Elveda İşlevselcilik 372
13.16 Kapanış 374
13.17 Sonuç Notları 378
Okuma Önerileri 379

Kaynakça 381

Dizin 401

Üçüncü Baskıya Önsöz

1998 yılında yayımlanan *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş* kitabını altı yıl sonra ikinci baskısı takip etti. İkinci baskıda pek çok düzeltme ve ekleme mevcuttu. Bu değişikliklerden bazıları aradan geçen zamanda yaşanan felsefi gelişmelere karşılık olarak, bazıları ise kitabı kendi derslerimde kullanırken yaşadığım deneyimlerden hareketle gerçekleştirildi. Üçüncü baskı hem bu iki etkeni hem de kitabı kendi öğrencileriyle birlikte kullanan diğerlerinin değerli görüşlerini yansıtıyor. Bu görüşlere ciddiyetle kulak vermiş olsam da kimi zaman birbiriyle çelişen tavsiyeler aldığım için bu her zaman kolay olmadı.

Bu kitabın daimi amacı, derin altyapısı olmayan okurlar için zihin felsefesindeki meseleleri aydınlatmak oldu. Günümüzde felsefe yalnızca filozof ünvanını taşıyan insanların anlayabileceği fazlasıyla teknik bir dille yapıldığından dolayı bu kolay bir iş değildir. Bir şeyi belirli bir kesime hitap eden bir kelime dağarcığı kullanmaksızın yalın bir şekilde anlatamıyorsanız, o meseleyi gerçekten anlamamış olduğunuza dair inancım yıllar içerisinde giderek arttı. Yazılarını teknik bir üslup ve gösterişli detaylarla süsleyen, böyle yaparak küçük bir okur kitlesi dışında herkesin gözünü korkutan filozofların genellikle yalın bir dille konuşmaktan aciz olduklarını gördüm. Bunun nedeni yalın bir dille öne sürülen incelikli fikirlerin hakkının verilmeyeceğinden endişe duyulması mıdır? Yoksa zorlu felsefi çalışmanın tamamen teknik bir dille gerçekleştiriliyor olması mı? Teknik bir terim karmaşık fikirler için faydalı bir kısa yol sunabilir. Ayrıca teknik terimler sağlam bir temele sahip felsefi tezlerin ifadesinde de kullanılabilir. Ancak sahne arkasında sürdürülen önemli hamlelerin teknik dilde kullanılması, herkesçe kabul edildiği varsayılan aşinalığın, özelleşmiş bir kelime dağarcığına hapsedilmesine yol açar.

Felsefe öğretirken çoğu zaman kendimi birbiriyle uyuşmayan iki farklı yöne çekilirken bulurum. Birincisi, öğrencilerimin sahaya dair net bir kavrayış elde etmelerini ve böylece zihin üzerine düşünmenin farklı yollarını değerlendirme kapasitesi kazanmalarını isterim. İkincisi, öğrencilerimi süregiden kavrayışlar ve bunları destekleyen argümanlara aşina kılmak isterim. Ancak en iyi ihtimalle sığ, en kötü ihtimalle tutarsız olduğunu düşündüğüm görüşleri açıkça ortaya koymaya ve motivasyonlarını açıklamaya çalışırken, suçluluk ve vicdan azabı duyuyorum. Bu görüşler var olmaya ve taraftar kazanmaya devam ediyor, çünkü zeki filozoflar neredeyse her fikri savunmaya uyum sağlamış durumdalar. Her ne kadar öğrencilerimin zihin felsefesinde savunulan görüşlere aşina olmalarını istesem de, bu konuda bazı sınırlar gözetmek zorundayım.

Bu baskıda her bölümün her sayfasında eklemeler, düzeltmeler ve değişiklikler yaptım. Ancak dördünden özellikle bahsetmek istiyorum.

İkinci baskının "Kartezyen-Olmayan İkicilik" adlı 4. Bölüm'ü birçok okurun atlamayı tercih ettiği bir bölümdü, çünkü zor ve alışılmadık bir mesele tartışılmaktaydı. Aslına bakarsanız bu bölümü dahil etmeme yol açan şey, tam da bu meselenin alışılmadık olmasıydı. Zihin felsefesinde alışıldık, klişeleşmiş ve bu yönüyle de rahatlatıcı görüşler sıklıkla yinelenir. Kimi zaman ilhamı başka yerlerde aramak faydalı ve gereklidir. Üçüncü baskı üzerine çalışırken, bu tartışmayla ilgili argümanları netleştirmeye ve daha kolay anlaşılabilir bir hale getirmeye çalıştım. En sonunda, kitabı da makul bir uzunlukta tutmak amacıyla, bölümü çıkarmaya karar verdim. Bu bölümün varlığından memnuniyet duyan okurların bulunduğunu biliyorum. Eğer onlardan biriyseniz, ikinci baskıyı elden çıkarmamanızı ya da geri dönüşüme atmamanızı öneririm.

Aynı şeyler ikinci baskının 9. Bölüm'ü olan "Radikal Yorumlama" için de geçerli. Bu bölüm Davidson'ın önermesel tutum atfetme kuramını ele alıyordu. Bazı okurlar kuramı büyüleyici, bazılarıysa göz korkutucu bulmuştu. Üçüncü baskıda bu bölüme de yer vermedim.

İkinci baskının 13. Bölüm'ü olan "Özellik İkiciliği" yeniden tasarlandı ve üçüncü baskının 11. Bölüm'üne "İndirgemeci-Olmayan Fizikselcilik" adıyla dahil edildi.

"Bilinç" başlıklı 10. Bölüm neredeyse tümüyle yeni. Bu bölüm ikinci baskıda daha dar bir bakış açısıyla sadece *nitelcelere* [*qualia*] odaklanan 9. Bölüm'ün yerini aldı. Bu bölümde çeşitli bilinç yaklaşımlarını ve bilinçli deneyimin daha önce ya hiç bahsedilmemiş ya da yüzeysel olarak değinilmiş niteliklerini tartışıyorum.

İkinci baskının 14 ve 15. Bölümleri yeniden gözden geçirilmiş haliyle üçüncü baskının 12 ve 13. Bölümleri olarak karşımıza çıkıyor. Bu kitabı zihin felsefesine giriş ders kitabı olarak kullanan hocaların bu bölümleri öğrencilerine okutmalarını beklemiyorum. Ancak farklı görüşlere dair açıklamalarımın bir kısmını ya da tamamını okuma zahmetine giren okurların, tartışılan konularla ilgili yazarın kendisinin ne düşündüğünü öğrenmeyi hak ettiğini düşünüyorum. Her halükarda kartlarımı açık bir şekilde masaya koymak, en azından meraklı okurlar için, yazarın önyargılarını görmeleri açısından önemlidir. Bu bölümler bağımsız iki bölüm olarak tasarlandı. Kitabın önceki bölümlerinde ele alınan meselelere dair detaylı bilgi sahibi olunmadan da okunabilirler. Bunun bir sonucu olarak, kitapta daha önce bahsedilen konu ve görüşler düzeltilmiş bir biçimde yeniden ele alındı.

Birinci ve ikinci baskıyı geliştirme amacıyla düzeltmelerde bulunan ve önerilerini sunan herkese minnettarım. Üçüncü baskıya birçok filozofun ve öğrencilerinin katkıları oldu. Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı [*National Endowment for the Humanities*] ve Washington Üniversitesi St. Louis'ye katkıları için teşekkür ederim.

John Heil

St. Louis

Mayıs, 2012

İkinci Baskıya Önsöz

Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş'in ilk baskısı 1998'de yayımlandı. O zamandan beri, kitapta bahsi geçen konuları yeniden düşünme, bu konulara yaklaşımımı pek çok kişiyle tartışma ve sayısız okurdan geri bildirim alma fırsatı buldum. Sonuç olarak ikinci baskı ortaya çıktı.

İlk baskının amaçlarından biri zor meseleleri, gereksiz yere sulandırmadan, deneyimsiz okurlar için anlaşılır hale getirmekti. Bir bütün olarak düşünüldüğünde izlenimim, bu çabanın başarıya ulaştığı yönünde. Bu baskıda iki türden değişiklik mevcut. İlk olarak, birinci baskıda göz ardı edilen ya da üstünkörü değinilen tartışmalar eklendi ya da detaylandırıldı. *Nitelcelerle* ilgili elemecilik ve Temsili Zihin Kuramı tartışmaları genişletildi ve özellik ikiciliği bölümü eklendi. İkincisi, kitabı daha kısa ve bağımsız bölümlere ayırdım. Bunu yapmaktaki amacım, zihin felsefesi derslerinde bu kitabı kullanacak hocalara kolaylık sağlamaktı. Ayrıca yeni bölümlendirmelerin okurlar açısndan kitabı daha çekici ve kolay kılacağına inanıyorum.

Birinci baskıda olduğu gibi, her bölümün sonunda okuma önerileri listesi mevcut. Bu listeler genişletildi ve güncellendi (internet kaynakları dahil edildi). Ayrıca kapsamlı bir kaynakçayla uyumlu bir yazar/tarih alıntılama düzeni oluşturup bunu kitabın sonuna ekledim. Referansları takip etmek için ayrı bir kaynakçaya başvurmanın okurda yaratacağı rahatsızlığı, dipnot ve son not bulunmayışının dengeleyebileceğini düşünüyorum. Birinci baskıda dipnotlar mevcuttu. Fakat bu türden bir kitabın, metin bölünmeden yazılabileceği ve yazılması gerektiği kanaatine vardım.

İlk baskıyı geliştirmek adına, düzeltme ve önerilerini iletme zahmetine giren okurlara minnettarım. Nihai değişikliklerin bütünüyle daha iyi bir kitabı ortaya çıkardığını umuyorum.

14 ve 15. Bölümlerde (ilk baskıda 6. Bölüm) bahsedilen meselelerin birçoğu Monash Üniversitesindeki bir yıllık misafirliğim sırasında yazdığım *From an Ontological Point of View* (Oxford: Clarendon Press, 2003) kitabımda tüm detaylarıyla geliştirildi. İkinci baskıyı, birincisinden ayıran yeniden düzenleme ve eklemeler, yine Monash'e ziyaretlerim sırasında gerçekleştirildi. Üniversiteye, Felsefe ve Bioetik Okuluna ve Monash'teki çok değerli çalışma arkadaşlarıma destek ve teşvikleri için minnettarım. Ayrıca maddi manevi cömert destekleri için Davidson Kolejine teşekkür ederim.

John Heil
Melbourne
Temmuz 2003

Birinci Baskıya Önsöz

Bu kitabın amaçlarından biri, felsefi temeli zayıf olan ya da hiç bulunmayan okurları, zihin felsefesinin ana konularıyla tanıştırmak ve bunu yaparken, bu konuların metafiziksel boyutlarını öne çıkarmaktır. Bu yönüyle, sunduğum yaklaşım zihin felsefesi ile psikoloji, nörobilim, yapay zeka gibi çeşitli deneysel sahaların bağlantılı olduğunu vurgulayan yaklaşımlardan ayrılır. Deneysel çalışmaları zihin felsefesi ile ilişkisiz görmüyorum. Ancak yıllarca sürdürdüğüm şüpheciliğin ardından, zihne dair elimizde kalan temel felsefi soruların metafiziksel sorular olduğuna kanaat getirdim. Metafizikten kastettiğim şey, ebedi hakikatlerle ilgili a priori bir uğraştan fazlasıdır: Bana göre metafizik, bilimin sözüne güvenir. Temel sorular bihassa ontolojinin –en genel ifadeyle, var olana dair en iyi açıklamamızın– sorularıdır.

Diğer tüm sistematik uğraşlar gibi ontoloji de biçimsel olarak sınırlandırılmıştır: Ontolojik tezler içsel açıdan tutarlı olmak zorundadır. Ayrıca ontolojik tezler, yerleşik bilimsel bilgiyle uzlaştırılabilmelidir. Hem içsel açıdan hem de bilimsel beyanlarla tutarlı, hayal edilebilir ontolojilerin tamamını düşünsek dahi, sahanın halen olduğu gibi açık kaldığını fark ederiz. Birbiriyle yarışan yaklaşımlarla ilgili değerlendirmemizin bir tercihin dışavurumundan fazlası olmasını istiyorsak, bir şeylere daha ihtiyacımız vardır. Bu şeyler, alternatif şemaların göreli gücünde yatar. Yalnızca akla yatkın (hem içsel tutarlılığa sahip olma hem de bilim ve genel deneyimle uyumlu olma bakımından) gelen değil, aynı zamanda geniş çaplı sorunlara çözümler üreten ve ürettiği çözümleri kaçınılmaz kılan bir ontoloji, elbette daha dar çerçevedeki sorunlara kısmi çözümler sunan bir ontolojiden üstündür.

Günümüzde, David Lewis'in mümkün dünyalar ontolojisi hakimdir. Lewis, bilfiil dünyanın yanı sıra sonsuz sayıda gerçek, fakat bilfiil-olmayan *alternatif* dünyalar varsayar. (Lewis bu alternatif dünyaları "müm-

kün dünyalar" olarak adlandırır. Ancak zihnindeki dünyalar olasılıktan ibaret değildir, bizim dünyamız gibi tamamen sınırlandırılmış dünyalardır. "Bilfiil dünya"yı diğerlerinden ayıran tek şey bizi içermesidir.) Dünyalardan her biri bazı yönleriyle bilfiil dünyadan ve diğer mümkün dünyalardan ayrılır. Lewis bu dünyaların özelliklerine başvurarak, bilfiil dünyanın geçerli doğrularına dair açıklamalar sunar.

Lewis'in alternatif dünyalar ontolojisini pek çok filozof (ve filozof-olmayan kimseler) delilik olarak görür. Ne var ki bu filozofların çoğu önemli kavramları açıklamak için alternatif dünyalara başvurmakta ısrar eder: örneğin nedenoluş kavramı, nedensel güç ya da yatkınlık kavramı, gereklilik kavramı. Eğer alternatif dünyalar ontolojisini reddederseniz, bu türden başvuruları neyin temellendirdiğini net bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktır. Lewis'e göre alternatif dünyalarla ilgili iddiaların doğrulayıcıları yine alternatif dünyalardır. Alternatif dünyaları reddedip nedenoluşu açıklarken yine onlara başvurursanız, önermenizi doğru ya da yanlış kılan şey ne olur? Eğer alternatif dünyalar bulunmuyorsa, iddialarınızın bilfiil dünyanın özelliklerinde –içsel özelliklerinde– temellendirilmesi olasıdır. Peki neden doğrudan bu özelliklere başvurmayalım? Hayali varlıkları devreye sokmanın ne yararı var?

Bir yandan ontolojiyi reddeden, diğer yandan alternatif dünyaların biçimsel aygıtını benimseyen herkesten şüphe duyma hakkımız olduğuna inanıyorum. Hatta genel anlamda biçimsel tekniklere –bilhassa metafizikteki ve zihin felsefesindeki tözsel sorulara cevap bulma amacıyla başvurulduğunda– şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini düşünüyorum. Biçimsel bir söylem düzeyinde kaldığımız sürece, iddialarımızı neyin temellendirdiği meselesine yönelik ilgimizi kolaylıkla kaybederiz. Bence bu oldukça çağdaş, analitik felsefenin karakteristiği olan bir tür teknik faydasızlığa yol açar.

Biçimsel tekniklerin yerini reddetmiyorum. Tek söylemek istediğim, dünyamızın gizli ontolojik detaylarını açığa çıkarma konusunda bu tekniklere güvenilebileceğini düşünmenin hata olduğudur. Temellendirilmemiş biçimselciliğin yıkıcı etkilerinin iyi örneklerinden biri *yüklemler* –dilbilimsel unsurlar– ile *özellikler*i bir araya getirme (resmiyette olmasa da pratikte) eğilimidir. Bu aldatıcı kafa karışıklıklarına yol açabilir.

Ayırıcı özellikler var mıdır? Elbette şöyle cevap verenler olacaktır: Eğer *P* bir özellik ve *Q* bir özellikse, o halde *P* V *Q* (P veya Q) bir özelliktir.

Eğer *P* ve *Q* özellikleri belirten yüklemlerse, o halde "*P V Q*" şeklinde ayrık bir önerme oluşturabilirsiniz. Daha az açık olan şey ise, bunun bize "*P* V *Q*"nun bir *özellik* belirttiğini varsayma hakkı verip vermediğidir. Ayrık özellik kavramı, ancak ve ancak bir özelliğin bir yükleme cevap veren şey olduğunu düşündüğünüzde anlam kazanır. Fakat bu durumda dilbilim, ontolojinin önüne geçer.

Burada bunlardan bahsetmemin nedeni, biçimsel aygıtların, üst-bağlılık [*supervenience*] gibi tümüyle kipsel kavramların ve alternatif dünyalar bahsinin ilerleyen bölümlerde yer almadığına dikkat çekmektir. Hiçbir işe yaramayacaksa bile, bu tür teknik tuzakları bir kenara bırakmak, uzman-olmayan okur için kitabı daha anlaşılır kılacaktır. Her halükarda zihin felsefesi, hatta genel anlamda metafizik, teknik bir pratik değildir ve olmamalıdır. Felsefi tezler, özelleştirilmiş terminolojiye dayanmadan da ifade edilebilmelidir. Söyleyeceklerimi böyle bir terminolojiye başvurmadan söylemek için elimden geleni yaptım. Bana kalırsa bu, her filozofun uygulaması gereken önemli bir pratiktir. Sırtımızı felsefenin teknik diline yasladığımız sürece, istenmeyen pek çok şey içeri sızacak, pek çok şey ise açıklanmadan kalacaktır.

Bu kitap uzman-olmayanlar dikkate alınarak yazılmış olsa da, mevcut kuramların bir derlemesinden daha fazlasını sunmayı amaçlıyorum. Hem deneyimli zihin felsefecilerinin hem de zihne ve doğasına profesyonel bir ilgi duyan filozof-olmayan kimselerin ilgilenebileceği bazı konuları ele aldım. En azından sunduğum yaklaşımın, zihinselliğin ontolojik temellerini daha derinlemesine kavrama adına diğerlerini cesaretlendirmesini ümit ediyorum.

Okurlardan bazıları kendi görüşlerimi dahil etmeme şaşıracak ve bazı görüşleri önemsizmiş gibi sunduğumu veya göz ardı ettiğimi fark ettiklerinde hayal kırıklığına uğrayacaklar. Fakat böyle bir kitapta seçici olmanız gerekir: Her görüşü adil bir biçimde ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla zihin felsefesinin ana konuları olarak gördüğüm konu ve bakış açılarını seçerek onlara odaklandım. En sonunda açık-zihinli okurları sahaya dair yeni bir bakış açısına yönlendirmeyi umuyorum.

Öte yandan zihin felsefesi derslerinin bir parçası olarak bu kitabı kullanacak hocaların, asıl materyallere yönelik okumalarla onu desteklemelerini bekliyorum. Bunu düşünerek her bölümün sonuna bir okuma önerileri listesi ekledim. Fark ettiğiniz boşlukları doldurmak ve anlatımdaki hoşnutsuzlukları telafi etmek için bu okumalar kullanılabilir.

Bu kitabı yazma fikri, *The Nature of True Minds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) kitabını tamamladığım sırada olgunlaştı. O kitabın konusu, zihinsel nedenoluş sorunuyla ilgili detaylı bir tartışmaydı: Eğer zihinsel özellikler maddi özelliklere bağlı ama onlarla özdeş değilse, zihinsel özellikler davranışı nasıl etkileyebilir? Zihinsel nedenoluşa yönelik açıklamamın detaylarıyla uğraşırken (meslektaşım Alfred Mele'nin çalışmalarına çok şey borçlu olduğum açıklama), bu soruna getirilecek herhangi bir çözümün, uzun bir ontoloji gezintisini gerektirdiğini yavaş yavaş idrak ettim. Daha genel anlamda, zihin felsefesindeki sorulara ontolojiyi görmezden gelerek veya (benim yaptığım gibi) geçici ontolojik varsayımlara dayanarak cevap bulma girişimlerinin yetersiz kalmaya mahkum olduğunu anlamaya başladım. Sonuç, din değiştirmeye benzer bir şey oldu.

"Ontolojik ciddiyet" yolculuğuma C. B. Martin ile konuşmalarım (meydan savaşı da denebilir) neden oldu. İlk sonucu, metafizik ve zihin felsefesi üzerine Berkeley'de 1993/94 yıllarında ücretli izin döneminde tamamladığım kitap uzunluğunda bir metindi. Elinizdeki kitap o metnin uzak bir akrabası. Cömert destekleri için Davidson Koleji ile Ulusal Beşeri Bilimler Vakfına ve beni misafir ettikleri için Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Psikoloji Bölümüne minnettarım. İdari destekleri için Lynne Davisson ve Carolyn Scott'a, aileme barınma imkanı sundukları için Berkeley Presbyterian Missionary Homes'a bilhassa teşekkür borçluyum.

Burada bahsedilen konularla ilgili düşüncelerime sayısız insan katkıda bulundu. Martin, bunların başında gelir. En içten temennim, 6. Bölüm'de tartışılan fikirlere ilgi duyan okurların, bu fikirlere kaynaklık eden Martin'in çalışmalarının izini sürmeye uğraşmalarıdır.

Metnin belli kısımlarıyla ilgili zekice yorumlarda bulunan John Carroll, Randolph Clarke, Güven Güzeldere, Michael Lockwood, E. J. Lowe, David Robb, Dan Ryder, Amie Thomasson, Peter Unger ve Peter

Vallentyne ile yaptığım tartışmalardan paha biçilemez şekilde faydalandım. Cornell'de düzenlediğim Zihin Metafiziği üzerine 1996 NEH Yaz Semineri'nin (Clarke ve Thomasson'a ek olarak) Leonard Clapp, Anthony Dardis, James Garson, Heather Gert, Muhammad Ali Khalidi, David Pitt, Eric Saidel, Stephen Schwartz, Nigel J. T. Thomas ve Michael Watkins'i de içeren katılımcılarına minnettarım. İlerleyen sayfalarda yer alan fikirlerin çoğu seminer tartışmalarında ortaya çıktı. Daha uyumlu, felsefi anlayışa sahip ve evet, ontolojik açıdan ciddi bir grup hayal edemezdim.

Burada bahsedilen belirli meseleler hakkındaki düşüncelerimi, tartışma veya yazışma yoluyla, pek çok kişi etkiledi. David Armstrong, Richard Boyd, Jaegwon Kim, Brian McLaughlin, Alfred Mele, Brendan O'Sullivan, David Robb ve Sydney Shoemaker özellikle anılmayı hak ediyor. Fred Dretsky ve Kim Sterelny metnin son taslağına faydalı yorumlarda bulundular. Özellikle E. J. Lowe'a her bir bölüm için sunduğu detaylı ve dikkatli eleştirileri için minnettarım. Bana göre Lowe zihne ve zihnin doğadaki yerine dair fikirlerinde, ontolojinin kıymetini en derinden yansıtan az sayıda çağdaş filozoftan biri. Son olarak, en önemlisi Harrison Hagan Heil'in –entelektüel, ahlaki ve diğer açılardan– sonsuz desteği olmasaydı bu kitap ortaya çıkamazdı.

Metin, Ulusal Beşeri Bilimler Merkezinde (1996/97) bir yılda tamamlandı ve Merkez, Davidson Koleji Fakülte Bursu ve Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı tarafından desteklendi. Bu kurumlara ifade edebileceğimden çok daha fazlasını borçluyum.

John Heil
Ulusal Beşeri Bilimler Merkezi
Research Triangle Park, N. C.
Bahar, 1997

1.

Giriş

1.1 Deneyim ve Gerçeklik

Etrafta işitecek kimselerin olmadığı bir ormanda devrilen bir ağaç ses çıkarır mı? Bu soruya tüm lisans öğrencileri aşinadır. Verilecek en tabii cevaplardan biri, ağacın *elbette* ses çıkaracağı şeklindedir –hem neden çıkarmasın ki? İşitecek herhangi biri olsa da olmasa da ağaç ses çıkaracaktır. Her halükarda, etrafta insanlar olmasa dahi orada bulunan sincaplar, kuşlar ya da en azından böcekler ağacın devrildiğini işitecektir.

Nesiller boyu farklı farklı biçimleriyle felsefe öğrencileri arasında dolanıp duran daha dikkatli düşünülmüş bir cevabı ele alalım. Ağacın devrilmesi, bir gölet yüzeyinde oluşan dalgacıklara benzeyen ancak onlardan farklı olarak dairesel bir biçimde merkezden dışarıya doğru yayılan ses dalgalarına yol açar. Bu ses dalgaları bir insan (veya –nispeten biraz ihtilaflı da olsa– insan-olmayan bir başka duyumsayan yaratık) kulağı tarafından tutulursa, o zaman bu dalgalar devrilme sesi olarak işitilir. Ses dalgaları, saptanamadan yoluna devam ettiğinde ise en sonunda yavaşça yok olurlar. O halde bir ağacın etrafta onu gözlemleyen kimse yokken devrildiği esnada ses çıkarıp çıkarmadığı, "ses" derken neyi *kastettiğiniz*e bağlıdır. Eğer "işitilen ses"i kastediyorsanız (salyangozları ve kuşları bir kenara bırakırsak) ağaç ses çıkarmadan devrilir. Aksine, eğer kastettiğiniz "havadaki çarpma dalgalarının kendine özgü dairesel örüntüsü" gibi bir şey ise, bu durumda ağacın devrilmesi ses çıkaracaktır diyebiliriz.

Soruyu bu şekilde cevaplayan insanların büyük bir kısmı sorunun çözülmüş olduğunu düşünür. Seslerden bahsederken neyi *kastettiğiniz* netleştirildiğinde kafa karışıklığı ortadan kalkar. Doğrusu, başlangıç-

taki sorunun kafa karışıklığına neden olduğunu ancak "ses"in iki farklı anlamını birbirinden ayırt etmeye hazırsanız kavrayabilirsiniz. Peki, tam olarak nedir bu iki anlam? Bir yanda, *fiziksel* ses yani çarpma dalgalarının –en azından gerekli aygıtların mevcut olduğu durumda– herkes tarafından incelenebilen ve ölçülebilen dairesel örüntüsü mevcuttur. Diğer yanda ise, *deneyimlenen* ses bulunur. Deneyimlenen ses, bir *gözlemci*nin varlığına bağlıdır ve herkese açık bir biçimde ortaya çıkmaz: Her ne kadar bir ses pek çok insan tarafından deneyimlenebilse de her gözlemcinin deneyimi "kişiye özel"dir. Faillerin deneyimlenen seslere verdikleri tepkileri gözlemleyebilir ve ölçebilirsiniz, ancak deneyimlerin kendilerini ölçmek mümkün değildir. Seslerle ilgili bu düşünme biçimi genelleştirilebilir. Örneğin nesnelerin görüntüsünü, tadını, kokusunu ve nesnelere dokunma hissini de bu şekilde düşünebilirsiniz. Fizikçi Erwin Schrödinger (1887-1961), renk duyumunu tartışırken bu meseleyi şu şekilde ifade etmiştir:

> Renk duyumu, fizikçilerin nesnel bir biçimde resmettiği ışık-dalgaları üzerinden izah edilemez. Peki fizyologlar, retinadaki süreçler ve bunlar sayesinde optik sinir demetinde ve beyinde meydana gelen diğer sinirsel süreçler hakkında daha bilgili olsalardı, renk duyumunu izah edebilirler miydi? Hiç sanmam. (Schrödinger 1958, 90)

Hem evreni hem de evrendeki konumumuzu resmeden ve böylesi düşünümlerin altında yatan tablo, gerçekliği çatallandırma etkisine sahiptir. Bir yanda, elinizde "dışsal" maddi dünya var; ağaçların, ormanların, ses dalgalarının ve ışık yayılımının dünyası. Diğer yanda ise "içsel" zihinsel dünyaya, zihne ve onun içeriklerine sahipsiniz. Zihinsel dünya bilinçli deneyimleri içerir: görülen nesnelerin görüntüsü, nesnelerin hissettirdikleri, işitilen sesler, tadılan tatlar, koklanan kokular. "Dışsal" maddi dünya ise nesnelerin kendilerini ve özelliklerini içerir. Bu özellikler nesnelerin ağırlığı ve uzaysal karakteristikleri türünden şeyleri kapsar: örneğin nesnelerin şekli, boyutu, yüzey dokusu ile –zaman içerisinde ele alırsak– hareketi ve uzaysal karakteristiklerinin değişimi.

Kadim geleneği takip ederek, gözlenen bu niteliklerin maddi nesnelerin "birincil nitelikler"ine ait olduğunu söyleyebilirsiniz. Geri kalanlar yani nesnelerin "ikincil nitelikler"i bilinçli gözlemcilerde, belirli türden alışıldık deneyimlere yol açan (ve muhtemelen nesnelerin birin-

cil niteliklerinin düzenlenmesinden ibaret olan) niteliklerdir. Deneyim, nesnelerin birincil niteliklerini güvenilir bir biçimde yansıtır. İkincil nitelikler ise, tam aksine, nesnelerin *deneyimlenme* biçimleri ile *var olma* biçimleri arasında bir ayrımı zorunlu kılar. Bu ayrım, öğrencilerin ıssız ormanda devrilen ağaç üzerine derinlemesine düşünmelerinde de kendini gösterir. Aslında bu ayrım, bilinçli deneyimin maddi evrenin "dışında" gerçekleştiğini düşünmeye bizi teşvik eder.

Eğer bilinçli deneyimlerin beyinde meydana geldiğinden ve beynin maddi nesneler içerisinde kabul edildiğinden eminseniz, buna şüpheyle yaklaşabilirsiniz. O halde bu ayrımı şimdi de beyinlerin birincil ve ikincil niteliklerine uygulayalım. Beyinlerin –sizinki de dahil– çeşit çeşit birincil nitelikleri vardır. Beyniniz belirli bir boyut, şekil, kütle ve uzaysal konuma sahiptir ve bunların her biri beynin maddi karakterinin bütününe çok az katkıda bulunur. Bu genel karakterinden dolayı beyninizin belirli bir görüntüsü (ve muhtemelen belirli bir sesi, kokusu, hissi ve tadı) olacaktır. Bu da demek oluyor ki beyninizin farklı şekillerde deneyimlenmesi mümkündür. Hiç şüphesiz bu deneyimlerin nitelikleri, kendilerini oluşturan maddi gerçeklik ile sistematik bir biçimde ilişkili olsalar da herhangi bir maddi nesnenin –beyniniz de buna dahil– sahip olduğu niteliklerden farklıdır. Peki öyleyse deneyimin niteliklerini nereye yerleştirebiliriz?

İlk sezginiz onları beyne yerleştirmek olurdu. Fakat beyinlerin gözlenmesi, yalnızca aşina olunan maddi nitelikleri açığa çıkarır. Nörofizyolog ve nöroanatomicilerin laboratuvarında bulunan gelişmiş aletleri kullansanız dahi, beyni incelediğinizde herhangi bir görüntü, his veya işitilen sese rastlamazsınız. [Almanya'nın] Bayreuth şehrinde bir *Die Walküre* gösterisine katıldığınızı hayal edin. Duyularınız seslerin, renklerin, kokuların ve hatta tatların akınına uğrar. Bütün bunlar meydana gelirken eğer bir nörobilimci, beyninizi inceleyecek olsa yalnızca bir dizi nörolojik etkinlikle karşılaşacaktır. Ancak bilinçli deneyiminizin niteliklerini biraz olsun andıran herhangi bir şey gözlemleyemeyeceğinden emin olabilirsiniz.

Bu niteliklerin beyninizde bulunduğu fikri ilk etapta oldukça doğal görünse de üzerine daha derin düşünüldüğünde bu fikrin ümit vadetmediği anlaşılır. Peki, deneyimlerinizin nitelikleri beyninizde değilse, o halde *nerede*dir? Bizim de kabul etmek zorunda kaldığımız gelenek-

sel yanıt, bu niteliklerin *zihninizde* yer aldığı şeklindedir. Bu yanıt, zihninizin bir şekilde beyninizden ayrı olduğuna doğrudan işaret eder. Aslında işaret ettiği şey, zihnin hiç de maddi bir nesne olmadığı; masalar, ağaçlar, taşlar –ve hatta beyinler!– gibi varlıklara benzemediğidir. Görünüşe göre zihinler maddi-*olmayan* varlıklardır: beyinlerin ve belki de *hiçbir* maddi nesnenin sahip olmadığı özellikleri taşıyan varlıklar. Zihinler, maddi nesnelerle ve belki daha da önemlisi beyinlerle yakın bir ilişki içerisindedir. Görünen o ki sıradan maddi nesnelere dair (kendi bedeniniz de dahil) bilinçli deneyimleriniz, size beyniniz "üzerinden" ulaşır ve bilinçli kararlarınızın evren üzerindeki etkileri (bu kitaptaki bir sayfayı çevirmeye karar verip ardından sayfayı çevirmeniz durumu gibi) beynin aracılığını gerektirir. Öyle ya da böyle şu sonuç kaçınılmaz gibi görünüyor: Zihnin kendisi maddi bir nesne olamaz.

1.2 Zihin Felsefesinin Kaçınılmazlığı

Bu yargıyı kabul edilemez bulabilirsiniz. Eğer öyleyse, sizi, bu şekilde düşünmenize neden olan akıl yürütme sürecini yeniden gözden geçirmeye ve bu akıl yürütmenin nerede raydan çıktığını keşfetmeye davet ediyorum. Bu yolla zihne yönelik felsefi bir düşünüm gerçekleştirmiş yani *zihin felsefesi* yapmış olacaksınız. Böylelikle dikkatiniz psikoloji ve nörobilimin en güncel sonuçlarına değil bu bölümün başlarındaki sağduyuya dayalı varsayımlara ve bu varsayımlardan belirli bir sonuca götüren doğal bir argüman silsilesine yönelecektir. Derinlemesine düşünmeye başladığınızda ortada bir hile olduğundan şüphe edebilirsiniz. Eğer haklıysanız, zihin felsefesine doğru yaptığınız yolculuk kısa sürecektir. Yapmanız gereken tek şey bu hilenin nerede ortaya çıktığını belirlemek olacaktır.

Bu türden bir hile tespit edeceğinize pek ihtimal vermiyorum. Bunun yerine, Descartes'tan bu yana tüm filozofların mahkûm olduğu şeyi yapmak zorunda kalacaksınız. Her biri kendi içinde başka türden kazanımlar ve yükümlülükler taşıyan çeşitli olasılıklar arasında bir tercih yapmanız gerekecek. Örneğin Descartes'ın vardığı şu sonucu doğrudan kabul edebilirsiniz: Zihinler ve maddi nesneler farklı türden varlıklar, farklı "tözler"dir [*substances*]. İsterseniz, onu bu sonuca ulaştıran bir veya daha fazla varsayımı da tartışabilirsiniz. Eğer bu yolu seçerseniz,

dikkatli olun. Çünkü bir varsayımı terk etmenin ya da düzeltmenin, başka taraflarda beklenmedik ve muhtemelen istenmeyen yan etkileri olabilir. Her halükarda işiniz epey zor. Felsefede –ve felsefe dışı pek çok alanda– rastlayacağınız muhteşem zihinlerin birçoğu dikkatini bu meselelere yönelttiğinde, zihnin evrendeki yerine dair kesin ve tartışmasız bir görüşe benzer herhangi bir şeyin bulunmayışı göze çarpar.

Tüm bunlardan hareketle, zihin felsefesini derinlemesine araştırmanın sizin için bir zaman kaybı olacağı sonucuna varmayın. Aksine, önemini sonradan anlamanın avantajından yararlanabilirsiniz. Başkalarının başarılarından ve hatalarından pek çok şey öğrenebilirsiniz. Bütün muaamaları çözmeniz mümkün değilse de en azından evrene ve evrendeki yerinize dair tasavvurunuz hakkında öğrenebileceğiniz önemli bir şeyler olabilir. Dürüst davrandığınızda, bu tasavvurun pek çok açıdan eksik ve yetersiz olduğunu kabul etmeniz gerekecek. Bana kalırsa bu, kendimizle ve şeylerin düzeni içerisindeki konumumuzla hesaplaşmamız açısından önemli bir aşamayı temsil eder.

1.3 Bilim ve Metafizik

Bazı okurlar tüm bu meselelerde aceleci davranıp şu şekilde bir tepki verebilir: Filozofların yalnızca sorun *ortaya attıkları* ve bu sorunlara asla çözüm üretmedikleri hepimizin malumu. Önemli muammaların çözümleri bilimlerde bulunur. Dolayısıyla eğer kuarklarla, leptonlarla, alanlarla dolu bir evrende zihnin yerini ve zihnin kendisini anlamak istiyorsak, rotamızı bilime çevirmeliyiz. Geriye kalan sorunlar eğer bilimsel çözüme elverişli değillerse, aslında düzmece, *sözde*-sorunlardır. Bunlara ne yanıt verirseniz verin fark etmez; sunacağınız herhangi bir "çözüm" bir diğeriyle aynı değerde olacaktır.

Bu türden bir tepki –her ne kadar anlaşılabilir olsa da– üzerine iyice düşünülmeden ortaya konmuştur. Bilimin başarısı, bir çeşit "böl ve fethet" stratejisinin ve sınırları iyi-belirlenmiş bir iş bölümünün uygulanmasına bağlıdır. Bilim diye bir şeyin olmadığını; sadece fizik, kimya, meteoroloji, jeoloji, biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi münferit bilimlerin var olduğunu göz önünde bulundurun. Bu bilimler (ve elbette diğer birçoğu), sınırları katı bir şekilde belirlenmiş alanlarla ilgilenir. Bir alanı belirlemek, izin verilebilir soruları sınırlandırmayı gerektirir. Hiçbir

bilim *bütün* sorulara cevap vermek üzere yola çıkmaz; hatta amaçları bütün "deneysel" soruları cevaplamak bile değildir. Bu şekilde, her bir bilim sorumluluğu bir diğerine atar. Sorumluluğu diğer bilimlere atmanın bir zararı yoktur; çünkü çoğu durumda sorumluluk, sonunda durduğu bilimde kalır. Ne var ki, bazen bilimlerin hiçbiri sorumluluğu kabul etmez. Aslında bu beklenen bir durumdur. Bilimler söz birliği etmez. Her bir bilim kendi uygulama alanı içerisinde mükemmel derecede başarılı olsaydı bile, bu farklı uygulama alanlarının birbirleriyle nasıl ilişkilendirileceği, çeşitli bilimlerin ortaya koyduğu beyanların birbirlerine göre nasıl ayarlanacağı sorusuyla yine baş başa kalacaktık. Açıkça görülüyor ki bu, belirli bir bilimin sınırları içerisinde kalarak cevaplanabilecek bir soru değil.

Metafiziğe hoş geldiniz. Metafiziğin, bilhassa metafiziğin *ontoloji* adı verilen dalının, geleneksel bir işlevi de şeylerin nasıl var olduğuyla ilgili genelgeçer ve etraflı bir kavrayış sağlamaktır. Ontolojinin bu işlevi, belirli bilimsel amaçların izlenmesinden ziyade, farklı bilimlerin ortaya koyduğu beyanların birbiriyle uzlaştırılmasını içerir. Bilim ve sıradan deneyimler arasındaki anlaşmazlığı giderme girişimi de bu işlevin bir parçasıdır. Bir bakıma bütün bilimler, sıradan deneyimi verili kabul eder. Sonuçta bir bilim, deneysel çıktıları doğrulayacak gözlemlere başvurduğu ölçüde "deneysel" kabul edilir. Ancak görünen o ki, gözlem fiilinin içsel karakteri (ve dolayısıyla gözlemcilerin karakteri) bilimlerin elinin değmediği bir alan olarak kalmıştır. Gözlemin –dışarıya dönük bilinçli deneyimin– doğası bilimin sınırlarında durur. Bu bölümün başlarında bahsettiğimiz muamma, işte tam da bu noktada yeniden kendini gösterir.

Bilimsel uygulama, gözlemcilerin ve gözlemlerin varlığı önkoşuluna dayanır. Halbuki son kertede bilimler her ikisinin de içsel karakteri hususunda sessiz kalır. Sorumluluğu üzerlerinden atarlar. Bütüncül bir resme –bilimlerin tasvir ettiği şekliyle evreni ve aynı zamanda gözlemciler ile onların gözlemlerini içeren resme– yönelik en iyi umudumuz, ciddi bir ontoloji arayışında yatar. Sorumluluğun üstlenileceği yer burasıdır. Metafizik sorunlara elbette sırtınızı dönebilirsiniz, ancak bunu yapmak söylendiği kadar kolay olmayacaktır. Unutmayın ki felsefi etkilere kapılmadığını iddia edenlerin pek çoğu, aslında farkında olmadan birtakım metafizik varsayımları benimsemişlerdir. Zihnin doğasını ele

alırken, metafizik düşünceyle meşgul olup olmayacağınız değil, bunu öz-bilinçli bir şekilde yapıp yapmayacağınız önemlidir.

1.4 Metafizik ve Bilişsel Bilim

Bu kitap zihin metafiziği –ontolojisi– hakkında olup, kısmen veya tamamen bilimlerin dışında kalan zihne dair sorular üzerine düşünümleri konu edinir. Bunun çok da rağbet edilen bir girişim olmadığı konusunda sizi uyarmalıyım. Filozofların çoğu, metafiziğin faydasız ve vadesini doldurmuş olduğu görüşündedir. En az bir o kadarı ise, zihni ve onun evrendeki yerini anlamak için yapılması gereken en iyi şeyin sırtımızı felsefeye tümüyle dönmek olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu filozoflar zihin felsefesinin, *bilişsel bilim* olarak adlandırılagelen şeyin bir bileşeni olduğu veya olması gerektiği düşüncesini savunurlar. Bilişsel bilim; psikoloji, nörobilim, bilgisayar bilimleri, dilbilim ve antropolojiden parçalar içerir. Peki bu alanlarda çalışan bilim insanlarına bir filozofun sunacak neyi vardır? İşte bu oldukça iyi bir soru.

Belki de filozoflar, bilişsel bilime bilimsel katkıda bulunanlar tarafından ortaya konulan incelikli değerlendirmeleri uzlaştıracak genelgeçer bir resim sunabilir ya da bir tür birleştirici etkide bulunabilir. Öyle görünüyor ki bu, kapsamı daraltılmış bir metafizikle meşgul olmaktır. Geleneksel ontolojik kaygılar dışarıda bırakıldığı ve fizik veya kimya gibi bilimlerin, zihnin doğasının açığa çıkarılmasıyla nasıl bir ilişkisi olduğu ele alınmadığı için metafiziğin kapsamı daralmıştır.

Zihin felsefesini, bilişsel bilimin bir parçası kılma girişimlerine şüpheyle yaklaştığımı düşünüyorsanız, haklısınız. Bu kitap, zihin felsefesinin geleneksel metafizik algısıyla devamlılık arz ettiği görüşü üzerine bina edilmiştir. Zihin felsefesinde ortaya çıkan sorular –kimileri bunlara *sadece* zor sorular der– esasında metafizik sorulardır. Nereden bakarsanız bakın bu sorular hem meşru hem de kaçınılmazdır. Dahası, filozoflar böylesi soruların üzerine gitmek suretiyle ilerleme kaydedebilirler –ve *etmişlerdir* de. Elbette, zihin felsefesine giriş yaparken filozofların elinde konunun kısa ve öz bir şekilde ele alınıp değerlendirilebileceği, tümüyle tatmin edici cevaplarla dolu bir liste yoktur. Fakat seçenekleri ayıklama ve bir kısmını eleme konusunda kitabın ilerleyen bölümlerinin size yardımcı olacağını söyleyebilirim.

Şu yargıyı kabul ediyor muyum: Filozoflar sorularda hemfikirdirler ancak cevaplarda değil. Hayır, kabul etmiyorum. Her alanda olduğu gibi felsefedeki ilerleme de iki şekilde ölçülebilir. Belirlediğiniz bazı hedeflere odaklanarak bu hedefe yaklaşıp yaklaşmadığınızı kendinize sorabilirsiniz. Öte yandan başlangıç noktasından ne kadar ilerlediğinizi sormak da bir seçenektir ve bu şekilde düşünüldüğünde felsefenin ilerleme kat ettiğini söyleyebiliriz. Yine de elimizdeki seçenekler sınırlı. Zihinle ilgili felsefi sorular ortadan kalkmaz. Bu sorular laboratuvar koşullarında çalışan bilim insanları için dahi varlığını sürdürür. Son zamanlarda bilincin kanıtlanması üzerine yapılan geniş ölçüde kamuya mal olmuş tartışmalar da böylesi soruları göz ardı etmenin bir seçenek olmadığını gösterir.

Tanımladığım şekliyle zihin felsefesinin bilimsel çalışmalarla ilişkisi hakkında son bir şey daha söylemek istiyorum. Zihin felsefesinin uygulamalı metafizik olduğu kanaatindeyim, ama zaten metafiziğin kendisi (ve genel olarak felsefe) bilimle devamlılık arz eder. Metafizikle uğraşırken bilimle rekabet etmiyor, aslında onu tamamlıyorsunuz. Metafiziğin, temel varlık kategorileriyle ilgilendiğini düşünebilirsiniz. Bu kategorileri sınıflandırmak başlı başına deneysel bir araştırma olmasa da kategorilerin kendisi bu tür araştırmalar sonucu şekillendirilir ve bu kategorilerde yer alan varlıkların doğası ancak deneysel yolla, bilimlerin yaptığı gibi evrenle sistematik bir ilişki kurularak keşfedilebilir.

Diyelim ki Descartes ve birçok başka filozof gibi size de töz–özellik ontolojisi cazip geldi; diğer bir deyişle evrenin nesnelerden, yani türlerine göre çeşitli özelliklere sahip olup birbirlerine göre çeşitli konumlar edinen tözlerden oluştuğu görüşündesiniz. Bu tür bir ontolojinin cazibesinin bir kısmı, bilimlerden elde ettiğimiz evren resmi ile uyum içindedir. Bu tözlerin ve özelliklerin nihayetinde ne olduğu deneysel araştırmayla belirlenmesi gereken bir meseledir. O halde, zihin felsefesini uygulamalı metafizik olarak görmek, zihin felsefesinin yalnız akla dayanan tümüyle a priori ve spekülatif bir uğraş ya da oturduğu yerde derin düşüncelere dalma meselesi olduğu fikrini kabul etmemek anlamına gelir. Temel kategorilere dair anlayışımız, evrenle kurduğumuz gündelik ve bilimsel etkileşim içinde ortaya çıkar. Eğer bilim evrenin sistematik bir biçimde araştırılması ise, o zaman metafizik kaçınılamaz bir biçimde her daim bilime eşlik eder.

1.5 Genel Bir Bakış

Takip eden bölümler, zihin felsefesinde başı çeken önemli meselelere yönelik bir girizgah niteliğindedir. Bunu yaparken, okuyan kişinin konuyla ilgili özel bir altyapıya sahip olmadığı varsayılmıştır. Modern (belki de post-modern?) kabul edilebilecek zihin kavrayışına zemin hazırlayan kuramlara odaklanılmıştır. Kuramların en cazip yönlerini öne çıkaracak şekilde, her birini tek tek sunmak için elimden gelenin en iyisini yaptım. Kanaatimce zihin felsefecileri, antika ya da miadını doldurmuş olarak gördükleri fikirleri reddetme konusunda fazlasıyla hızlı davranmıştır. Aslında bizlere öğretecek çok şeyi olan atalarımızdan bir şeyler öğrenme fırsatını yitirmeye meyilli oluşumuz tam da bu davranışın sonucudur. Modası geçmiş kuramları hiçe saymamızın ikinci bir sonucu da şimdiye kadar önüne geçmeyi çoktan öğrenmiş olmamız gereken hataları yineleme tehlikesidir. Yer yer karikatürize edilen, düşünülmeden reddedilen ya da basitçe göz ardı edilen tutumlara yönelik ilginizi çekebilecek bir okuma yaparak bu durumu düzeltmeye çalıştım. Böylece tutum eleştirilerine diğer yazarlara nazaran daha az ağırlık vermiş oldum. Gördüğüm kadarıyla bana düşen görev, sahayı aydınlatmak. Neyi kabul edip neyi reddedeceğinizle ilgili kararı ise siz okurlara bırakıyorum.

Tartışılan meselelerle ilgili elbette tarafsız değilim. Buna karşın, kendi görüşlerimi ortaya koyduğum kısımlarda, bahsi geçenin benim görüşüm *olduğunu*; diğer fikirlerle aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini açıkça belirtmeye çalıştım. Son iki bölümde kendi düşüncelerimi dile getirdim. Bu bölümlerde, diğer görüşlerden bağımsız olarak tek başına makul bulduğum bir ontolojiyi temelinde, zihin ve zihnin evrendeki yerine dair bir açıklama sunuyorum. 12. Bölüm'de bu ontoloji kabataslak ortaya konuluyor; 13. Bölüm'de ise söz konusu ontolojinin zihin felsefesindeki temel meseleler açısından önemi açık ve net bir biçimde anlatılıyor. Bu sonuç bölümlerinde sizleri kendi tercih ettiğim görüşün detaylarına değil, zihin felsefesi için ciddi bir ontolojinin gerekliliğine ikna etmeyi amaçladım.

Ama hikayede biraz fazla ileri gitmiş olduk. 12 ve 13. Bölüm zengin bir çeşitliliğe sahip zihin kavrayışlarının incelenmesine ayrılmış olan bölümlerin hemen arkasından geliyor. Bu yüzden, işe girişmeden ev-

vel, aradaki bu bölümlere dair neler bekleyebileceğiniz hususunda kısa açıklamalar sunmakta fayda var.

Kartezyen İkicilik ve Türevleri

2. Bölüm, Descartes'ın "ikici" zihin kavrayışına bir giriş niteliğindedir. Descartes dünyayı, zihinsel ve zihinsel-olmayan, diğer bir ifadeyle gayri-maddi ve maddi olmak üzere iki farklı töze ayırır. Bu hamlesi sonucunda, meşhur zihin-beden sorunuyla yüzleşmek zorunda kalmıştır: Zihinsel ve zihinsel-olmayan tözler birbiriyle nedensel olarak nasıl etkileşebilir? Descartes'ın bu soruyu açıkça yanıtlayamamış olması, 3. Bölüm'de ele alınacak olan koşutçuluk vesilecilik, epifenomenalcilik, idealizm gibi Kartezyen çerçevenin birçok yeniden düzenlenmiş versiyonunu doğurmuştur.

Koşutçuluk, maddi ve maddi-olmayan zihinsel varlıklar arasındaki nedensel etkileşimin anlaşılamaz göründüğünü kabul eder. Zihinsel ve maddi tözlerin etkileşime girmediğini ancak birbirine koşut olarak ilerleyen değişimlere uğradıklarını öne sürer. *Vesileciler,* Tanrı'yı zihinsel ve maddi arasında bir bağlantı noktası olarak görür. Tanrı hem maddi dünyada hem de zihinlerde değişim olmasını diler ve söz konusu değişim, sanki bu ikisi doğrudan nedensel bir ilişki içindeymiş gibi sırayla gerçekleşir. *Epifenomenalcilik,* maddiden zihinsele doğru tek yönlü bir nedenoluşu savunur. Zihinsel oluşumlar maddi olayların (büyük ihtimalle beyindeki) nedensel olarak etkisiz "yan-ürünleridir". Epifenomenalcilik, özellikle, bilinci ciddiye alan ancak bilinçli deneyimlerin beyindeki süreçlere "indirgenmesi" konusunda bir beklentisi olmayan filozoflar ve nörobilimciler arasında yakın zamanda yeniden popülerlik kazandı. *İdealistler*, ikici çerçevenin maddi bileşenini reddeder. İdealist çerçevede, var olan her şey zihinler ve zihin içeriklerinden ibarettir. Dışsal maddi nesnelerin varlığını inkar etmezler; kastettikleri şey dışsal bir maddi dünyanın, genel anlamda, *düşünülemez* olduğudur. İdealistlere göre, zihnin dışında maddi nesnelerin var olduğu tezi yanlış değildir, ancak *anlaşılamaz* statüsündedir.

Davranışçılık

İdealistler, ikici zihin kavrayışının maddeci yanını reddeder: Zihinsel-olmayan maddi tözler kavranabilir değildir. Aksine maddeciler, bütün tözlerin maddi (ve sadece maddeden ibaret) olduğunu savunurlar.

4. Bölüm'de Kartezyenciliğe karşı tarihsel açıdan son derece etkili maddeci bir yanıt olan davranışçılığa odaklanılmıştır.

Davranışçılar, zihinlerin bedenlerden ayrı olduğu şeklindeki Kartezyen zihin kavrayışının, kendimize ve başkalarına zihin durumları atfederken düştüğümüz temel bir yanılgıya dayandığını göstermeyi umdular. Davranışçılara göre, zihninizle ilgili ileri sürülebilecek her şey, ne yaptığınız ve ne yapmaya yatkın olduğunuz; nasıl davrandığınız ve nasıl davranmaya yatkın olduğunuz üzerinden "analiz edilebilir". Ağrı çekiyor olduğunuzu söylemeniz,–örneğin başınızın ağrıması– (eğer davranışçılar haklıysa) başınızı tutup inleyerek "Başım ağrıyor" gibi bir cümle kurmanızdan ibarettir ya da en azından böylesi şeyleri yapmaya yatkın olduğunuzu gösterir. O halde, ağrı çektiğiniz durumlarda söz konusu olan şey, maddi-olmayan zihninizin ağrı duyması değil; karakteristik bir biçimde davranıyor oluşunuz ya da bunu yapmaya yatkınlık göstermenizdir.

Zihin-Beyin Özdeşliği Kuramı

5. Bölüm'ün konusu olan özdeşlik kuramını destekleyenler, zihinleri gayri-maddi tözler olarak gören Kartezyen anlayışa karşı çıkarak davranışçıların yanında yer alırken, bir zihne sahip olmanın belirli şekillerde davranmak veya davranmaya yatkın olmaktan başka bir anlam taşımadığını iddia eden davranışçılığa karşı da Kartezyenleri savunurlar. Özdeşlik kuramcıları, (baş ağrısı çekmek veya Alice Şelaleleri'ni düşünmek gibi) zihin durumlarının, ait oldukları faillerin gerçek içsel durumları olduğunu iddia eder. Bir gün nörobilim tarafından da ortaya konulacağı gibi bunlar, *beyinler*imizin durumlarıdır. Zihinsel durumlar, bu beyin durumları *ile özde*ştir: Zihinsel durumlar beynin durumları*dır*. Özdeşlik kuramı, zihnin nihayetinde beyinden ibaret olduğu fikrine yakın olanların ilgisini çekecektir. Ne var ki özdeşlik kuramı, aynı zamanda bu öğretiyle ilişkili sorunları da miras almış olur; bunların belki de en önemlisi, bilince ve bilinçli deneyimin niteliklerine beyinde bir yer bulmaktır.

İşlevselcilik

6. Bölüm'de, davranışçılığın ve özdeşlik kuramının tarihsel takipçiliğini üstlenen işlevselcilik ele alınmaktadır. İşlevselcilik, günümüzün

hiç şüphesiz en çok kabul gören zihin kavrayışıdır. İşlevselciler zihin durumlarını, beynin durumlarıyla değil, *işlevsel roller* ile özdeşleştirir. Başınızın ağrıması, ağrıya karakteristik girdi-çıktı koşullarını sergileyen bir durumda bulunduğunuz anlamına gelir (ve hiç şüphesiz bu bir beyin durumudur). (Bu bağlamda işlevselcilik, davranışçılığın biraz çeki düzen verilmiş haline benzer.) Baş ağrısı başa alınan darbeler, fazla miktarda alkol tüketimi, uykusuzluk, göz yorgunluğu gibi nedenlerle ortaya çıkar ve davranışçıların odaklandığı dışsal davranışları da içeren, ancak bunlardan ibaret olmayan karakteristik yanıtlar üretir: başını tutma, inleme, "başım ağrıyor" ifadeleri. Baş ağrısı, davranışa ek olarak başka zihin durumlarını da açığa çıkarır. (Bu noktada işlevselciler, zihin durumlarının davranış ve davranış yatkınlıkları çerçevesinde tümüyle analiz edilebilir olduğuna inanan davranışçı tutumdan ayrılır.) Muhtemeldir ki baş ağrınız, başınızın ağrıdığına inanmanıza, hayıflanmanıza ve aspirin almayı istemenize yol açacaktır.

Zihin durumlarının "çoklu-gerçekleştirilebilir" [*multiply realizable*] olması, tüm işlevselcilik türleri için merkezi bir noktadır. Belirli bir zihinsel durumda olmak, karakteristik rolü olan bir durumda bulunmaktır. Ancak pek çok farklı türden maddi durum aynı rolü üstlenebilir ve "gerçekleştirebilir". Birbirinden oldukça farklı fizyolojilere sahip olmanıza rağmen, bir ahtapot, bir Alfa Centaurili* veya siz ağrı çekebilirsiniz (Alfa Centaurililerin silikon-temelli bir "biyoloji"ye sahip olduğunu varsayın). Özdeşlik kuramcılarının iddia ettiği gibi, ağrı duymak yalnızca belirli bir nörolojik durumda bulunma anlamına gelseydi, o halde bizimkine benzer bir fizyolojiden yoksun olan ahtapotlar veya Alfa Centaurililer ağrı çekmezlerdi. Bunun saçma olduğu son derece açık. İşlevselcilik, zihin durumlarının kendilerini "gerçekleştiren" donanımdan "soyutlanmasını" mümkün kılan güçlü bir model öne sürer. Bunun bir sonucu olarak, birbirinden son derece farklı maddi sistemlerin, ortak bir *psikoloji*yi paylaşmaları mümkündür.

Temsili Zihin Kuramı

7. Bölüm'ün konusu anaakım işlevselciliğin önemli bir halkası olan Temsili Zihin Kuramıdır. Temsili Zihin Kuramını savunanlar, zihni bir

* Alfa Centauri: Güneş sistemine en yakın yıldız sistemine verilen ad. (Çn.)

"bilgi-işlem" aygıtı olarak kabul ederler. "Zihinsel temsiller" biçiminde bir Düşünce Dili'nde kodlanan bilgi, gelen uyaranlara ve davranışsal çıktılara aracılık eder. Bu türden bir görüş uyarınca, zihinler, fabrika üretimi hesaplama makinaları olarak değil, beyindeki nörolojik "donanım"da işleyen bir "yazılım" olarak görülebilir. Böylesi bir resmin neden ilgi çekici olduğu gayet açık: Zihinler ve zihnin işlevleri konusundaki gizemi ortadan kaldırıyor ve bunları maddi evrenle düzgünce bütünleştiriyor.

Temsili Zihin Kuramı, genel olarak işlevselci kuramlarla ilişkilendirilen bir sorunu miras alır: bilinçli deneyimlerin niteliklerini kuramla bağdaştırma sorunu. Ağrı duyduğunuzda, çeşitli karakteristik nedenlere ve etkilere sahip bir durum içerisindesinizdir. Ancak ağrılı bir deneyimden geçen herkesin dikkatini çekecek bir şey varsa, o da bu durum içerisinde bulunmanın *ağrılı* olmasıdır. Ağrılı olma niteliksel açıdan kendine özgü bir durumdur. Hatta bir durumu *ağrı* durumu yapanın bu karakter olduğunu düşünebilirsiniz. Buradaki asıl zorluk, bilinçli deneyimin niteliksel yönünü işlevselci resimle bağdaştırmanın yolunu bulmaktır.

Yönelimsel Duruş

8. Bölüm'ün kahramanı (ya da kötü adamı!) Daniel Dennett inançlar, arzular, yönelimler gibi "önermesel tutumlar"a [*propositional attitudes*] odaklanmaktadır. Dennett'a göre bir yaratığın (ya da herhangi bir şeyin) inanç, arzu veya yönelime sahip olup olmadığı yalnızca onlara inanç (yahut arzu veya yönelim) atfetmenin sağladığı faydayla ilgilidir. Kediler, masaüstü bilgisayarları ve hatta termostatları bir şeylere inanıyorlarmış gibi tasvir etmeyi kullanışlı buluruz. Kediniz, *buzdolabının altında bir fare olduğuna inanıyor*. Bilgisayarınız, *yazıcıdaki kağıdın bittiğine inanıyor* (ve sizi bununla ilgili uyarıyor); termostat, *odanın fazlasıyla soğuk olduğuna inanıyor* (ve bu nedenle ısıtıcıyı açıyor).

Bu tür inanç atıfları *işe yaradığı* ölçüde; kediler, masaüstü bilgisayarlar ve termostatlar (ve tabii ki insanlar ve başka birçok yaratık) "gerçek inanç sahipleri" olur. Bunun ötesinde, örneğin termostatların *gerçekten* inançlara sahip olup olmadığı veya sadece bizim onlar *öyleymiş gibi* davranıp davranmadığımız sorgulanmaz. Bir şeye inanmak, bu şekilde davranılabilir olmak*tan ibarettir*.

İnanç, arzu ve yönelim atfetmek, Dennett'a göre belirli bir *duruş*u benimsemek anlamına gelir: "yönelimsel duruş". Ne var ki bilimle uğraşırken, yaratıkların birbirlerine ve çevrelerine karşı verdikleri tepkilerde şaşırtıcı farklılıklara rastlayabilirsiniz. Bunları anlayabilmeniz için "tasarım duruşu"nu [*design stance*] benimsemeniz gerekir. Davranıştan sorumlu mekanizmaların türler arasında önemli düzeyde farklılık gösterdiğini bu sayede keşfedebilirsiniz. Yönelimsel bakış açısıyla birbirinden ayırt edilemeyen eylemler, bunları gerçekleştiren yaratıkların "tasarım"ını göz önünde bulundurduğunuzda, oldukça farklı görünmeye başlar. Sonuçta, tasarım duruşu yerini "fiziksel duruş"a bırakır. Böylelikle inceleme alanı yaratığın yazılımından donanımına kayar.

Bir zihne sahip olmak, basitçe, yönelimsel duruş tarafından tanımlanabilir olmaktan ibarettir. Dennett'a göre yönelimsel duruş içerisinde ifade edilebilen gerçeklerin, tasarım duruşuna dönülerek açıklanabildiğini fark ettiğiniz anda, zihinlerin bedenlerle nasıl ilişkili olduğu gizemi de ortadan kalkar. Tasarım duruşundaki gerçekler, fiziksel duruş tarafından açığa çıkarılmamış olgularda gömülüdür.

İndirgeme ve Eleme

Bir zihne sahip olmanın o şekilde tanımlanabilmek anlamına geldiği düşüncesi, daha da radikal bir hamleyle, zihinlerin esasen kurgudan ibaret olduğu görüşüne rahatça götürülebilir. 9. Bölüm'de bu ihtimal detaylı bir biçimde irdeleniyor. Zihinlere ve zihin içeriklerine dair ifadelerimiz ve davranışı zihinsel süreçlere atıfla açıklamamız, belki de ilkel animistik açıklama biçimlerimizin kalıntısıdır. Bir zamanlar hava durumunu, havayı kontrol eden tanrıların duygu durumlarındaki değişikliklerle açıklıyorduk. Daha sonra meteoroloji adı verilen ve meteorolojik fenomenleri bilinçli faillere başvurmaksızın, tümüyle "doğalcı bir şekilde" açıklamamıza olanak tanıyan bir bilim geliştirdik. Belki de zeki davranışlara dair açıklamalar da, aynı bunun gibi, zihin durumlarına ve zihinsel süreçlere başvurmanın ötesine geçebilir.

İhtimallerden biri, zihinler hakkındaki söylemlerin, yerini nörobilim tarafından gün yüzüne çıkarılmış durumlar ve süreçlere bırakmasıdır. İkinci bir ihtimal ise, Temsili Zihin Kuramının önemli bir özelliğinin ciddiyetle değerlendirilmesinden geçer. Diyelim ki zihne, "zihinsel temsiller" hayat ver*miş olsun*. O halde bu zihinsel temsiller, dahili ve do-

ğuştan gelen bir "Düşünce Dili"ndeki cümleler olacaktır. Fakat nasıl ki hesaplayıcı bir makine işlediği sembollerin öneminden habersizse, zihinler –ve onların fiziksel "gerçekleştiricileri" olan beyinler– de Düşünce Dili'ndeki sembollerin anlamına aldırış etmez: Zihinsel süreçler salt "sentaktik"tir. Geleneksel zihin açıklamalarında merkezi bir yere sahip temsili "içerik" devre dışı kalır ve inanç, arzu, yönelim gibi alışıldık kategorileri de yanında götürür.

Bilinç

Bilinç, zihin felsefesinde kaçınılamaz surette kendini gösteren en güçlü fenomendir.* Psikoloji ve nörobilimde son yıllarda etkileyici gelişmeler oldu. Ne var ki bu gelişmelerden hiçbiri, bizleri "bilincin gizemi"ni anlamaya bir adım dahi yaklaştıramadı. Ya da öyle görünüyor.

Peki tam olarak ne*dir* bu "bilincin gizemi"? Yanıtlaması o kadar da kolay değil. Yine de, örneğin günbatımında tropik bir kumsalda gezinirken yaşayabileceğiniz türden canlı bir bilinçli deneyimi düşünerek, bilinç hakkında birşeyler hissedebilirsiniz. Okyanus, gökyüzü, batan güneş ve kumların görsel deneyimini yaşıyorsunuz; soğuk esintiyi ve ayaklarınızın altındaki kumun sıcaklığını hissediyorsunuz, kıyı çizgisine vuran dalgaları ve kuş cıvıltılarını dinliyorsunuz, çiçeklerin rayihasını ve tuzlu havayı kokluyorsunuz. Bu deneyimler, çevrenizle algısal karşılaşmanızın sonucudur. "Duyusal yüzey"leriniz uyarılır ve sinyaller, görünüşe bakılırsa deneyimlerinizi oluşturdukları yere, beyninize doğru hareket eder. Bu akış herhangi bir noktada engellenir veya durdurulursa, deneyimleriniz ortadan kaybolacaktır.

Deneyimlerinizin bir sonucu olarak farklı şekillerde tepkiler verirsiniz. Yeni düşüncelere kucak açar ve gezinmeye devam edersiniz, ötüşüyle dikkat çeken bir kuşu bulmak için başınızı çevirirsiniz. Bunlar üzerine çalışan bir bilim insanı, en azından ilkesel olarak, bütün bir girdi-çıktı akışını takip edebilir, bedeninizin içinde neler olup bittiğini detaylarıyla tasvir edebilir. Bir bilim insanı neleri gözlemleyebilir?

---

* Burada Amerikan İngilizcesine ait '800-pound gorilla' ifadesi kullanılmıştır. Bu, bir kişi ya da kurumun ne kadar güçlü olduğunu anlatan bir deyimdir. Söz konusu kişi ya da kurum o kadar güçlüdür ki gücünü kullanarak çevresini baskı altına alır ve kontrol edilmesi mümkün değildir. (Çn.)

Sizin deneyimlerimiz neye benzer? Bir bilim insanının gözlemleyebilecekleri ile deneyimlerinizin neye benzediği arasında bir "gedik"in var olduğu aşikardır. Deneyimler ve onların "Teknikolor* nitelikleri bilimsel çerçeveye nasıl dahil edilebilir? Bilincin gizemi tam da budur.

Bu gizemle karşı karşıya kalan bilim insanları ve filozoflar, farklı şekillerde tepkiler verdiler. Bazıları bu fenomeni tümden reddettiler ve bilimsel çalışmalar için uygun olmadığını söyleyerek onu yok saydılar. Bir bilim insanı başka konuları çalışma uğruna bir konuyu görmezden gelmekte veya "es geçmekte" özgürdür, ancak filozoflar bu lükse sahip değildir. Filozoflar, psikoloji ve nörobilimin bulgularını bilinçli deneyimle uzlaştıracak, evrene dair birleşik bir resim oluşturmaya çalışmakla sorumludur.

Başka bir seçenek ise, bilinçli deneyimleri oldukları haliyle kabul etmek, ancak bunları faillerin işlevsel durumlarına uydurmaktır. Bilinçli olmak, beyninizde gerçekleştirilen belirli bir işlevsel durumun içerisinde olmaktır. Buradaki soru, bilinçli deneyimin niteliklerinin böylesi bir yöntemle makul bir şekilde idare edilip edilemeyeceğidir.

Diğer seçenekler şunlardır: *epifenomenalcilik* (bilinçli nitelikler, beyindeki maddi süreçlerin nedensel etkisiz yan-ürünleridir), *panpsişizm* (bilinçli deneyimin nitelikleri olarak ele aldığınız şeyler, gerçekte, maddenin "içsel doğa"sının bir parçasıdır) ve *temsilcilik* (deneyimlerin niteliği olarak ele aldığınız şeyler, deneyimlediğiniz nesnelerin sahip olduğu nitelikler şeklinde temsil ettiğiniz niteliklerdir; plaj deneyiminizin nitelikleri aslında deneyimlediğiniz nesnelerin nitelikleridir).

Öyleyse, *nitelce*yi (filozoflar tarafından bilinçli deneyimlerin niteliklerine işaret etmek için kullanılan bir tabir) ciddiye alırsanız, David Chalmers'ın tabiriyle "zor sorun" hakkında bir şeyler söylemeniz gerekecek: Bilincin, maddi süreçlerle ilişkisi nedir? Nihayetinde, belki de önceden hiç cazip bulmadığınız epifenomenalcilik veya panpsişizmin tarafında durabilirsiniz. Fakat hakkında önemli tereddütlere sahip olduğunuz bir tutumu benimsemeden evvel, olası tüm ihtimalleri tüketiğinizden emin olmalısınız. Bu kitabın ana hedeflerinden biri, sizlere

* Teknikolor: (1) Çok renkli, abartılı renklere sahip olmak; (2) Sinemada filmleri renklendirmede kullanılan tekniğe verilen ad. (Çn.)

bu ihtimallerin kapsamıyla ilgili farkındalık kazandırmak ve sizi akla uygun bir seçim yapacak şekilde donatmaktır.

İndirgemeci-Olmayan Fizikselcilik

Kartezyen ikicilik, bir yandan bilinci ciddiye alırken öte yandan maddi evrene yönelik bilimsel araştırmalarda niçin bilinçli deneyimlere rastlanamayacağını da açıklığa kavuşturur. Bu iyi haber. Kötü haber ise Kartezyen ikiciliğin, zihinler ve bedenler arasındaki arayüzü –zihin-beden etkileşimini– tümüyle gizemli bir hale getirmesidir. Hiçbir ortak özniteliği bulunmayan tözler nedensel açıdan birbiriyle nasıl etkileşebilir?

Buna karşın, Descartes'ın hatalı olduğunu ve maddi tözlerin hem zihinsel hem de maddi özellikleri içer*ebildiğini* varsayalım. Nörobilim araştırmaları, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerde "temellendiğini" ileri sürer. Örneğin, ağrı deneyimlersiniz, *çünkü* sinir sisteminiz belirli bir durumdadır. Yine de ağrı sinir sisteminizdeki herhangi bir şeyden niteliksel olarak açıkça farklılık gösterir. Bu demek oluyor ki, zihinsel özelliklerin varlığı fiziksel özelliklerin varlığını gerektirse de zihinsel nitelikler öyle ya da böyle fiziksel özelliklerden ayrıdır; zihinsel olan fiziksel olana "indirgenebilir" değildir. Sonuç: özellik ikiciliğiyle birleştirilmiş bir töz tekçiliği.

Zihin-beden sorununa yönelik bu muntazam "indirgemeci-olmayan fizikselci" çözüm yakın zamanda yoğun eleştirilere maruz kaldı. Zihinsel ve maddi özellikler tek bir tözün özellikleri olabilirler. Ancak zihinsel ve maddi özellikler gerçekten birbirlerinden ayrıysa ve zihinsel özelliklerin var oluşu maddi özelliklere bağlıysa, bu durumda zihinsel özelliklerin bedensel davranışın üretiminde nasıl bir role sahip olabildiğini anlamak zordur. Yeniden Kartezyen sorunla karşı karşıya kalıyoruz.

Yolunuzun üstünde bir yılan olduğuna yönelik bir inanç taşımanızın belirli bedensel tepkilere (yolunuzu değiştirmenize) yol açtığını varsayalım. Diyelim ki beyninizdeki bir çeşit maddi olay bu inancı "gerçekleştirsin" ve bu maddi gerçekleştirici, yönünüzü değiştirmenize neden olsun. Maddi gerçekleştirici, çeşitli zihinsel özellikleri "temellendirebilir" ya da onlara "neden olabilir". Öyle olduğunu varsayalım. Fakat bu özellikler

sonrasında ortaya koyduğunuz davranışın üretilmesinde hiçbir rol oynamıyor olabilir, belki de "nedensel açıdan ilgisiz"dirler.

Hızla fırlatılmış kırmızı bir kriket topu, topu karşılayan oyuncunun kaburgasını çatlatmış olsun. Topun renginin kırmızı olmasının çatlama üzerinde herhangi bir rolünün olmadığı apaçıktır. Birçok insana göre zihinsel özelliklerin de bu şekilde düşünülmesi için çok iyi nedenler vardır: Özellikler de olay mahallindeler, son derece sahiciler ancak "nedensel açıdan ilgisiz"ler. Bu durumda epifenomenalciliğin oldukça tehlikeli yeni bir biçimiyle karşı karşıya kalırsınız. Bir kez daha seçenekler arasında gidip gelmeniz ve en ümit vadedici gördüğünüz seçeneği bulmanız gerekecek; bu belki de yalnızca en az karşı çıkılabilen seçenek olacak.

Ontoloji ve Zihin

Daha önce de belirttiğim gibi bu kitap, belirli bir ontoloji üzerine inşa edilmiş bir zihin açıklaması sunduğum iki bölümle sonlanıyor. Detayları 12. Bölüm'de verilen bu ontoloji, tözleri temel varlıklar olarak ele alır. Tözler, özelliklere sahiptir. Ben bu özellikleri, tözlerin var olma *biçimleri* olarak ele alıyorum. Kriket topunu bir töz olarak düşünebilirsiniz. Kriket topu kırmızı ve küreseldir. Topun kırmızılığı ve küreselliği, bu topun var olma biçimlerinden başka bir şey değildir. Her bir özellik ait olduğu nesnenin niteliklerine, nedensel güçlerine veya yatkınlıklarına farklı katkılarda bulunur. Hiç şüphesiz özelliklerin her biri *hem* niteliksel *hem* de yatkınlıksaldır: Özellikler güçlü niteliklerdir. Bu temel üzerine 13. Bölüm'de bir zihin açıklaması inşa ediyorum. Yapı henüz deneme aşamasında ve eksikleri çok olsa da temel fikirler açıkça verilecek. Taslağını ortaya koyduğum bu kavrayış önemli bir özelliğe sahip: Rakiplerinin cezbedici yönlerini uzlaştırıyor ve bunu yaparken diğerlerinin beraberinde getirdiği sorumlulukları miras almıyor. Bu bölümden önceki bölümlerde ele alınan zihin açıklamalarının her birinde hem doğru hem de yanlış yanlar bulunuyor, en azından sizleri buna ikna etmeyi umuyorum.

Son bir yorum. Bu kitap, zihnin doğasına yönelik herhangi bir felsefi açıklamanın önemli bir metafiziksel bileşen içerdiği hususunda sizi ikna ederse, amacına ulaşmış olacaktır. Bu bileşenin detayları konusunda benimle aynı fikirde olup olmayacağınızdan endişe duymuyorum. Bana

kalırsa, zihin üzerine çalışmanın katı bir ontolojik ciddiyet gerektirdiğini fark ettiğiniz takdirde, hatırı sayılır bir aşama kat etmiş olacaksınız.

Okuma Önerileri

Böyle bir kitabın, okurları tartışmalı tutumları savunmak (veya eleştirmek) konusunda kararlı filozofların çalışmalarına ve birincil kaynaklara bakmak için teşvik etmesi gerekir. Bu amaç doğrultusunda, bilhassa zihin felsefesi antolojileri yararlı olacaktır. Özellikle üç yeni derleme ile eski bir klasik bahsedilmeye değer. O'Connor ve Robb'un *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* (2003) kitabı, bu cilde açıkça katkı sağlar biçimde seçilmiş bir dizi makaleden oluşuyor. Rosenthal'in *The Nature of Mind* (1991) eseri ve bu eserin güncellenmiş hali sayılabilecek, Chalmers'ın *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*'i (2002) aynı çalışma sahasını önemli oranda kapsıyor. Benim hazırlamış olduğum bir derleme, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* (2003b) ise birincil kaynak okumalarının yanında geniş çaplı bir giriş materyali de içeriyor.

Block, Flanagan ve Güzeldere'nin *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (1997) eseri bilinç üzerine odaklanıyor ve Güven Güzeldere'nin hazırladığı değerli ve kuşatıcı bir takdime sahip. William Lycan'ın *Mind and Cognition: An Anthology* (1999), Christensen ve Turner'ın *Folk Psychology and the Philosophy of Mind* (1993), Geirsson ve Losonsky'nin *Readings in Mind and Language* (1996) eserleri zihin felsefesiyle ilgili okumalara ek olarak deneysel aydınlanma arayan okurların da ilgisini çekebilecek, bilişsel bilime dair konularda seçkileri barındırıyor. Beakley ve Ludlow'un *The Philosophy of Mind: Classical Problems, Contemporary Issues* (1992) eseri, önemli tarihsel figürlerden günümüz kaynaklarına kadar felsefi ve psikolojik derlemeleri, konularına göre düzenlenmiş bir şekilde sunuyor. Godfrey Vesey'in *Body and Mind: Readings in Philosophy* (1964), Daniel Kolak'ın *From Plato to* Wittgenstein*: The Historical Foundations of Mind* (1997), Peter Morton'ın *Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary* (1997) ve Daniel Robinson'ın *The Mind* (1999) kitapları ilgi çekici ve önemli tarihsel seçkiler içeriyor.

Samuel Guttenplan'ın (1994) *A Companion to the Philosophy of Mind* ile Stich ve Warfield'ın (2003) *The Blackwell Guide to the Philosophy of*

Mind eserlerinin ikisi de konulara göre düzenlenmiştir ve belirli konuları derinlenmesine ele almaktadır. Gregory'nin daha geniş bir çerçeveyi kapsamayı amaçlayan *Companion to the Mind* (1987) eseri psikoloji ve nörobilim konularında faydalı olabilir.

Elinizdeki bu kitap gibi, okurları zihin felsefesine aşina kılmak için hazırlanmış kitaplardan şunları anmak gerekir: Tim Crane, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* (2001); George Graham, *Philosophy of Mind: An Introduction* (1993); Dale Jacquette, *Philosophy of Mind* (1994); Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind* (2010); E. J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind* (2000a) ve William Lyons, *Matters of the Mind* (2001). D. M. Armstrong, *The Mind–Body Problem: An Opinionated Introduction* (1999); Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind* (1989); Colin McGinn, *The Character of Mind* (1982) ve Georges Rey, *Philosophy of Mind: A Contentiously Classical Approach* (1997) eserlerinde yazarlar hem konulara yönelik bir tanıtım vermiş hem de zihinle ilgili farklı görüşler geliştirmişlerdir. Fikrinden dönmemek, filozof olmakla beraber gelir. Sahaya dair net bir fikre sahip olmak tekil ve tarafsız bir bakış açısından ziyade farklı görüşlere aşinalık kazanmaktan geçer.

Braddon-Mitchell ve Jackson'ın *The Philosophy of Mind and Cognition* (1996); Paul Churchland'ın *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (gözden geçirilmiş baskı, 1988) eserleri bilişsel bilim ve zihin felsefesinin konularına dair yararlı tartışmalar içerir. İlgisi deneysel alana kaymış okurlar Bechtel *vdğr.*, *A Companion to Cognitive Science* (1998); Joao Brãnquinho, *The Foundations of Cognitive Science* (2001); Cummins ve Cummins, *Minds, Brains, and Computers: The Foundations of Cognitive Science: An Anthology* (2000); Jay Garfield, *Foundations of Cognitive Science: The Essential Readings* (1990); Gleitman *vdğr.*, *An Invitation to Cognitive Science* (1995); Michael Posner, *Foundations of Cognitive Science* (1989) adlı kitaplardan faydalanabilirler. Bu antolojiler Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again* (1997) ve *Mindware: An Introduction to Cognitive Science* (2001); James Fetzer, *Philosophy and Cognitive Science* (1991); Owen Flanagan, *The Science of the Mind* (1984); Robert Harnish, *Minds, Brains, Computers: An Historical Introduction to the Foundations of Cognitive Science* (2001);

Rom Harré, *Cognitive Science: A Philosophical Introduction* (2002); Paul Thagard, *Mind: Introduction to Cognitive Science* (1996) kitaplarını da içeren tanıtıcı metinlerle aynı çizgidedir. Çevrimiçi bir kaynak olan *MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences* (Wilson ve Keil, 1999) ise faydalı ve güvenilir bir internet kaynağıdır.

İnternette rastladığınız kaynaklara genellikle şüpheyle yaklaşmalısınız. Yanlış bilgilendirme, doğru bilgileri yutar; rüştünü kanıtlamış filozofların çoğuysa bunu yapmazlar. Bu nedenle Wikipedia'daki bilgilere son derece dikkatle yaklaşılmalıdır. Aksine *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Zalta 2002) ise zihin felsefesinin konularıyla ilgili güvenilir bir çevrimiçi kaynaktır. Marco Nani, *Field Guide for the Philosophy of Mind* (2001) ve Chris Eliasmith, *Dictionary of Philosophy of Mind* (2003) faydalı girişler içerir. David Chalmers'ın *Contemporary Philosophy of Mind: An Annotated Bibliography* (Chalmers 2001) eseri kusursuz bir kaynakçadır. Kaynakçada değinilen yazarların web siteleri de faydalı ve güvenilir materyaller içerebilir. İpucu: Bir yazarın web sayfasını bulmak için tercih ettiğiniz arama motoruna "Yazar Adı felsefe" (yazarın adı, bir boşluk, "felsefe") yazın.

2.

Kartezyen İkicilik

2.1 Bilim ve Felsefe

Kendimizi ve hemcinsimiz olan insanları zihne sahip kabul ederiz. Peki tam olarak nedir "bir zihin sahibi olmak"? Mazbut tarihimiz boyunca, filozof olsun ya da olmasın, insanlar bu soruyla uğraşıp durmuşlardır. Bazıları zihinlerin, doğum (ya da belki de ana rahmine düşme) esnasında bedene girip ölüm esnasında bedeni terk eden ruhsal varlıklar, geçici bir süre için bedenlerde ikamet eden ruhlar olduklarını düşünürler. Bunlara göre ölüm gerçekten de ruhun bedenden ayrılmasından ibarettir. Diğer bir kesim ise zihinler ve bedenler arasındaki ilişkinin daha yakın, daha içten olduğunu düşünür. Onlara göre zihinler varlık değildir. Zihinler yumruk veya kucağa benzer: Zihin, belirli bir biçimde organize olmuş bir beden var olduğu müddetçe mevcuttur ve bunun dışındaki hallerde yoktur. Beden öldüğünde zihnin varlığı da sonlanır, çünkü bedenin içsel yapısı bozulmuştur. Diğerlerinin iddiası ise zihinlerin gerçekten de birer varlık, fiziksel varlık olduğudur: Zihin *beyin*dir.

Bu bölümün amacı, birbiriyle yarışan bu görüşlerden bazılarını sınıflandırmak üzere bir başlangıç yapmak ve böylece "zihin nedir?" diye sorduğunuzda tam olarak neyden bahsettiğinizi netleştirmektir. Meselelerin çok nadiren açık olduğunu, hatta neredeyse hiç açık olmadıklarını göreceksiniz. Zihin araştırmalarıyla birlikte felsefedeki en derin muammalar ortaya çıkmıştır. Nihayetinde, önerilen çözümlerden hiçbirini tümüyle tatmin edici bulmayabilirsiniz. Yine de en azından zihinle ilgilenmenin farklı yollarını, bu yolların cezbedici yönlerini ve beraberinde getirdiği sorumlulukları daha iyi kavramış olacaksınız.

Bunu söyleyerek olağan bir tepkinin önüne geçmek istiyorum. Filozofların hiçbir zaman cevap vermediği, yalnızca sorular sorduğu şeklin-

de felsefeye yönelik yaygın bir anlayış mevcuttur. Buna karşılık, bilim insanları ise, cevap bulma işiyle uğraşır. Bilimden sıyrılan cevaplara sahip, bilimsel açıdan cevaplanamaz görünen sorular, "salt felsefi" sayılarak azledilir. Öte yandan, felsefeye yönelik değer düşürücü bu tarifile felsefede tayin edilmiş bir hakikatin olmadığı ve her görüşün bir diğeri kadar iyi olduğu düşüncesi arasında yalnızca küçük bir basamak vardır.

Felsefeye ve onun bilimle ilişkisine yönelik böylesi bir kavrayış yetersiz ve naiftir, nihai kertede kendi kuyusunu kazar. Bilimden sıyrılan şeyler halledilmemiş meseleler olmak zorunda değildir. Örneğin, evrenin Büyük Patlama'dan hemen önceki durumu sonsuza dek bilinmezliğini koruyabilir. Bu duruma dair bir kanıt edinmemiz mümkün görünmüyor. Ne var ki bu tür bir durumun bulunmadığı veya o durumun karakteriyle ilgili her iddianın bir diğeri kadar iyi olduğu sonucuna ulaşmak da anlamsızdır. Benzer şekilde, filozofların zihnin statüsüyle ilgili çoğunlukla ihtilafa düştüğü gerçeğinden, zihinlerin herhangi bir kesin statüsü olmadığı veya zihin üzerine bir tartışma yürütülürken "her şeyin kabul göreceği" sonucu çıkarılamaz.

İlerleyen bölümlerde göreceğiniz gibi, zihin felsefesindeki sorular, doğrudan *deneysel* yanıtlara nadiren elverişlidir. (Deneysel bir soru, en azından ilkesel olarak, gözlem veya deney yoluyla cevaplanabilen sorudur.) Deneysel sonuçlar, zihnin doğasına dair bazı kavrayışlarla çelişse de zihinle ilgili rakip geleneksel açıklamaların çoğu, an itibariyle sahip olunan ya da gelecekte sahip olunması muhtemel her türlü deneysel kanıtla tutarlılık arz eder. Felsefi soru, bu kanıtları ne *yapacağınız* ile ilgilidir. Bu noktada kılavuzunuz salt bilimsel olamaz. Bilim, deneysel bulguları açıklamak için bir sistemler sınıflandırması yapar, ancak hiçbir katı bilimsel ilke bu bulguları nasıl yorumlayacağınızı ya da anlamlandıracağınızı söylemez. Bu iş için sırtınızı "sağduyu"ya ve felsefeye dayamalısınız.

Ancak buradan deneysel bulgular belirli felsefi kuramları destekler gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Aksine, bilimsel bulguları ayıklamak ve bunları hem sıradan deneyimlerle hem de başka bulgular temelinde edinmiş olduğunuz inançlarla uzlaştırmak da bir yönüyle felsefe yapmaktır: Felsefe yapanlar yalnızca filozoflar değildir. Öz-bilinçli bir şekilde felsefe yapanlar ise adanmış filozoflardan olurlar.

2.2 Descartes'ın İkiciliği

Rene Descartes'ın geliştirdiği etkileyici zihin kavrayışı doğal bir başlangıç noktasıdır. Descartes'a göre zihinler ve bedenler farklı türden "tözler"dir ve canlı insanoğlu söz konusu olduğunda bu ikisi birbirleriyle yakından ilişkilidir. İnsanoğlu, zihinsel ve maddi tözlerin birleşiminden oluşan bileşik bir varlıktır.

Töz ikiciliği (sonraları *Kartezyen ikicilik* şeklinde adlandırılmıştır) zihinle ilgilenen günümüz filozof ve bilim insanlarının çoğunu ümitsiz bir yanılgıya düşürür. Yakın zamana kadar, kötü bir şöhrete sahip zihin-beden sorununun –zihin ve bedenlerin nedensel olarak nasıl etkileşime girdiği sorunu– Kartezyen görüşten kaynaklandığı düşünülüyor, ikiciliğin reddiyle bu sorunun aşılabileceği sanılıyordu. Sizin de göreceğiniz gibi, bu teşhis başarısız olmuştur. Öyle ya da böyle, zihin-beden sorununu anlamak için, işe Descartes'ın zihin yaklaşımını inceleyerek başlamanız gerekir.

Ön hazırlık olarak, zihinsel ve maddi nesneler ile durumların *ilk bakıştaki* farklılıklarını düşünün. Birincisi, maddi nesneler uzaysaldır; uzayda bir bölgede bulunurlar ve başka nesneleri bu bölgeye dahil etmezler; belirli bir şekilleri ve uzaysal boyutları mevcuttur. Görünen o ki zihinsel nesneler –düşünceler ve duyumsamalar– uzaysal-olmayan kategorisindedir. Bir Whopper istemenin boyutu ve şekli olabilir mi? Texas'a dair bir santimetre uzunluğunda bir düşünceniz olabilir mi? Bu tür soruların hiçbir anlamı olmadığı aşikardır.

Bedensel duyumsamaların –en azından bazılarının– belirli uzaysal konumları olduğunu varsayabilirsiniz. Sol ayak başparmağınızdaki bir ağrı, sol ayak başparmağınızdadır. (Peki, bu ağrı ayak-başparmağı-şeklinde midir?) Bu gerçekten doğru mu? Descartes ve çağdaşı filozofların da iyi bildiği "hayalet ağrı" fenomenini ele alalım. Bir uzvu alınmış kimselerin, alınmış olan uzuvlarında ağrı deneyimlemesi sık rastlanan bir durumdur. Ayak başparmağınız alınmış olabilir, buna rağmen henüz alınmadan önce yaşadığınız o can sıkıcı türdeki ağrıyı hâlâ deneyimleyebilirsiniz ve bu ağrı ayağınızın uç kısmında, eskiden tam da başparmağınızın bulunduğu yerde olabilir.

Bu ne anlama gelir? Siz ağrıyı ve diğer duyumsamaları çeşitli bedensel konumlarda gerçekleşiyormuş gibi deneyimleseniz de, o duyusal

deneyimler o konumlarda gerçekleşmiyor olabilir. Descartes'ı izinden giderek, sol-ayak-başparmağınızdaki-ağrı-deneyiminin bir deneyim türü olduğunu söyleyebilirsiniz. Bu deneyim sağ-ayak-başparmağınızdaki-ağrı-deneyiminden niteliksel olarak farklılaşır. Böyle deneyimlerin konumları hissedildikleri yerdir ya da belirli konumları vardır şeklinde düşünmek için hiçbir neden yokken, aksini düşünmek için oldukça iyi nedenler bulunabilir. O halde, maddi durumların aksine zihinsel durumlar, uzaysal-olmayan bir karakterdedir. En azından Descartes bu sonuca ulaşmıştır.

Zihinsel ile maddi arasındaki ikinci önemli fark da nitelikseldir. Ayak başparmağınızdaki ağrı deneyiminizin niteliklerini düşünün. Bu nitelikleri betimlemekte zorlanabilirsiniz, ancak bu onlara dair farkındalığınızı azaltmaz. Maddi bir nesnede *bu* niteliklerle karşılaşmayı bekler miydiniz, kendinize bu soruyu sorun. Ağrı deneyimlediğiniz esnada sinir sisteminizi inceleyen bir nörobilimcinin, yaşadığınız ağrıya niteliksel olarak benzeyen bir şey gözlemlemesi mümkün değildir. Böylesi bir olasılık gerçekten de anlamsızdır.

Meseleyi şu şekilde özetleyebiliriz: Bilinçli deneyimlerin nitelikleri, maddi nesnelerin nitelikleriyle hiçbir benzerlik göstermez. Daha da önemlisi, görünen o ki bu nitelikler, herhangi bir *düşünülebilir* maddi nesnenin niteliklerinden de tümüyle farklıdır. Ulaşılacak doğal sonuç, zihinsel niteliklerin maddi niteliklerden tür itibariyle farklı olduğudur. Dolayısıyla zihinsel nitelikler maddi nesnelerin nitelikleri değildir.

Zihinsel ile maddi arasındaki üçüncü ayrım kısmen *epistemolojik*tir –bu tür şeylere dair bilgimizin karakteriyle ilgilidir. Zihin durumlarınıza dair sahip olduğunuz bilgi doğrudan ve anlıktır, diğer nesnelere dair bilginizin aksine şüphe götürmez. Bazı filozoflar bu durumu, kendi zihin durumlarınıza "ayrıcalıklı erişim"inizin olmasıyla açıklar. Descartes'ın kendisi bu bilginin *değişmez* olduğunu düşünmüştür: Zihninizin şimdiki durumuyla ilgili düşüncelerinizin doğru olmaması mümkün değildir. Ayrıca Descartes zihin içeriklerimizin bizim için "saydam" olduğuna inanmış ve sonuçta şu iki görüşü desteklemiştir:

1. *Saydamlık*: Belirli bir zihin durumundaysanız, o durumda olduğunuzu *bilir*siniz.

2. *Değişmezlik*: Belirli bir zihin durumunda olduğunuzu düşünüyorsanız, o durumdasınız*dır*; zihinsel bir durumda olmak, o durumda olduğunuzu düşünmek*tir*.

Zihinlerin "saydam" olduğuna yönelik Kartezyen görüş aklınıza yatmayabilir. Çok zaman önce Freud, belirli zihin durumlarının bilinçli erişime kapalı olabileceğini düşünmek için ikna edici gerekçeler sunmuştu. Günümüzde bilişsel bilimciler, tüm zihinsel durum ve işlem türlerinin bilincin erişimine kapalı olduğu varsayımını teamül haline getirmiştir. Sosyal psikologlar *gerçekte* neye inandığımız ya da ne istediğimiz konusunda genellikle zayıf yargılara sahip olduğumuzu göstermekten haz duyarlar.

Ne var ki bunların hepsini, Descartes'ın merkezi içgörüsünü terk etmeden de kabul edebilirsiniz. Kendi zihin durumlarınıza erişiminiz, mutlak olmasa da, kendinize özgü*dür*. *Öz-bilinçli bir şekilde* düşüncelere sahip olur ve ağrıları deneyimlersiniz. Bir gözlemci, elinde bir beyin görüntüleme cihazı dahi olsa, en fazla sizde olup bitenlerle ilgili *çıkarım*da bulunabilir. Kendi zihin durumlarınıza erişiminiz doğrudan ve aracısızdır. Bir başkası sizin zihin durumlarınıza ancak dolaylı yoldan erişebilir ve bu erişim söylediklerinize veya yaptıklarınıza dayalı gözlemler vasıtasıyla gerçekleşir.

Filozofların ifadesiyle zihin durumları "kişiye özel"dir. Onlara yalnızca ait oldukları kişi (veya yaratık) "doğrudan erişebilir". Geriye kalanlar diğerlerinin zihin durumlarını ancak söz konusu durumların maddi etkileri üzerinden çıkarsayabilirler. Ne düşündüğünüzü kendiniz söyleyebilirsiniz ya da yüz ifadenizden hareketle tahmin edebilirim. Nörobilimciler günün birinde beyninizdeki nörolojik etkinlik örüntülerini gözlemleyerek ne düşündüğünüzü anlayabilirler. Fakat zihinsel yaşamınıza dair diğerlerinin farkındalığının, sizin farkındalığınız gibi doğrudan olması mümkün değildir. Bir nörobilimcinin zihin durumlarınıza dair çıkarımları, barometre okumalarına dayalı hava basıncı çıkarımlarıyla eşdeğer düzeyde dolaylı olacaktır.

Maddi nesneler, maddi özellikler ve durumlar söz konusu olduğunda ise her şey çok farklıdır. Eğer zihinsel ögeler kişiye özel olmak zorunda ise maddi şeyler de *herkese açık* olmak zorundadır. Maddi bir nesne veya maddi bir nesnenin durumu düşünüldüğünde, eğer siz onu gözlem-

leyecek bir konumdaysanız, o halde başka biri de sizin gözlemsel görüş açınızdan onu gözlemleyebilir. Zihinlerin karakteristiği olan "erişim asimetrisi" burada katiyen yoktur.

Bir kez daha, zihinlerin ve maddi bedenlerin oldukça farklı türden varlıklar olduğu gösterilmiştir. Descartes, bu farklılığa bir açıklama getirir: Zihinler ve maddi bedenler *farklı türden tözler*dir. Zihinsel bir töz, hiçbir bir maddi tözün sahip olamayacağı özelliklere, maddi bir töz ise hiçbir zihinsel tözün sahip olamayacağı özelliklere sahiptir. Descartes'a göre zihinsel ve maddi tözlerin sahip olduğu özelliklerin birbiriyle örtüştüğü bir nokta *yok*tur.

Descartes'ın görüşünü daha ayrıntılı bir biçimde ele almadan önce, zihinsel ve maddi arasındaki üç farkı yeniden ortaya koymak faydalı olabilir (Şekil 2.1). Sonraki bölümlerde, bu ayrımlarla ilgili tartışmayı bir kez daha açmam gerekecek. Şimdilik yaptığımız ayrımları bu haliyle kabul edelim ve sonraki kısımları gözden kaçırmayalım.

Maddi Bedenler	**Zihinler**
Uzaysal	Uzaysal-olmayan
Maddi nitelikler	Kendine özgü zihinsel nitelikler
Herkese açık	Kişiye özel

Şekil 2.1

2.3 Tözler, Öznitelikler ve Kipler

Descartes dünyanın *tözler*den oluştuğunu varsaymıştır, pek çok filozof da bu varsayıma meyillidir. Töz dediğimiz şey su, yağ veya boya gibi bir tür *madde* değildir, kullanılan ifadeden öyleymiş gibi anlaşılabilir. Geleneği takiben Descartes tözlerin ferdi, kendine-yeten *nesneler* olduğunu düşünür. Söz konusu geleneksel bağlamda, üzerine oturduğum sıra, elimde tuttuğum tükenmez kalem, penceremden görünen ağaç ve ağacın dalına yuva yapan kuş; bunların her biri birer tözdür. Bu tözler karmaşıktır: Parçalarını oluşturan başka tözlerden meydana gelirler. Sıram belirli bir biçimde düzenlenmiş ağaç parçalarından oluşur. Ağaç parçalarının (ve onları bir arada tutan çivilerin) her biri kendi başına birer tözdür. Benzer şekilde tükenmez kalem, ağaç ve kuş her biri birbirinden ayrı tözler olan parçalardan oluşan birer tözdür. Elbette

bu tözlerin kendileri de farklı tözlerden meydana gelmiştir. (Doğal bir soru *bütün* tözlerin, kendileri de töz olan başka parçalardan meydana gelip gelmediğidir.) Değinmeden geçmeyelim; tözler şeylerin küme, tip veya türlerinin aksine ferdidir –filozofların dilinde "tikel". Bu kuş ve bu ağaç tözdür, fakat kuşlar sınıfı bir sınıftır, töz değildir; kayın veya meşe tözün *türler*idir, fakat kendileri töz değildir.

Tözler bir yandan tözsel-olmayan tikellerle, diğer yandan özelliklerle karşılaştırılabilir. Tözsel-olmayan tikeller, olaylar gibi "somut" ögeler ile kümeler ve sayılar gibi "soyut" varlıkları içerir. Bir olay (belirli bir tavuğun belirli bir durumda belirli bir yoldan geçmesi gibi) tarihi belirli, tekrar edilemez bir tikel olarak düşünülebilir. Bu açıdan olaylar tözlere benzer. Nasıl ki bir kabuğun içindeki iki bezelye nihayetinde birbirinden farklıysa, tıpkı bunun gibi, bu cümleyi okumanız bir olay, aynı cümleyi yarın tekrar okumanız ise farklı bir olaydır. Olayları, tözlerin uğradığı değişimler şeklinde düşünebilirsiniz. Sonuçta tözler ve olaylar, kümeler ve sayılar gibi (bir inek kümesi, iki sayısı) "soyut varlıklar"dan farklı olarak *somut* tikellerdir.

Özellikleri *elinde bulunduran* (ya da "somutlaştıran") ya da onlara *sahip olan* şey tözlerdir. Sıradan bir tözü ele alalım, mesela belirli bir kırmızı bilardo topu. Topun *kırmızılığı*nı, *küreselliği*nden yahut *kütlesi*nden ayırt edebilirsiniz. Böylece topun üç özelliğini değerlendirmiş olursunuz. Benzer şekilde topu, özelliklerinin *taşıyıcısı* olarak tanımlayıp özelliklerinden de ayrıştırabilirsiniz. Descartes'la ilişkilendirdiğim görüş uyarınca bu top kırmızılık, küresellik ve belirli bir kütleyi de içeren pek çok özelliğe sahip bir tözdür. Özellikler ve tözler bağıntılıdır; biri diğerini gerektirir. Bir nesneyi özelliklerinden sıyırarak çıplak ve özelliksiz kalmış bir töz elde edemezsiniz. Aynı şekilde özellikler de tözlerden bağımsız, kendi başlarına varlık gösteremezler. Bazı filozoflar, tözlerin özellikler toplamı veya *demet*inden başka bir şey olmadığını savunmuşlardır. Ancak Descartes bu görüşte değildir ve bu görüşün ilerleyen kısımlarda söz edeceklerimiz üzerine bir etkisi olmamıştır.

Tözlerden ve özelliklerden bahsettim. Aslında Descartes özelliklerden değil "öznitelikler"den [*attributes*] ve "kipler"den [*modes*] söz eder. Öznitelik, bir tözü, olduğu temel varlık *tür*ü yapan şeydir. Maddi (veya fiziksel, bu terimleri birbirinin yerine kullanacağım) bir töz *yayılım* özniteliğiyle karakterizedir: yayılmış bir töz. Yayılım, kabaca *uzaysal-*

*lık*tır. Dolayısıyla maddi bir töz, verili bir zamanda belirli bir uzaysal bölgeyi işgal eden ve belirli bir şekli ve boyutu olan bir tözdür. Maddi tözlerce sahip olunan belirli şekil ve boyut, yayılım *kipler*idir; yayılmış olma *biçimler*idir. Sıradan maddi nesnelerin özellikleri olarak düşündüğümüz şeyler, Descartes için *yayılım kipleri*dir.

Bu kavrayışa göre bir bilardo topunun küreselliği bir yayılım kipidir; topun küreselliği onun şekillenme biçimidir. Peki ya topun rengi? Bu noktada Descartes, kırmızı bir bilardo topuna bakarken yaşadığınız karakteristik görsel deneyimin, sizde bu deneyimi oluşturan topun özelliklerine benzemediğini öne sürer. Söz konusu özellik topun yüzey dokusu olsun: ışığı belirli bir şekilde yansıtan ve böylece kırmızı görünmeyi sağlayan bir doku. Doku –bir nesnenin yüzeyini oluşturan mikro-parçacıkların düzeni– diğer bir yayılım kipidir, topun farklı bir yayılım biçimi, diğer bir maddi özelliğidir.

2.4 Kartezyen İkiciliğin Metafiziği

Descartes, her bir tür tözün yalnızca tek bir öznitelikle karakterize olduğunu varsayarak öznitelik-kip arasındaki ayrımını işler hale getirir. Maddi bir töz, yayılım özniteliğiyle karakterizedir ve çeşitli şekillerde yayılım gösterebilir. Aksine, zihinsel bir töz oldukça farklı bir öznitelik olan *düşünce* özniteliğiyle karakterizedir. Descartes "düşünce" kavramına, günlük kullanımından çok daha geniş bir mana yükler. Günlük yaşamda zihin durumu olarak sayacağınız herhangi bir şey – duyumsama, imge, duygu, inanç, arzu– Descartes tarafından düşünce kipi, *düşünme biçimi*, zihinsel bir özellik olarak ele alınır. (Başka bir açıdan Descartes'ın düşünce kavramı bizimkinden daha dardır. Descartes, bilinçsiz düşünce ihtimalini göz ardı etmektedir.)

Bunları bir araya getirdiğinizde, Kartezyen ikiciliği anlayacak bir pozisyona gelirsiniz. Bedenler, yayılım özniteliğiyle karakterize maddi tözlerdir. Her maddi beden çeşitli biçimlerde yayılmıştır, her maddi beden çeşitli maddi özelliklere sahiptir. Zihinler de tözlerdir ancak maddi tözler değildir. Zihinler, düşünce özniteliğiyle karakterizedir ve ayırt edici zihinsel özelliklere sahiptir.

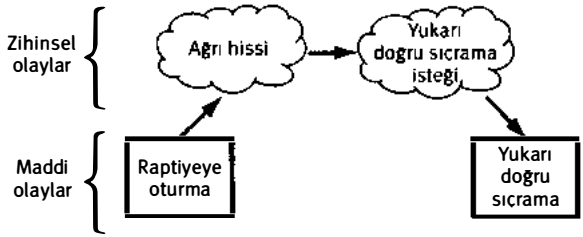
İkiciliğin kabul edilebilmesi için bir adım daha gerekiyor. Her bir töz yalnızca tek bir belirli özniteliğe sahiptir. Eğer bir töz yayılım özniteliğiyle karakterize ise (ve çeşitli biçimlerde yayılmışsa) düşünce özniteliğiyle karakterize bir düşünen töz olamaz. Benzer şekilde, eğer bir töz düşünce özniteliğiyle karakterize ise (ve dolayısıyla hisler, imgeler, inançlar gibi çeşitli düşünce kiplerine veya zihinsel özelliklere sahipse) yayılamaz ve yayılım özniteliğiyle karakterize olamaz. Düşünce ve yayılım birbirini dışlar. Buradan hareketle yayılmış hiçbir tözün düşünmediği ve düşünen hiçbir tözün de yayılmadığı sonucuna ulaşılır. Zihinler düşünen tözlerken, bedenler yayılmış tözlerdir ve bu açıdan zihinler bedenlerden farklıdır.

Descartes bu sonuca ulaşsa da zihinlerin ve bedenlerin –açıkça göründükleri gibi– yakından ilişkili olduğunu reddetmez. Bir an için Descartes'ın yaptığı gibi zihni *ben* [*I*] olarak ele alın: ego, benlik. Belirli bir bedenle, *kendi* bedeninizle özellikle yakın bir biçimde ilişki halindesiniz. Eğer bu bedenin parmağı bir mumun alevine yaklaşırsa *siz* ağrı duyarsınız. Aksine, eğer benim bedenimin parmağı aleve yaklaşırsa *siz* değil *ben* ağrı duyarım. Ayağa kalkıp odada dolanmaya karar verdiğinizde, hareket eden *sizin* bedeninizdir benimki değil. Şüphesiz benim bedenimi de kontrol edebilirsiniz. Ayağa kalkıp odada dolanmamı isteyebilir ya da böyle yapmamı emredebilirsiniz ya da etrafıma bir halat sarıp beni odada *sürükleyebilirsiniz*. Bu durumda dahi, kararınız bedenimi dolaylı olarak, sadece *sizin* bedeninizin hareketleri aracılığıyla etkileyebilir. Görünen o ki kendi bedeninizin hareketleri (diliniz, ses telleriniz veya uzuvlarınız) çoğunlukla sizin anlık ve istemli kontrolünüz altındadır.

Descartes'ın çizdiği tablo –Kartezyen bakış açısı– uyarınca dünya, maddi ve zihinsel olmak üzere iki farklı türde tözden oluşur. Maddi tözler yayılmıştır ve düşünmezler, zihinsel tözler düşünürler fakat yayılmış değildirler. Her zihinsel töz, belirli bir maddi tözle yakından ilişkilidir. (Ya da en azından bizim en fazla aşina olduğumuz düzenlenme bu şekilde. Descartes'a göre, evvelden kendisine hayat veren maddi tözün ölümünden sonra, zihinsel töz devamlılık gösterebilir. Bedeniniz ölse de siz kurtulabilirsiniz.) Tümüyle ayrı olsalar da maddi ve zihinsel tözler nedensel olarak ilişkilidir. Bedeniniz, plan ve kararlarınız doğrultusunda yönlendirilir. Zihniniz bedeninizin durumu ve dolaylı olarak bedeninizin dışındaki dünyanın durumuyla ilgili bilgileri sağlayan sin-

yaller alır. Bu sinyaller bedeninizden kaynaklanır ve duyusal deneyimler biçimindedir. Dünya zihninizde duyularınız yoluyla nedensel bir iz bırakır: gözleriniz, kulaklarınız, burnunuz ve dokunma duyunuz gibi.

Kartezyen tablo oldukça doğrudandır. Kötü niyetli ve mahir bir şakacı, oturduğunuz sandalyeye bir raptiye koymuş olsun. Raptiyenin üstüne oturmanız (raptiye ve bedeniniz olmak üzere bir çift maddi töz içeren maddi bir olay) kendine has bir ağrı duyumuna (zihinsel bir olaya) neden olur. Bu duyumsama veya his de başka bir zihinsel olaya, yukarı doğru sıçrama isteğine yol açar ve bu istek sıçramayla sonuçlanır (Şekil 2.2).



Şekil 2.2

Kartezyen ikicilik, ilk bakışta sağduyumuzla bağdaşıyor izlenimi verir. Kendinizi, bir bedene *sahip* addedersiniz ancak en azından birazdan bahsedeceğim açıdan, bedeninizden *ayrı* olduğunuz vehmindesinizdir. Bedeniniz çok ciddi bir değişime uğrasa ya da tümden yok olsa dahi *siz* var olmaya devam edeceğinizi düşünürsünüz: Kafka'nın eserinde, Gregor Samsa bir sabah uyanır ve dev bir hamam böceğine dönüştüğünü anlar. Bulvar gazetelerinde insanların "beden-dışı" deneyimlerini anlattığı vakalara sıklıkla rastlarsınız. İnsanların bir bedenden diğerine seyahat ettiği durumlar bilim kurguların da olmazsa olmazıdır.

Doğru, "bir zihne sahip olduğunuzu" söylüyor ve hatta zihninizi değiştirmekten söz ediyorsunuz. Buna karşın, bedeniniz ortadan kalktığında halen varlığınızı sürdüreceğinizi hayal edebilseniz bile –tutarsızlığa düşmeksizin– zihniniz veya benliğiniz yok olurken baki kalacağınızı düşünmek o kadar da kolay değildir. Bedeniniz var olmaya devam

ederken sizin ya da zihninizin (mesela belki bitkisel hayatta) ortadan kalkabileceğini hayal edebilirsiniz, fakat bu farklı bir mesele. Bedenden bedene geçtiğiniz bir durumu da hayal edebilirsiniz, fakat zihinden zihne veya benlikten benliğe geçebileceğinizi varsaymak makul görünmüyor. "Zihninizi değiştirmek" lambayı açıp kapamaya benzemez. Bir zihni diğeriyle takas etme meselesi değil, inançlarınızı tümden değiştirme meselesidir. Islah edilmiş Scrooge "yeni bir kişi" olduğunda benlikten benliğe geçmez, yalnızca davranışlarını değiştirir.

Kartezyen ikicilik hem benliğe yönelik sağduyuya dayalı kavrayışla bağdaşır hem de bilimsel evren görüşümüz ve gündelik deneyimlerimiz arasında bir uzlaşma vadeder. Bilim ya da en azından fizik, evrenin aşina olduğumuz orta-boyutlu nesneleri şekillendirmek için birbirine karışmış mikroskobik, renksiz parçacıklardan meydana geldiğini söyler. Evren deneyimimiz ise tümüyle farklıdır. Kırmızı bilardo topunun sizdeki görsel deneyimi renksiz, küresel bir karmaşa değildir. Sesler hava veya su gibi bir ortamdaki titreşimlerden ibaret olsa da Offenbach uvertürünün sizde yaşattığı deneyim, bilimin fiziksel evreni araştırarak ortaya çıkarabileceği herhangi bir şeyden niteliksel açıdan farklıdır. İkicilik bu aşikar çatallanmaya bir anlam kazandırır. Maddi tözler uzay ve zaman içerisinde etkileşen minik, sessiz ve renksiz nesnelerin toplamından ibarettir. Halbuki bu etkileşimler, zihnimizde, herhangi bir maddi nesnenin nitelikleriyle neredeyse hiç benzeşmeyen canlı niteliklere sahip "Teknikolor" deneyimleri üretir.

Deneyimlerimizin nitelikleri (en temelde, düşünceye özgü kipler), maddi bedenlerin niteliklerinden (yayılım kipleri) önemli ölçüde farklıdır. Descartes ise aralarındaki bariz farklılıklara rağmen, deneyimsel nitelikler ile maddi niteliklerin eş-değişim gösterdiğini düşünür. Eş-değişimin sonucu olarak, deneyimin nitelikleri, maddi nesne veya olayların nitelikleri hakkında güvenilir bulgular veya göstergeler sunabilir. Kırmızı nesneler kırmızı parçacıklardan oluştukları için değil, (farz edelim ki) belirli bir tür yüzey dokusuna sahip oldukları için kırmızı görünür. Kırmızı nesneler aynı dokuyu paylaşır ya da en azından bu nesnelerin hepsi, gözlemcilerde karakteristik kırmızılık deneyimini üretecek şekilde ışığı yapılandırma özelliklerine sahiptir.

2.5 Zihin-Beden Etkileşimi

Görünüşe göre, Descartes'ın yolundan giderek, deneyimlerimiz ve deneyimlenen nesneler arasındaki çarpıcı niteliksel farklılıklara açıklama getirebilir ve deneyimlerimizin niteliklerinden hareketle dünyanın nitelikleri hakkında çıkarım yapma kapasitemizi kullanabilir durumdayız. Dahası, bedenimize yerleşmiş ancak öyle ya da böyle bedenimizden ayrı ele aldığımız kendimizle ilgili gündelik bakış açımıza da yer açabiliriz. Bunların hepsi olumlu görünüyor. Ne yazık ki Kartezyen ikiciliğin bir bedeli vardır, az sayıda filozof Descartes zamanından beri bu bedeli ödemeye hazırlanmıştır.

Descartes'ın çağdaşlarının hemen gözüne çarpan sorunlardan biri, Descartes tarafından da tüm şiddetiyle idrak edilmişti. Descartes'ın görüşünün merkezinde zihinlerin ve bedenlerin etkileştiği fikri bulunur. Ancak zihinler ve bedenler tümüyle farklı türden tözlerse, böylesi bir nedensel etkileşimin nasıl mümkün olabileceğini kavramak bir hayli zordur. Sizin de hatırlayacağınız gibi zihinler veya benlikler düşünen, gayri-maddi ancak *yayılmamış* tözlerdir. Aksine maddi bedenler *yayılmış*tır ancak düşünemezler. Peki birbirinden bu kadar farklı türden varlıklar birbirini nedensel olarak nasıl etkileyebilir? Gayri-maddi zihindeki bir olay maddi bir etkiye nasıl yol açabilir? Fiziksel bir olay, nasıl olur da gayri-maddi zihinde bir değişim yaratabilir? Descartes'ın zihin ile beden arasına koyduğu metafiziksel mesafe, nedensel etkileşimi imkansız kılacaktır.

İşte Bohemia Prensesi Elizabeth'in Descartes'a yazdığı bir mektup: "Benim açımdan madde ve yayılımı ruha atfetmek, gayri-maddi bir bedene hareket etme ve (maddi) bir beden tarafından hareket ettirilme kapasitesini atfetmekten daha kolay olurdu." (bkz. Kenny 1970, 140). Bu zorluğun Descartes için ağır bir durum olmasının birkaç nedeni var. Birincisi, Descartes da kendi çağdaşları gibi hareketin doğrudan fiziksel temasla iletildiğini düşünür. Eğer zihin gayri-maddi bir tözse, fiziksel bir bedenle ilişki kurması nasıl *mümkün* olur? Fiziksel bir beden bir zihinle nasıl iletişime geç*ebilir*?

İkincisi, Descartes nedenselliği *aktarım* modeli üzerinden ele alır. "Neden içerisinde yer almayıp etki içerisinde yer alabilen hiçbir şey yoktur" der. Hareket eden bir bedenin bir başka bedeni hareketlendirdiğini

düşünelim; birinci beden [ikinci bedeni] kendisinin halihazırda sahip olduğundan daha *fazla* hareketlendiremez. Peki zihinler ve bedenler *hiçbir* ortak özelliğe sahip değilse, zihnin bedene yahut bedenin zihne *herhangi bir* özellik kazandırması nasıl mümkündür?

Kartezyen görüş taraftarı bir kimse bu zorluğu kabullense de zihinsel ve maddi töz arasındaki nedensel ilişkilerin *nevi şahsına münhasır* [*sui generis*] olduğunu öne sürer: Zihinsel ile maddi arasındaki nedensellik, maddi evreni incelerken karşılaştığımız türden bir nedensellik değildir. Bu nasıl *olabilir*? Bilim yalnızca maddi tözler arasındaki etkileşimlerle ilgilenir ve Descartes'a göre bu etkileşim uzaysal teması içerir. Fakat zihinler uzaysal-olmayan kategoridedir. Dolayısıyla zihinsel-fiziksel nedensel etkileşimi farklı türden bir şey olmak zorundadır.

Böylesi bir cevapla yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş oluyoruz. Maddi evren *nedensel olarak kapalı* bir sistemdir, modern bilim tümüyle bu varsayım üzerine inşa edilmiştir: Maddi evrendeki her bir olaya diğer maddi olaylar neden olmuştur (eğer herhangi bir olay neden oluyorsa) ve bunların etkileri yalnızca maddi olaylar olabilir. (Parantez içinde belirttiğimiz kısım sayesinde, bir radyum atomunun bozunumu gibi nedensiz, kendiliğinden gerçekleşen olayları dışarıda bırakıyoruz.)

Açıklamalar üzerinden bu fikri tekrar geliştirebilirsiniz: Maddi bir olayın bütün maddi nedenlerine değinen bir açıklama, o olayın bütünlüklü nedensel açıklamasıdır. Bir bilim insanı atom-altı düzeyde gerçekleşen bir olay türünü keşfederse ve bu olayın hiçbir maddi nedeninin bulunmadığını söylerse, bu durum gayri-maddi bir nedenin var olduğu anlamına gelmez. Bu bilim insanı ya önceden şüphelenmediği birtakım maddi nedenleri daha yakından incelemeye girişir ya da söz konusu olayın kendiliğinden gerçekleştiğini, *nedensiz* olduğunu varsayar.

Evrenin nedensel olarak kapalı doğasına bağlılığımız korunum ilkeleri üzerinden fizikte de kendini gösterir. Kütle ve enerji dönüştürülebilir olsa da toplam kütle-enerji miktarı sabittir. Zihin-beden etkileşimi, korunum yasasına aykırıdır. Zihin yoluyla "dışarıdan" gelen bir müdahale, dengeleyici bir kütle azalması olmadan toplam enerjide artışa yol açacaktır. Maddi bedenlerin zihinleri etkilediği durumda ise kütle-enerji kaybı meydana gelecektir.

Maddi evrenin nedensel olarak kapalılığı fikri, doğa yasalarına ilişkin kavrayışımızla da alakalıdır. Doğa yasaları, maddi olaylar arasındaki nedensel ilişkileri yönetir. Bunlar yasama organlarının onayladığı yasalardan farklıdır. Doğa yasaları istisna kabul etmez: Bir trafik kuralının ihlal edilmesi gibi ihlal edilemez. Bir nesne sıradışı veya beklenmedik bir şekilde davransa dahi davranışı her halükarda doğa yasalarıyla kusursuz bir uyum içerisindedir. Bir nesnenin davranışının doğa yasalarını "ihlal edildiği"ne dair bir bulgu, "gizli değişkenler"in yani saptanamamış maddi nedenlerin işlediğini ya da yasa sandığımız şeyin aslında yasa olmadığını gösterir.

Şimdi Descartes'ın şu varsayımına yeniden bakalım: Zihinler maddi evrendeki olayları tetikleme kabiliyetine sahip maddi-olmayan tözlerdir. Bu varsayım, maddi evrenin nedensel olarak kendi kendine yetebildiği görüşünün bilim çevrelerince terk edilmesini gerektirir. Neden böyle olduğunu görmek için, zihinsel ve maddi tözler arasındaki nedensel etkileşimin nasıl işleyebileceğini hayal edin. Farz edelim ki zihniniz, beyninizin belirli bir bölgesinde bazı değişimleri tetikleyerek bedeninizi etkiliyor. Descartes da zihinlerin bedenlere, beynin merkezine yakın konumlanmış küçük bir yapı olan *epifiz bezi* aracılığıyla bağlandığını düşünmüştür. Epifiz bezi içerisindeki parçacıkların hareketindeki anlık değişimler, sinir sistemi aracılığıyla tüm bedene yayılır, böylece kas kasılmalarını ve nihayetinde aşikar bedensel hareketleri üretir.

Bir an için Descartes'ın haklı olduğunu varsayın: Zihniniz epifiz beziniz aracılığıyla bedeninizi etkiliyor. Epifiz beziniz fiziksel yasalara göre işleyen mikro-parçacıklardan oluşur. Eğer zihniniz epifiz bezinizde bir nedensel dizi başlatacaksa bir şekilde bu mikro-bileşenlerin davranışını etkilemelidir. Ancak mikro-bileşenlerinin davranışını etkileyebilmek için, zihninizin mutlaka onların davranışına bir müdahalede bulunması gerekir ki bu durum mikro-bileşenleri yöneten yasaların ihlalini zorunlu kılacaktır. Maddi evrenin nedensel olarak kendi kendine yettiğini ve doğa yasalarının ihlal edilemez olduğunu kabul ettiğinizde, bu fikir imkan hale gelir.

(Descartes, enerji ya da kütle-enerjinin değil *hareket*in korunumunu destekler: Ona göre, toplam hareket miktarı korunduğu sürece, nasıl ki parçacıklar yön değiştirebiliyorsa aynı şekilde hareket de dönüşüm geçirebilir. Bu görüş uyarınca epifiz bezi, maddi parçacıkları hareket *uy-*

gulayarak değil parçacıkların gidişatını değiştirerek etkileyebilecektir. Fakat korunuma dair ilerleyen dönemlerde ortaya konulan anlayışlar bu görüşü de çürütmüştür.)

Bu noktada fiziğin bir çözüm sunabileceğini, bedenin maddi bileşenlerini yöneten yasalar ihlal edilmeden zihnin bedeni etkilemesinin bir yolunun bulunabileceğini düşünebilirsiniz. Kuantum kuramının da öne sürdüğü gibi, bu bileşenleri yöneten yasaların olasılıksal veya istatistiki karakterde olduğunu varsayalım. Bir mikro-sistemin *D1* durumunda olmasının, akabinde sistemin *D2* durumuna geçmesine neden olduğunu düşünün. Ancak bu belirli bir olasılık dahilinde gerçekleşsin: Örneğin (sınırlı bir zaman dilimi içerisinde) *D1* durumundaki belirli bir mikro-sistemin *D2* durumuna dönüşme olasılığı %65 olsun.

Şimdi de –zihinsel bir töz olarak– sizin bir arkadaşa el sallamaya karar verdiğinizi hayal edin. Bedeninizde öylesi bir değişimi tetikliyorsunuz ki, epifiz bezinizdeki belirli bir *D1* mikro-sistemi *D2* durumuna geçiş yapıyor. (Düşünün ki bahsettiğimiz bu tür durumları oluşturan bileşenler bu şekilde "sıralanıyor"; nihayetinde sağ kolunuza gönderilen sinyal bir dizi kas kasılmasına ve kolunuzun sallanmasına neden oluyor. Önce el sallamaya karar verip akabinde el sallamış oldunuz.) Böyle bakınca, bir zihinsel töz olan siz, maddi bedenleri yöneten yasaları herhangi bir şekilde *ihlal edilmeksizin*, maddi evrende bir etki bırakabilme kabiliyetine sahipmiş gibi görünüyorsunuz. Zira epifiz beziniz *D1* durumundayken bazen *D2*'ye geçiş yapar, bazense yapmaz. Zihninizin, epifiz bezinizi *D2* durumuna getirmesi de bu gerçekle tutarlıdır.

Hilesiz, yüzde elli olasılıkla tura gelecek bir bozuk parayla ard arda yazı-tura attığınızı düşünün. Belirli bir anda yazı-tura attığınızda, başparmağınıza öyle karakteristik bir hareket yaptırırsınız ki bozuk para havada, yere düşünce tura çıkacak şekilde, bir yörünge izleyerek taklalar atıp durur. Varsayalım ki bu örnekte olduğu gibi, bozuk paranın yere düşüşünde tümüyle belirlenebilir bir ilke mevcut: Bozuk paranın özellikleri, başparmak hareketinizin karakteri, bozuk paranın düştüğü yer ve bu yerin yüzey bileşenleri vs. göz önünde bulundurulduğunda, tura çıkması kaçınılmaz olsun. Elbette tüm bu etkenlerden bihabersiniz ve her bir atışta paranın yere nasıl düşeceğiyle ilgili sadece tahmin yürütebilirsiniz. Bu konudaki bilgisizliğinizi, herhangi bir durumda yazı çıkma olasılığı %50'dir diyerek de ifade edebilirsiniz.

Şimdi de üçüncü bir şahsın, bozuk para üzerine güçlü bir elektromanyetik akım göndererek arada sırada sisteme müdahale ettiğini ve yazı mı tura mı çıkacağını belirleyebildiğini hayal edin. Bu şahıs müdahalesini nadiren ve istatistiki olarak saptanmayacak şekilde yapsın: Bir dizi atış boyunca yazı gelme sıklığının %50'ye yaklaştığını düşünelim. Dolayısıyla üçüncü şahıs müdahalesine rağmen, herhangi bir atışta tura gelme olasılığı istatistiki olarak değişmemiştir. Bozuk paranın süreç içerisindeki davranışını incelediğinizde de müdahale kendini ele vermez. Üçüncü şahıs bazı turaları yazıyla, bazı yazıları da turayla "değiştirir". Zihnin bedeni etkilemesi belki de bu şekildedir.

Bu örnekte de ne yazık ki hedef ıskalanmıştır. İstatistiki ya da olasılıksal nedenselliğin maddi evrenin temel bileşenlerine uyarlanabileceği düşünülse de, bu örnekte söz konusu nedenselliğin doğası yanlış yorumlanmıştır. Eğer olasılıklar doğanın kurucu yasalarında yazılıysa, bu olasılıklar ne fiziksel sistemlerin karmaşıklığı karşısındaki bilgisizliğimizin bir sonucudur ne de istatistiki sıklıkların dışavurumudur. Olasılıklar, temel varlıklara *yerleşik*tir. Ele aldığımız hayali vakada olduğu gibi, (belirli bir zaman aralığında) *D1*'deki mikro-sistemin %65 olasılıkla *D2*'ye geçmesi, *D1* mikro-sisteminin içsel –yerleşik– bir özelliğidir. Buradan, *D1* sistemlerinin %65'inin *D2*'ye geçeceği sonucu çıkarılmamalıdır. Bu hayali yasaya göre, *D1*'den *D2*'ye geçişlerdeki göreli sıklık %65'ten az da olabilir çok da. Dahası, düşük bir ihtimalle, *D1* sisteminin *asla D2* durumuna geçmemesi de mümkündür.

İstatistiki bir yasa tarafından yönetilen fiziksel bir harekete, doğanın dışından müdahale eden bir gücün bulunduğunu düşünüyorsanız, bu gücün bahsi geçen fiziksel sistemde geçerli olasılıkları bir şekilde değiştirdiğini de hesaba katmanız gerekir: Olasılıklar etkilenmemişse, o halde öne sürülen bu müdahalenin ne ifade ettiğini kavramak güçtür. Ancak, eğer bu olasılıklar sisteme yerleşikse, bu durumda olasılıkların değiştirilmeleri fiziksel yasanın "ihlali" anlamına gelecektir.

Bu noktayı daha iyi kavrayabilmek için, evrenin temel bileşenlerini yönettiği düşünülen istatistiki yasa türlerinin, gizli değişkenler denilen şeyleri dışarda tuttuğunu görmemiz önemlidir. Demek istediğim, bu yasaların olasılıksal karakteri, doğasına dair bilgi sahibi olmadığınız herhangi bir etkenin müdahalesinden kaynaklanmaz. Bu karakter

indirgenemez, ortadan kaldırılamaz ve temel varlıkların bizatihi kendi doğalarına dayanır. Zihnin maddi evrendeki işleyişe istatistiki olarak saptanamayacak bir şekilde müdahale etmesinden, fiziksel yasaların "ihlal edilmediği" sonucu çıkarılamaz. Gerçek müdahalede, zihinlerin, belirli *D1* sistemlerinin *D2* durumuna geçme eğilimlerini bir şekilde etkilemesi gerekir. Bu da *D1* sistemlerinin karakterinde, gerçekleşmesi halinde doğa yasalarının "ihlal edilmesi" ile sonuçlanacak değişimleri zorunlu kılar.

Burada başka bir olasılıktan söz edelim. Zihinsel olaylar *D1*'de bir değişikliğe yol açmasalar da kimi zaman *D1*'in kendisinin *D2*'ye geçtiğini dışavurmasını *önleyebilirler* –yere düşen kırılabilir bir vazoyu yere çarpmadan yakalayarak vazonun paramparça olmasını engellemek buna örnektir. Uygun bir biçimde ayarlandığı ve stratejik olarak yerleştirildiği takdirde bu türden seçici "engellemeler" düşüncelerin bedensel süreçler üzerindeki etkisini açıklayabilir.

Yine de öne sürülen örnekteki gibi bir durumun dahi, maddi evrenin nedensel olarak kendi kendine yetebildiği yönündeki bilim kavrayışını ihlal etmeden nasıl iş görebileceğini anlamak oldukça zor. (Eğilimler –ya da benim tercih ettiğim şekliyle yatkınlıklar– ve bunların dışavurumlarına ilerleyen kısımlarda daha detaylı değineceğim.)

Descartes'ın zihin-beden etkileşimi kavrayışındaki bir başka soruna daha değinmekte fayda var. Kartezyen zihinler tümüyle uzaysal-olmayan bir doğaya sahiptir. Bu da demek oluyor ki şekil ya da boyutları yoktur. Şekil ve boyut, yalnızca yayılmış bir tözün sahip olabildiği uzaysal özelliklerdir. Eğer zihinler gerçekten uzaysal değillerse, o halde uzayda *konumlandırılamazlar*: Zihinlerin uzaysal konumları *yok*tur. Peki, o halde belirli bir zihni belirli bir bedenle bağlantılandıran şey tam olarak nedir? Jaegwon Kim bunu "eşleşme sorunu" olarak tanımlar (Kim 2001). Zihninizin bedeninizin *içinde* ve hatta kafanızın *içinde* olduğunu düşünebilirsiniz, ancak Kartezyen bir zihinden söz edildiğinde bu mümkün değildir. Zihninizin *benim* bedenimde değil de *sizin* bedeninizde olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. O halde, zihninizin *sizin* bedeninizle görünürdeki bu sıkı bağının kaynağı nedir? Descartes buna nasıl bir cevap verirdi, düşünmek oldukça zor.

2.6 Nedensel Olarak Kapalı Bir Evren

Elbette gayri-maddi Kartezyen zihinlerin maddi evrene müdahil *olması* mümkündür. Maddi evrenin aslında nedensel açıdan kapalı olmaması ve doğa yasalarının ihlal edilebilir *olması* ihtimal dahilindedir. Kartezyen ikicilik karşıtı argüman zihinlerin müdahil olmadığını, dolayısıyla ikiciliğin hatalı olduğunu savunmaz. Böylesi bir sav Descartes'ın ortaya koyduğu görüşün karşıtını, sorgulamadan kabul etmek olurdu. Aksine, bu argüman akla yatkınlıkla ilgili birtakım değerlendirmeler üzerine kuruludur. Kartezyen ikiciliği benimsediğinizde, gayri-maddi zihinlerin kimi zaman maddi evrendeki işleyişe müdahale edebildiğini varsaymanız gerekir. Descartes'ın kendi mantığıyla düşündüğünüzde bile bunun nasıl mümkün olabileceğini anlamak bir hayli zor.

Descartes'ın ortaya koyduğu ilkelerde oynamalar yaparak kuramın kendi içinde tutarlı olmasını sağlamak mümkün olsa da sorunlar devam edecektir. Kartezyen-tarzda etkileşimcilik, kabul etmek için birbirinden bağımsız pek çok kusursuz sebebimizin olduğu temel bir modern bilim varsayımıyla çelişir. Maddi-olmayan zihinlerin maddi evrene müdahale etmesi fikrini mantık dışı bulduğunuz sürece, Kartezyen etkileşimci ikiciliği de mantık dışı kabul etmeniz gerekir.

Maddi evrenin nedensel olarak kapalılığı fikrinden vazgeçmeye ve hatta maddi evrenin dışında gerçekleşen olayların maddi etkilerde bulunabileceğini kabul etmeye hazır olsanız dahi, sorunlar varlığını sürdürür. Farz edelim ki Descartes zihinlerin ve bedenlerin doğasıyla ilgili görüşlerinde haklı olsun, zihinler ve bedenler nedensel olarak etkileşebilsin. Peki Descartes'ın kendi mantığına göre bu nasıl *gerçekleşir*? Eğer nedensellik, etkide mevcut olan şeyin, bu etkiyi oluşturan nedende de mevcut olmasını gerektiriyorsa; hiçbir ortak özelliği olmayan zihinsel ve maddi tözlerin birbiriyle etkileşmesi nasıl *mümkündür*? Zihin-beden nedenoluşunun *nevi şahsına münhasır* olduğu, bu tür bir nedenoluşun maddi evrendekinden farklı olduğu düşüncesi sorunu çözmez, yalnızca sorunu tanımlamış olur.

Ya da öyle görünüyor. Bu türden argümanların tüm şüpheleri ortadan kaldırdığına hemen hemen hiç rastlanmaz. Metafizik argümanlardaysa bu durum nadiren mümkün olur. Haklı olarak, burada ispat mecburiyetinin kimde olduğu sorusu aklınıza gelebilir. Kartezyen iki-

ciliğin zihin açıklaması, evrene dair geçmişe dayalı inançlarınızla ve gündelik deneyimlerimizle iyi bir uyum içerisindedir. Bu açıklamanın kötü tarafı hem kendi içinde şüpheli olması (bizatihi kendi ifadeleri zihin-beden etkileşimine itibar edilmesini zorlaştırır) hem de inanmak için çok az ama şüphe etmek için epey fazla nedenimizin olduğu bir şeyi (fiziksel evrenin nedensel olarak kapalı olmadığı fikrini) beraberinde getirmesidir. Bu aşamada rakip zihin açıklamalarının da aynı düzeyde ağır kusurlar taşıdığını göstermek, Kartezyen görüşü savunan kişilere kalmış. Alternatifleri de inceledikten sonra Kartezyen görüşün sunduklarını daha iyi değerlendirecek bir pozisyonda olacaksınız.

Okuma Önerileri

Çağdaş zihin felsefesinde, töz ikiciliğine pek ilgi gösterilmemiştir. Bunun yerine, "özellik ikiciliği", yani zihinsel ve fiziksel olanın ayırt edilebilir türden tözler değil de, farklı özellik grupları olduğu görüşü hakimdir (11. Bölüm). Bu türden ikici görüşlerde de sorunlar vardır ve bunlar son yıllarda çokça tartışılmıştır. Burada, biraz da klişeleşmiş meselelere yeni bir bakış açısı kazandırma amacıyla töz ikiciliği üzerinde durmak istedim. Evet, Descartes muhtemelen yanlış düşünüyordu ama yaptığı budalaca bir yanlış değildi.

Descartes zihne dair görüşlerini *Meditations on First Philosophy* (1641) eserinde geliştirir. *Meditations*'ın bu baskısı, [esere yöneltilmiş itirazları sunan] "İtirazlar ve Cevaplar"dan derlenen ve Descartes'ın bazı fikirlerine ışık tutan seçkileri de içerir. *Meditations*'ın ilgili bölümleri ve "İtirazlar ve Cevaplar", benim *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* (2003b) eserimde ve O'Connor ve Robb'un *Philosophy of Mind: Contemporary Readings* (2003) eserinde yer almaktadır. Descartes'ın ikiciliğine dair felsefi açıdan sofistike bir tartışmaya Daniel Garber'ın *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science* (2001) kitabında ulaşılabilir. John Cottingham'ın *Cambridge Companion to Descartes* (1992) ve Margaret Wilson'ın *Descartes* (1978) ve *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (1999) eserlerine de bakabilirsiniz. Zihin-beden etkileşimi ve fiziksel yasalar için Daniel Dennett'ın "Current Issues in the Philosophy of Mind" (1978) makalesine bakabilirsiniz. Averill ve Keating ise "Does Interactionism

Violate a Law of Classical Physics?" (1981) makalelerinde, zihin-beden etkileşiminin klasik fizikle uyumlu *olduğu* yönündeki hakim görüşe karşı çıkar.

E. J. Lowe, *Subjects of Experience* (1996) kitabında töz ikiciliğinin farklı bir türünü savunur. Zihinlerin, kendilerini barındıran bedenlerle etkileştiğini, ancak onlardan ayrı basit tözler olduğunu öne süren Lowe, önemli bir ikazda da bulunur: Zihinler *gayri-maddi* tözler değildir. Bu görüş, Heil tarafından detaylı bir biçimde ele alınmıştır (2004, 4. Bölüm).

3.

Descartes'ın Mirası

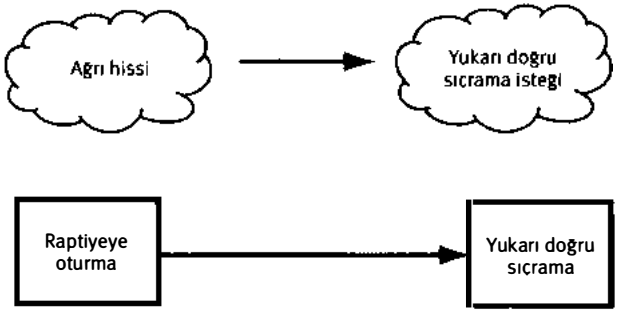
3.1 Etkileşimsiz İkicilik: Koşutçuluk

Kartezyen ikicilik, zihin-beden etkileşimine yer açmaya çalışırken hataya düşmüştür. Zihinlerin ve bedenlerin nedensel olarak etkileştikleri aşikardır. Kararlarınız eylemlerinize ve dolayısıyla bedeninizin belirli şekillerde hareket etmesine neden olur. Bedeninize etkide bulunan maddi dünya, bilinçli duyusal deneyimlere yol açar. Buna karşın sizin de fark ettiğiniz gibi zihinler yayılmamış ve maddi-olmayan tözler olarak, bedenler ise yayılmış ve maddi tözler olarak kabul edildiğinde böylesi bir etkileşimin nasıl gerçekleşebileceğini anlamak bir hayli zordur.

Descartes'ın takipçilerinden bazıları ikiciliği hem Descartes'ın temel görüşlerine bağlı kalacak hem de zihin-beden etkileşimi sorununa çözüm getirecek bir biçime dönüştürmenin yollarını aramıştır. Örneğin basitçe nedensel etkileşim gerekliliğini ortadan kaldırdığınızda ne olur? Bunu yaparak "psiko-fiziksel koşutçuluk" ya da kısaca "koşutçuluk" adı verilen görüşe varırsınız. Koşutçuluğu savunan isimlerden belki de en iyi bilineni Gottfrier Wilhelm von Leibniz'dir (1646-1716). Ancak burada Leibniz'in görüşünden ziyade daha basit bir alternatif üzerinde duracağım.

Koşutçuluk taraftarı bir kimse Descartes'ın dünyayı, yayılmış maddi tözler ve yayılmamış zihinsel tözler şeklinde ikiye bölmesini kabul ederken, zihinsel ve maddi tözlerin nedensel olarak etkileştiği düşüncesini reddeder. Ancak görünüşe göre bu karşı çıkış günlük deneyimlerimizle uyuşmaz. Zihninizdeki süreçlerin bedeninizi ve bedeniniz üzerinden onun ötesindeki maddi evreni etkilediği aşikar gibi görünür. Aynı şekilde açık olan bir şey varsa, o da evrendeki olay ve nesnelerin bedeninizi etkilediği ve bu yolla zihniniz üzerinde bir etkide bulunduğudur.

Yeniden şakacı birinin bıraktığı bir raptiyenin üstüne oturduğunuzu düşünün. Raptiyeye otururduğunuzda keskin, ağrılı bir duyumsama deneyimler ve sandalyeden sıçrarsınız. Bu olaylar dizisi her yönüyle zihinsel ve maddi olayların nedensel olarak ilişkililiğine işaret eder. Koşutçuluğu savunanlar ise aksine bu izlenimlerin yanıltıcı olduğu konusunda ısrarcıdırlar. Koşutçuların tasvir ettiği tablo Şekil 3.1'de sunulmuştur (Şekil 2.2 ile karşılaştırın).



Şekil 3.1

Koşutçulara göre zihinler, maddi evrenle etkileşim içerisindeymiş gibi *görünürler* ancak bu *yalnızca* bir görünüştür. Zihinleri ve zihinsel olayları içeren olay dizileri ile maddi olay dizileri koşut bir biçimde gerçekleşir: nedensel etkileşimin olmadığı bir eş-değişim. Raptiyeye oturmanız (maddi bir olay) ağrı duyumsamanızı (zihinsel olay) önceler. Şüphesiz birincinin ikinciye neden olduğu yönünde açık bir izlenim edindiniz. Ancak bu noktada yanıldınız. Benzer şekilde, yukarı doğru sıçrama isteği oluşturup ardından sıçradığınızda, ağrı hissinizin ve bu hisse eşlik eden sıçrama isteğinizin sıçramanıza neden olduğunu düşünürsünüz ama bu da doğru değil. Zihindeki olaylar ile maddi evrendeki olaylar sistematik olarak eş-değişime uğrar, ancak zihinsel-maddi arasında nedensel bir bağlantı yoktur.

Artık *A*'ların *B*'lerle birlikte, *B*'lere neden olmadan da, eş-değişim gösterebileceğini biliyorsunuz. Ancak, eş-değişimin geniş kapsamlı ve

sistematik bir biçimde gerçekleştiği durumlarda nedensel bir açıklama aramak doğaldır: Örneğin hem *A*'ların hem de *B*'lerin nedeni *C*'ler olabilir. Arkadaşınızın nostaljik DeSoto'sunun kaputundan gelen gıcırtıların motorun durmasıyla sonuçlanması kaçınılmazdır. Motorun durması, gıcırtıyla eş-değişim gösterse de ondan kaynaklanmaz. Bilakis, birtakım mekanik durumlar hem gıcırtıya hem de motorun durmasına neden olmuştur.

Peki bir koşutçu zihinsel olay dizilerinin sistematik ve kapsamlı bir biçimde maddi olay dizileriyle eş-değişime uğramasını nasıl açıklar? Olasılıklardan biri, bunun evrenimizle ilgili, ek bir açıklamaya imkan tanımayan bir "ham olgu" [*brute fact*] olduğunu söylemesidir. Fakat böylesi bir cevap son derece yetersizdir. Kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde rahatsız edici şekilde *günü kurtarmak için* üretilmiş bir çözüm izlenimi veriyor. Evet, tüm açıklamalar bir yerde sonlanır. Fizikte açığa çıkarılan temel olguların açıklanması gerçekten de mümkün olmayabilir. Böylesi olgular, açıklanmamış açıklayıcılar olarak iş görür. Ancak zihinsel ve maddi olanın hassas bir eş-değişim örüntüsü sergilediği şeklindeki anlaşılamaz ham olgu, ikiciliği kurtarma çabasının bir ürünü gibi görünüyor. Bu söylediklerim acı verse bile her şey gün gibi ortada, hele de şöyle doğrudan bir açıklama yapma imkanı elde duruyorken: Zihinsel olaylar maddi olaylarla eş-değişim gösterir, çünkü zihinsel olaylar ile maddi olaylar nedensel olarak etkileşir! Böylesi bir açıklama, hiç şüphesiz, koşutçuluğun terk edilmesini gerektirirdi, elbette bu koşutçuların sorunu.

Koşutçuların bir diğer savunmasında Tanrı'ya başvurulur: Tanrı, zihinsel ve maddi dizilerin koşut olarak ilerlemesini sağlayacak şekilde müdahalede bulunur. Zihinsel ve maddi olayların eş-değişimini açıklamak için Tanrı'ya başvurmanın beyhude bir çaba olduğunu açıkça görebilirsiniz. Tanrı, maddi bir töz değildir. Hatta Descartes'a göre Tanrı zihinsel bir töz de değildir: Tanrı üçüncü türden (ve tanımlayıcı özniteliği mükemmellik olan) bir tözdür. Bu durumda Tanrı'nın maddi olayların seyrini nasıl etkileyebildiğini anlamak, bunu sonlu maddi tözlerin nasıl yapabildiğini anlamaktan neden daha kolay olsun? Kartezyen etkileşimcilik söz konusu olduğunda gün yüzüne çıkan sorunlarla yeniden karşı karşıyayız.

Belki de koşutçulara haksızlık ediyoruz. Koşutçuluk taraftarı bir kimse, zihinsel ve maddi olayların seyrini sürekli düzelten veya "ayarlayan" bir Tanrı tasavvur etmek zorunda değildir. Tanrı hem değiştirilemez doğa yasasına tabi olan maddi tözlerden hem de psikolojik yasalara tabi olan zihinsel tözlerden oluşan bir dünyayı tek kalemde yaratıvermiş de olabilir. Dünya öyle bir tasarlanmıştır ki zihinsel alemdeki olaylar ile maddi alemdeki olaylar eş-değişime uğrar. Ortaya konulan model, birbiriyle kusursuz bir biçimde eş-zamanlı hareket eden bir çift kronometreyi üretmiş bir saatçiye benzer. Bu eş-zamanlılık, ikisinin birbiriyle nedensel olarak bağlanmasından değil, bir kronometrenin içsel düzenlenişi ile diğerinin içsel düzenlenişinin tam olarak eşleşmesinden kaynaklanır (saat üreticisi örneğine benzer bir açıklama için bkz. Sobel 1995).

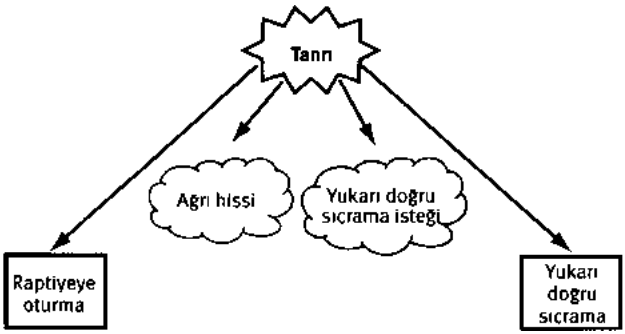
Durum böyle olsa dahi koşutçuluk taraftarlarının Tanrı'ya başvurmasında, az önce sözünü ettiğimiz ham olgu açıklamasının ötesinde bir ilerleme yoktur. Tanrı'ya başvurmak, zihinsel-maddi eş-değişimini açıklanamaz ve esrarengiz bir olgu olarak tanımlamanın süslenip püslenmiş şeklinden ibarettir. Tanrı'nın var olduğuna ve koşutçuluğun gerektirdiği şekilde eylemde bulunduğuna inanmamız için bağımsız başka temeller olsaydı durum farklı olurdu. Ancak hiçbir bağımsız temelin mevcut olmadığı bir durumda Tanrı'ya başvurmak hızır gibi imdada yetişecek bir güç aramak, başka şekilde üstesinden gelinemeyen bir soruna zoraki bir çözüm bulmaktır.

3.2 Vesilecilik

Koşutçuluğun farklı bir yorumu olan "vesilecilik" Tanrı'ya dünyada daha aktif bir rol biçer. Vesilecilik sıklıkla Nicolas Malebranche'ın (1638-1715) yazılarıyla ilişkilendirilir, ancak bizatihi Descartes da vesileci bir eğitimden geçmiştir. Burada yürüteceğim tartışmada vesileciliğe felsefi bir öğreti olarak odaklanacağım ve tarihsel inceliklere değinmeyeceğim.

Koşutçuluk, otoyolda giden bir arabanın bir trenin gölgesini takip etmesi gibi, birbirinden bağımsız ancak başa baş işleyen sistemler tasarlar. Vesilecilik ise Tanrı'yı her olaylar dizisinin varlığı ve karakterinden aktif bir biçimde sorumlu addeder. Raptiyeye oturduğunuzda, Tanrı zihninizde bir ağrı hissinin oluşmasına "vesile olur" veya bunu diler

(bkz. Şekil 3.2). Bu örnekte Tanrı'nın etkisi neden olmak gibi görünse de farklı şekilde ele alınmalıdır.



Şekil 3.2

Vesilecilikte, koşutçuluğa kıyasla bir gelişim sağlandığını ve bu iki öğretinin de özgün Descartes ikiciliğinin ıslah edilmiş versiyonları olduğunu görmekte zorlanabilirsiniz. Descartes'ta içinden çıkılamayan nokta, yayılmamış zihinsel tözlerin yayılmış maddi tözlerle nedensel olarak nasıl etkileşime girebildiğini anlamaktı. Koşutçuluk ve vesilecilik bu zorluğu en baştan kabullenir. Bunun üstesinden gelebilmek için zihinsel ve maddi tözlerin nedensel olarak etkileşemeyeceği görüşünde karar kılarlar ve etkileşim *görünüş*ü için bir açıklama öne sürerler. Görünen o ki bu ümit vadetmeyen bir stratejidir ve asıl soruna bir çözüm getirmek yerine onu kenara itmekle yetinir.

3.3 Nedenoluş ve Vesilecilik

Vesileciliği savunan birinin yanıtı ne olabilir? Vesileciliği kısmen motive eden şey, genel bir nedenoluş tezidir. Birçok filozof gibi biz de nedenoluşun olaylar arasında kurulan bir ilişki olduğunu varsayalım: Bir olay yani neden, başka bir olayı yani etkiyi *doğurur*. Istakayla bilardo topuna vurma olayı, bilardo topunun belirli bir yönde yuvarlanması şeklinde ikinci bir olayı doğurur. Buradaki zorluk, böylesi bir "doğur-

manın" tam olarak ne anlama geldiğini anlamaktır. Bir olayın başka bir olayı yalnızca izlediği veya ona eşlik ettiği durumlar ile bir olayın başka bir olay için nedensel açıdan *sorumlu* olduğu durumları genellikle birbirinden ayırırız. Peki bu ayrımın temelinde ne yatar? *Nedensel bağlantı* [*causal nexus*] sorunu tam da budur: Olaylar nedensel olarak bağlandığında, bu bağlantının karakteri nedir?

Descartes nedensel bağlantıyı *aktarım* üzerinden ele almıştı: Istakayla bilardo topuna vurduğunuzda, hareketin bir niceliği ıstakadan bilardo topuna aktarılır. Nedenoluş kavrayışının son versiyonlarında nedensel bağlantıların enerji aktarımını içerdiği öne sürülür. Bu fikir cazip görünebilir. Ancak Descartes'ın nedenoluş kavrayışında, zihin-beden etkileşiminin nasıl gerçekleşebildiğini anlamayı zorlaştıran nokta tam da burasıdır. Zihinler ile bedenlerin hiçbir ortak özelliği yoksa ve nedensellik bazı niceliklerin aktarımını gerektiriyorsa, birinin diğerinde bir değişikliğe neden olması nasıl mümkün olabilir?

İhtimallerden biri, nedenoluş söz konusu olduğunda Descartes'ın yanılmış olmasıdır: Olaylar arasında gerçek bir bağlantı ya da aktarım yok*tur*, yalnızca basit olay dizileri var*dır*. Belki de bilim insanları iki olay arasında nedensel bir ilişki bulunduğu sonucuna, ilk olay ikinciyi doğurduğu veya tetiklediği için değil, bu olay dizisi daha evvel gözlemlediklerine benzediği için ulaşıyorlardır. Bu tür bir görüş David Hume'la da (1711-76) ilişkilidir.

Böyle bir görüşü olayların nedensel olarak ilişkililiğini reddeden bir görüş şeklinde tanımlamak, çok cazip görünse de, yanıltıcıdır. Bu fikir esasında belirli nedensel ilişkilerin ne anlama geldiğiyle ilgilidir: Nedensel bir dizi evrensel düzenliliğin bir örneğinden *başka bir şey değil*dir. Şu anda bilardo topuna vurmanız (belirli bir zamanı olan olay) topun masa boyunca yuvarlanmasına (başka bir belirli olay) neden olur. Tabii ki bunu söyleyebilmek için, birinciye benzer türde bir olayın gerçekleştiği her durumda, ikinciye benzer türde bir başka olay mutlaka gerçekleşmelidir.

Hume'a vesileci demek zor olsa da kendisinin nedensellik üzerine yaptığı etkili gözlemler vesileci hipotezle ilişkilidir. (Gerçekten de ünlü vesileci Malebranche, Hume'dan çok daha önce "Humecu" savlar geliştirmiştir.) Eğer nedensel ilişkiler bir düzenlilikten, belirli türden olayların eş-değişiminden ibaretse, bu durumda zihinsel olaylar ile maddi

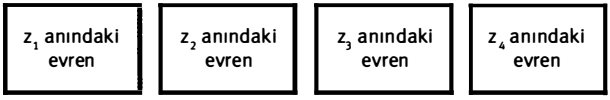
olaylar arasında bir mekanizmanın, bir bağlantının ya da nedensel bir ilişkinin yokluğunu özel bir sorun olarak görmek hatadır. Bilakis bu tür bağlantılar, maddi evrendeki olaylar arasında bile mevcut değildir. Hiç şüphesiz çoğu zaman olaylar arasında bağlantılar ve gerçek meydana gelişler gözlemlediğimiz izlenimine kapılırız. Ancak Hume'a göre bu durum şu kanaatimizin "yansımasıdır": Belirli türden bir olay (bir bilardo topuna ıstakayla vurma) gerçekleştiğinde farklı türden başka bir olay (topun belirli bir yönde hareket etmesi) onu takip edecektir. Bu kanaate, geçmişte benzer olay dizilerine ilişkin gözlemlerimiz tarafından koşullanmış olmamızın sonucunda varırız.

Eğer nedensel ilişkiler olay tipleri arasındaki düzenliliklere indirgenirse, bu durumda zihinsel olayların maddi olaylara neden olmasında özellikle sorunlu ya da gizemli bir kısım kalmaz. Bir sorun varmış izlenimi, nedensel ilişkilerin araya giren bir mekanizma veya bağlantı gerektirdiği yönündeki örtük varsayımdan kaynaklanır. Eğer keşfedilebilir zihinsel-maddi bağlantılar mevcut değilse, bu pek de şaşırtıcı olmaz. Zira bu bağlantılar sıradan maddi olay dizileri arasında da bulunmaz. Bu açıdan zihinsel nedenoluşun Kartezyen tarifi ile koşutçu tarifi birbirinden farksızdır.

Peki bu bakış açısı vesileciliği nereye götürür? Vesileciler, nedenler ile etkiler arasında nedensel bir bağlantı, bağlayıcı bir mekanizma veya bir bağ mevcut değilse, o halde dünyada karşılaştığımız farklı türden olayların düzenlilik örüntüsü için bazı açıklamalara ihtiyacımız olduğunu söyler. Bu düzenlilikler hem tümüyle maddi olay dizilerini hem de zihinsel ve maddi bileşenlerin her ikisini de içeren dizileri kapsar. Belirli türden bir olayı kaçınılamaz bir şekilde başka türden bir olay takip ediyorsa, bunun sebebi birinci olayın ikinci olayı harekete geçirmesi ya da doğurması değildir. Olaylar münferit ve tümüyle bağımsız oluşumlardır; hiçbir olay, bir başka olayı üretme gücüne sahip değildir. Peki bu durumda, olay dizilerinin sıkı sıkıya yapılanmış, düzenli ve muntazam olması şeklindeki bu apaçık gerçeği nasıl açıklayacağız? Bu düzenlilik, doğa yasalarını koyutlayan bilimsel kuramlar tarafından yansıtılır ve gündelik nedensel genellemelerde de yüceltilir.

İşte bu noktada vesileciler Tanrı'ya başvurur. Eğer olaylar münferit ve tümüyle bağımsız vakalarsa, o halde bizatihi bir olayın gerçekleşmesi müteakip herhangi bir olayın gerçekleşmesini açıklamaz. *Her bir*

olayın gerçekleşmesi ciddi manada olağanüstüdür. Tanrı, eğer varsa, her olayı yoktan –ex nihilo– var eder. Bu türden bir görüşü anlamanın yollarından biri, evrenin anlık zamansal aşamalar veya kesitler halinde düşünülmesi olabilir (Şekil 3.3).



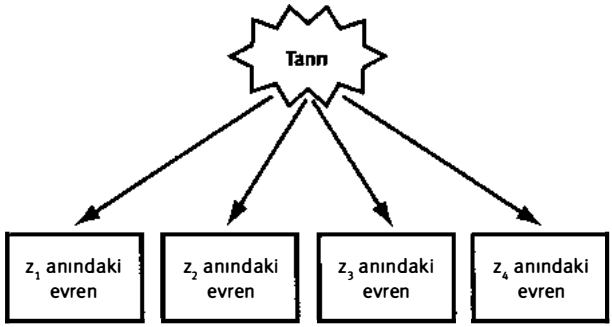
Şekil 3.3

Alternatif olarak şu şekilde de düşünülebilir: Zaman içerisinde evren, rakamsal olarak birbirinden ayrı bir evrenler dizisini kapsar. Her bir evren kendinden öncekinden belli belirsiz farklılaşır, bir sinema filmindeki her bir imgenin kendinden hemen önce gelenden farklılaşması gibi. Bilardo topu örneğine dönecek olursak, ıstakanın topa vurması bir zamansal kesite (bir evren), akabinde topun yuvarlanması ise müteakip zamansal kesitlere (her biri ayrı bir evren) aittir. Hepimizin ortak bir şekilde evren diye kabul ettiği şeyi oluşturan dizideki bu her kesitin baştan yaratılması gerekir: sürekli yaratılış. Kesitleri birbirine bağlayın ipler ise Tanrı'nın elindedir.

Müsaadenizle "evren" ifadesini burada ve kitabın diğer kısımlarında kullanımım hakkında kısaca bir şeyler söyleyeceğim. "Evren"den kastettiğim, temel fiziğin de araştırdığı türden, maddi gerçekliğin her-şeyi-kapsayan bütünlüğüdür. Bazı fizikçiler "evrenimiz"in her biri kendi uzay-zamanına ve kendine özgü doğa yasasına sahip pek çok evrenden yalnızca biri olduğunu iddia etmiştir. Ancak benim kullandığım şekliyle bu "çoklu-evren" evrenin ta kendisidir. "Evrenimiz" dediğimizde, evrenin hasbelkader sizin ve benim de içerisinde bulunduğumuz bir bileşeninden, müstakil bir uzay-zamandan bahsetmiş oluruz.

Oldukça yaygın bir görüşe göre evrendeki hiçbir olay evrenin (o olayı bir parçası olarak içeren bir evrenin) varlığını açıklayamaz. Eğer o evren dediğimiz şeyi birbirinden metafiziksel olarak bağımsız evrenler veya evren aşamaları dizisi olarak düşünmek daha doğruysa, o halde bu dizinin herhangi bir aşamasındaki olaylardan hiçbiri müteakip aşamalardaki herhangi bir olaydan sorumlu olamaz. Görünüşe göre bir

seçim yapmak durumundasınız. Ya dizideki her aşamanın varlığını ve karakterini açıklanamaz bir ham olgu olarak kabul edeceksiniz ya da bizatihi dizinin varlığını güçlü ve cömert bir Tanrı'yı varsayarak açıklayacaksınız. Tanrı, evren aşamaları dizisindeki her bir evreni, ilahi bir plana göre baştan yaratır. Rahat olabilirsiniz, söz konusu diziyi bilimsel olarak çalışmaya giriştiğinizde karşılaşacağınız karmaşık düzen korunacaktır. Zira böyle yapmak Tanrı'nın doğasında vardır (Şekil 3.4).



Şekil 3.4

Film analojisi bu duruma açıklık getirebilir. Filmdeki görüntü dizisi kesintisizmiş ve bu görüntülerdeki olaylar nedensel olarak bağlantılıymış gibi *görünse* de aslında hiçbir görüntü-olay bir başka görüntü-olaydan nedensel olarak sorumlu değildir. Olaylar dizisi, dizinin dışındaki süreçlere bağlıdır: bir projektörün ve film makaralarının bulunduğu bir sistemin işlemesine. (Projeksiyon sistemi Şekil 3.4'teki Tanrı'nın rolünü üstlenir.) Tabii ki bu durum, görüntü dizileri hakkında tahminlerde bulunmamıza engel değildir: Düşen bir vazo görüntüsünün akabinde vazonun yere çarptığı bir görüntü gelecektir. Ancak buradaki nedensel hikaye "yatay" değil "dikey"dir; tüm görüntü dizileri boyunca devam etmez, her görüntü dizinin dışındaki bir şey tarafından üretilir.

Bu tablo hakkında ne söylenebilir? Vesilecinin temas edebileceği nokta şudur: Bir bilim insanının tek bir evrenin varlığını, açıklanamaz bir ham olgu olarak kabul etmesi bir şey; metafiziksel olarak birbirin-

den bağımsız evren aşamalarının örüntüye sahip dizisindeki her bir ögenin bir ham olgu olduğunu savunmak bambaşka bir şeydir. Eğer bir aşamadaki olaylardan hiçbiri o aşamanın gerçekleşmesini ya da başka herhangi bir aşamadaki herhangi bir olayın gerçekleşmesini açıklayamıyorsa, o halde *her* olgu salt bir ham olgu olarak görülür.

Diyelim ki bu sonucu tatmin edici bulmadınız ancak vesilecilerin ortaya koyduğu, anlık ve birbirinden bağımsız evren aşamaları dizisi şeklindeki evren kavrayışını kabul ediyorsunuz. Bu durumda bir seçimle karşı karşıya kalırsınız. Ya her olgu ham, açıklanmamış ve açıklanamaz bir olgudur (Şekil 3.3) ya da Tanrı vardır ve şeylerin oldukları gibi olmalarına bir açıklama getirir (Şekil 3.4). Bu durumda Tanrı, koşutçuluğun aksine, açıklanmadığı takdirde kafa karıştırıcı olabilecek durumların makul bir açıklaması olarak öne sürülür. Elbette vesilecilerin hem nedensellik konusundaki duruşunu hem de evreni metafiziksel olarak birbirinden bağımsız anlık aşamalar dizisi şeklinde kavrayışını sorgulayabilirsiniz. Ancak bu durumda akla yatkın bir seçenek sunmak size kalır.

Her şey bir yana, tüm bu düşünümler, temel metafiziksel meselelerin üstesinden gelinmeden zihinler ve maddi evren hakkındaki savları değerlendirmeye çalışmanın beyhude bir çaba olduğunu açıkça ortaya koyar. Vesileciliğin ne tür bir makuliyete sahip olduğu belirli bir tür metafiziksel nedenoluş kavrayışı üzerinden belirlenebilir. Eğer vesileciler nedenoluş (ve aynı zamanda zihinsel ve maddi tözler) hususunda haklıysa, o halde görece güçlü bir konumda oldukları söylenebilir. Ancak vesilecilerin nişanesi olan ikiciliği değerlendirmeden evvel diğer metafiziksel seçeneklerle ilgili kavrayışınızı geliştirmeniz gerekir.

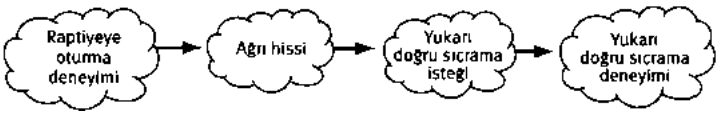
3.4 İdealizm

Koşutçuluk ve vesilecilikte kastedilen, zihinler ile bedenlerin birbirini etkilediği yönündeki izlenimimizin bir yanılsama olduğudur. El sallamaya karar verir ve akabinde el sallarsınız. El sallama hareketini doğuran şey sizin kararınızmış gibi görünebilir. Ancak böyle değildir. Eğer böyle olsaydı bunun tek nedeni, el sallamaya karar verdiğiniz ev-

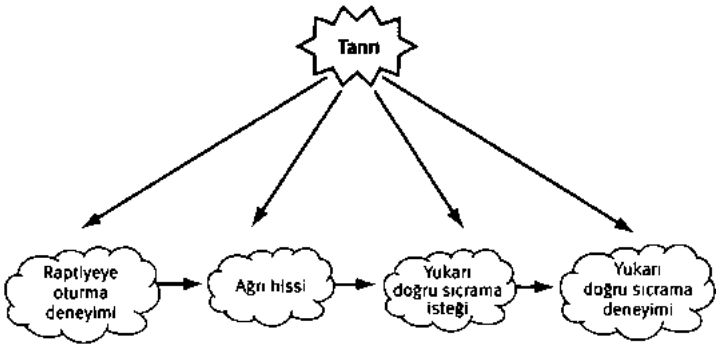
ren-kesitini takip eden evren-kesitinde el sallamanızın Tanrı tarafından garantiye alınması olacaktı.

Diyelim ki bir adım daha ileri gittiniz ve yalnızca zihin-beden nedensel etkileşiminin değil, maddi evrenin kendisinin de bir yanılsama olduğunu söylediniz! Zihninizin dışında, "işte orada" gerçekleşen maddi olaylar ve maddi nesneler olarak tanımlayabileceğiniz deneyimlere sahipsiniz. Ancak bunlar en temelde, detaylanmış ve uzamış bir rüya veya varsanıdan ibarettir. Elbette günlük deneyimler rüyaların kendine özgü tuhaf rüyavari karakterini taşımaz. Bunun tek nedeni, günlük deneyimlerimizin daha sistematik ve düzenli olup hataya yer bırakmamasıdır.

"İdealizm" denilen bu görüşte dünya zihinler ve zihin içeriklerinden ibarettir. (İdealizmin bir türü olan "tekbencilik"te [*solipsism*] ise dünya tek bir zihin –*sizin* zihniniz– ve onun içerikleridir.) Zihinsel-olmayan maddi nesne veya olay yoktur. Dolayısıyla hem zihinler ile zihinden-bağımsız maddi nesnelerin rahatsız edici nedensel etkileşimleri hem de birbirinden bağımsız zihinsel ve maddi alanlar arasındaki gizemli koşutçuluk ortadan kalkar. Deneyimlerimizin düzenli ve sistemli oluşunu düzenli ve sistemli bir maddi evrene değil, zihinlerin içsel doğasına atıfla açıklarız (Şekil 3.5). Veyahut düşüncelerimizin sistemli ve dolayısıyla öngörülebilir örüntüler halinde gerçekleşmesini sağlayan müşfik bir Tanrı'nın düzeni muhafaza ettiğini öne süreriz (Şekil 3.6). (İrlandalı filozof ve Anglikan rahip George Berkeley [1685-1753] ikinci görüşün en meşhur savunucusudur.)



Şekil 3.5



Şekil 3.6

İdealizmin avantajı görünüşleri kurtarmasıdır. Eğer idealizm doğruysa, o zaman evrene dair deneyimlerinizin, evrenin maddi nesnelerle doldurulmuş olduğu durumdaki deneyimlerden hiçbir farkı olmayacaktır. İdealizm, size yekpare ve yayılmış maddi nesneler şeklinde görünen şeylerin aslında ruhani bir esinti olduğunu iddia etmez. Aksine, bazen rüyalarda da yaşadığınız gibi, yekpare ve yayılmış nesneler ile uzaysal genişleme "varmışçasına" deneyimlere sahip olurdunuz.

Diyelim ki, zihinden-bağımsız maddi bedenlerin varlığını kanıtlayacak deneyler oluşturarak idealizm görüşünü çürütmek istediniz. Bu deneyler, Dr. Johnson'ın büyük bir taşı tekmeleyip "Berkeley'i işte böyle yalanlıyorum" demesi gibi basit, yahut bilimin zihinden-bağımsız bir gerçekliğin yapıtaşları olarak kabul ettiği maddi parçacıkların pahalı dedektörlerle gösterilmesi gibi karmaşık olabilir.

Bir idealist, deney yapmanın, bir şeyleri belirli gözlemler açığa çıkaracak şekilde düzenlemekten ibaret olduğuna dikkat çekecektir. Bir taşı tekmelemeniz, taşın var olduğuna yönelik oldukça canlı bir gözlemsel kanıt sağlar. Öte yandan, bir bilim insanının bulut odasında belirli türde bir çizgi gözlemesi, bir alfa parçacığının bulut odasından geçtiğinin daha dolaylı bir kanıtıdır. Ancak gözlemler bilinçli deneyimlerdir ve bizi zihnin dışına taşımazlar. Dahası, eğer idealistler haklıysa, deneysel malzemelerimiz de –taşlar, bulut odaları, Atwood makineleri– bir o

kadar zihinseldir. Bir taş veya bulut odası, belirli bir biçimde görülen, hissedilen ve işitilen vs. bir şeyden başka nedir ki? Görünüşler, hisler ve sesler sadece bilinçli duyusal durumlardır! Dolayısıyla idealistlere göre deneyler, zihinsel-olmayan bir şeyin var olduğu çıkarımını temellendiremez.

İdealizm hiç şüphesiz temel kaideleri kapsar. Zihinler ile maddi evren arasındaki nedensel etkileşimle ilgili sorunları bir kenara atar ve bunu hem koşutçuluk hem de vesileciliğin sıkıntılı kısımlarını devre dışı bırakarak yapar. Doğru anlaşılırsa, idealizm toplayabileceğiniz tüm kanıtlarla tutarlılık gösterir. Dahası, idealizm bilimler için kıymetli olan türden zarif bir basitliğe sahiptir; tek varsayımı, zihinler ve zihin içerikleridir. Tüm fenomenleri de bunlar üzerinden açıklar, zihin-dışı maddi nesneler ve olaylarla ilgili karışık kuramlara başvurma ihtiyacı duymaz.

Buna rağmen, idealizmi sineye çekmeniz zor olabilir. Belki de bunun nedenlerinden biri, idealizmin kolay yolu seçiyormuş gibi görünmesidir. İdealizm görünüşleri, gerçeklik ile görünüşler arasında bir fark gözetmeden açıklar. Fakat birçoğumuz hem zihinlerimizi ve zihin içeriklerimizi, zihinsel-olmayan yani zihinden-bağımsız maddi bir evrenle uzlaştırmanın hem de bunlar arasındaki ayrımı korumanın bir yolu olabileceğini umuyoruz. En nihayetinde idealizmi kabul etmek zorunda kalabiliriz. Ancak o zamana değin, daha az dramatik seçenekleri aramaya devam edebiliriz.

3.5 Zihin ve Anlam

İdealizmle ilgili çekinceleri dile getirdikten sonra, tarihsel bağlamda idealizmin Kartezyen ikiciliğe karşı mutluluk verici bir seçenek olarak öne sürülmediğini vurgulamak gerekir. Bütün idealizm türlerinin temelinde, düşüncelerimizin anlam ve içerikleri hakkında bir görüş yatar. İdealistler, karşıt görüşlerin, yani zihinden-bağımsız bir evreni zihinlerden ve zihin içeriklerinden kesin bir biçimde ayıran görüşlerin sadece yanlış değil, asıl itibarıyla *anlaşılamaz* olduğunu savunur. Doğru, zihnin dışında bir dünyaya, "dışsal dünya"ya inanmak ilk bakışta size anlaşılamaz bir fikir gibi görünmeyebilir. Ancak idealistlere göre belirli düşüncelere sahip olmanın neleri ihtiva ettiğini bir kez anladığınızda,

bu tür inançların aslında ne kadar saçma olduğunu görebilirsiniz: Zihinden-bağımsız maddi nesneler evreniyle ilgili düşünceler *asıl itibarıyla düşünülemez*dir. Sonuçta, gerçekte idealizme karşı herhangi bir seçenek, tutarlı bir alternatif yoktur!

Hayret veren bir iddia. Doğru olması durumunda idealizmin çürütülmesi mümkün gözükmüyor. İdealistlerin argümanlarını detaylıca incelemenin yeri burası değil. Bunun yerine, gelin idealistlerin de ilgisini çekebilecek türden daha gelişmiş bir savı ele alalım.

Zihnimden geçen bu sav Rahip Berkeley tarafından geliştirilmişti. Berkeley aslında maddi bir evrenin bulunmadığını, yalnızca zihinler ve zihin içeriklerinin mevcut olduğunu ya da idealizmin ikici rakiplerine metafiziksel olarak ve açıklayıcılık açısından üstünlük sağladığını göstermeye çalışmamıştı. Nihai kertede asıl amacı, ciddi bir rakibin *yokluğunu* göstermekti. Berkeley'e göre filozoflar maddi evren hakkında konuşmaya giriştiklerinde, asıl itibarıyla kavranamaz bir şeyden söz etmeye çalışırlar. Daha kesin bir ifadeyle: Zihinden-bağımsız maddi bir evren hakkında felsefi bir konuşma yapmak, kesinlikle hiçbir şey hakkında konuşmamaktır. Dolayısıyla ikici hipotezler yalnızca yanlış ya da mantıksız değil aynı zamanda tümüyle anlamdan yoksundur.

Berkeley der ki, masalar, taşlar, kediler gibi aşina olduğunuz nesneler hakkında konuşurken (veya düşünürken) ne hakkında konuştuğunuzu (veya düşündüğünüzü) değerlendirin. Belirli bir biçimde görülen, işitilen, tadılan, koklanan ve hissedilen şeyler hakkında konuşuyorsunuz (veya düşünüyorsunuz). Ancak sizin duyduğunuz sesler, şeylerin görünüşü, tatları ve hisleri sizin dışınızda, zihninizin dışında bulunan varlıklar değildir. Bunlar belirli karakteristik türlerin *deneyimler*idir. Elbette genellikle şeylerin deneyimlerini şeylerden ayrı tutuyorsunuz, ancak Berkeley, tam da bu yaptığınızın boş bir ayrım olduğu hususunda sizi ikna etmeyi amaçlıyor.

Şu anda parlak güneş ışığının altında olgun bir domatesi algılıyor olduğunuzu hayal edin. Kırmızımsı ve küresel türde belirli bir görsel deneyime sahipsiniz. Eğer domatesi elinize alır ve ısırırsanız, ek olarak dokunsal, kokusal, tatsal ve işitsel deneyimler de elde edeceksiniz: Domates his uyandırır, kokar, ısırdığınızda tat verir ve bir ses çıkarır; bunların hepsini belirli bir şekilde yapar. Berkeley'in iddiası, domatesle

ilgili düşüncelerinizin bu duyusal özellikler tarafından ele geçirildiğidir. Domatesi düşündüğünüzde, düşünceniz belirli bir biçimde görünen, hissettiren, kokan, tat veren ve ses çıkaran bir şey hakkındadır. Ancak yine de doğru şekilde anlaşıldığında görüntüler, hisler ve diğerleri bilinçli deneyimin niteliklerinden başka bir şey değildir ve bilinçli deneyimler zihinsel fenomenlerdir.

Öyleyse nihayetinde domatesle ilgili düşünceleriniz, belirli karakteristik zihinsel hadiselerle ilgili düşüncelerdir. Fakat zihinsel hadiselerin, Berkeley'in tabiriyle "fikirler"in, zihinlerin dışında var olabileceğini farz etmenin hiçbir anlamı yoktur. O halde domates hakkındaki düşünceleriniz *gerçekten* zihinsel süreçler hakkındaki düşüncelerdir: Daha önce sahip olduğunuz veya doğru koşullar altında sahip olabileceğiniz belirli türden bilinçli deneyimler hakkındadır. Maddeci filozoflar "oradaki" zihinden-bağımsız bir domatesin bu deneyimlere karşılık geldiğini ve neden olduğunu söyler. Ancak kendi domates kavrayışınızı incelediğinizde, bulacağınız tek şey deneyimler olacaktır. "Zihinden-bağımsız domates" ifadesini karşılayan hiçbir şeye rastlamayacaksınız. O halde "zihinden-bağımsız domates" ifadesi anlamdan yoksundur. Bu açıdan "renksiz yeşil fikirleri"ne benzer. Sözcük olarak bunları kullanabilirsiniz ancak bir anlam taşımazlar. Aynı şekilde, renksiz yeşil fikirleri olarak tanımlayabileceğiniz bir düşünce de geliştirebilirsiniz. Ama bu, içerikten yoksun boş bir düşünce olur.

Bu akıl yürütmeye verilecek apaçık bir cevabın bulunduğunu düşünebilirsiniz. Elbette herkesin zihinden-bağımsız bir domates hayal etmesinin mümkün olduğunu söyleyebilirsiniz. Bundan daha kolay ne olabilir ki? Zihinden-bağımsız domatesler, domates deneyimlerimizle *benzer*dir: kırmızı, küresel ve asidiktir. Domateslerin varlığında normal şekilde sahip olacağınız bilinçli deneyim türleri hakkında düşünceler geliştirerek, zihinden-bağımsız bir domates hayal edebilir ve bu düşüncelere dayanarak zihnin dışında, bu deneyimlerin "ötesinde" bir şeylerin var olduğu düşüncesini geliştirebilirsiniz.

Berkeley bu tür hamleleri kolaylıkla savuşturur. Ona göre deneyimler ancak ve ancak deneyimlere benzeyebilir. Zihinden-bağımsız bir domates hayal ederken, esasında alışık olduğunuz belirli türden deneyimleri zihninize çağırıyor, daha sonra bunlardan, bunların deneyim oldukları fikrini çıkarıp atıyorsunuz! Berkeley'e göre bu düpedüz saç-

malıktır. Zihninizde bir üçgen fikri oluşturup, ardından bu fikirden üçgenin üç-kenarlı oluşunu çıkarıp atmak gibi birşeydir bu. Elinizde kalan yalnızca boş bir düşünce olur. Tabii ki hâlâ *sözcükler*e sahipsiniz: "deneyimlenmemiş, zihinden-bağımsız domates", "üç kenarı olmayan üçgen". Ancak bu sözcükler anlamdan yoksundur ve dünyadaki herhangi bir şeye uygulanma olasılığına sahip değildir. Bahsedilen ilk durumda filozoflar bu güçlüğü fark edememiştir. Bizler de üç-kenarlı olmayan bir üçgenden bahsedip duran bir çocuk gibi, zihinden-bağımsız bir evrenle ilgili çene çalmaya devam etmişiz.

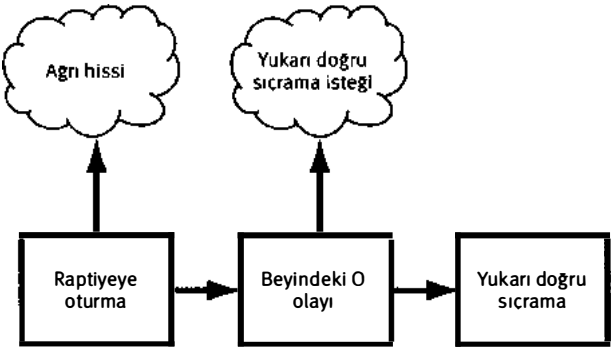
Zihnin dışında ikamet eden maddi nesnelerden oluşan bir evrenin aslı itibarıyla düşünülemez olduğu sonucu ölçüyü aşmış *gibi görünüyor*. Peki neden? Diyelim ki idealizm doğru: Var olan her şey zihinler ve zihin içeriklerinden ibaret. Bu durumda, günlük deneyimleriniz veya az evvel bahsedilen, bilim insanlarının laboratuvarlarındaki deneyimleri, idealizmin yanlışlandığı durumdaki deneyimlerden farklı mıdır? Berkeley ve diğer idealistlere göre tespit edilebilir hiçbir farklılık olmazdı. Öyleyse idealistleri olağan beklentilerimizi yok etmekle suçlayamayız. İdealistlerin reddettikleri, bu beklentilerin gerekçesi olmayan belirli türde bir felsefi *yorum*udur. İdealistler, maddi nesneleri reddederken masaları, ağaçları, gökadaları ve benzerlerini reddetmedikleri konusunda ısrarcıdırlar. Tam aksine "masa", "ağaç" ve "gökada"nın zihinden-bağımsız ve gerçek dışı maddi nesnelere işaret ettiği görüşüne karşı çıkarlar. Berkeley'in özgün bakış açısına göre aslında tüm bu adlar bilfiil ve mümkün deneyimlerin toplamına işaret eder.

İlk bakışta inandırıcı gelmese de idealizm, doğrudan bir çatışmaya girilmesi hayli zor bir görüş. İdealizme karşı çıkmak için öne sürebilecek detaylı savları yinelemek yerine, bir adım ileri giderek alternatif görüşleri tartışmayı öneriyorum. İdealistlerin zırhı deliksiz olsa dahi, bu görüşlerden bir veya birkaçını idealizme tercih etmek için geçerli nedenler bulunabilir. Kanaatimce idealizm bir tür sinir harbini yansıtır: Zihinler ile maddi evreni uzlaştırmayı başaramayan idealist pes ediyor ve maddi evreni zihnin içerisine tıkıştırıyor.

3.6 Epifenomenalcilik

Descartes zihinleri, maddi evrenle nedensel olarak etkileşir şekilde tasvir eder: Maddi evrendeki olaylar zihinlerde deneyimler üretir ve

zihinsel olaylar bedensel hareketlerle sonuçlanır. Bu iki-yönlü nedensel etkileşimi, maddi evrenin nedensel olarak kendine-yettiği fikriyle uzlaştırmanın zorluğunu biliyorsunuz: Her maddi olayın nedeni sadece maddidir. Fakat diyelim ki maddi evrenin "nedensel açıdan kapalı"lığını kabul ederken, maddi olayların zihinsel *yan-ürünler*i olabileceğini göz önüne aldınız. Bu durumda zihinsel olaylar mevcuttur. Zihinsel olaylar belirli maddi nedenlerin etkileridir. Ancak hiçbir zihinsel olay maddi etkiye sahip değildir; hiçbir zihinsel olay, maddi evrendeki süreçleri etkilemez. Zihinsel olaylar "epifenomenler"dir, maddi fenomenlerin raslantısal "yan-etkileri"dir ve kendi başlarına herhangi bir etkileri yoktur (bkz. Şekil 3.7).



Şekil 3.7

Epifenomenalciler, zihinsel fenomenleri (örneğin bilinçli deneyimleri) karmaşık fiziksel sistemlerdeki oluşumların yan-ürünleri olarak görürler. Zihinsel fenomenler bilgisayardan çıkan ısıya, bilardo masasında yuvarlanan bilardo topunun gölgesine, yeni bir çift ayakkabının çıkardığı gıcırtı sesine benzer. Isı, gölge ve gıcırtı, kendilerini üreten sistemlerin işleyişinde hiçbir nedensel rol oynamaz. Elbette ısı, gölge ve gıcırtı sesinin bizatihi kendileri maddi fenomenlerdir, dolayısıyla doğrudan fiziksel etkileri vardır: Isı bir fanı harekete geçirir, gölge düştüğü

bölgedeki ışık saçılımının dağılımını değiştirir, gıcırtı ise ayakkabıyı giyen kişinin ve yakındaki gözlemcilerin kulak zarında anlık titreşimler üretir. Buna karşın, zihinsel fenomenler *tümüyle* epifenomenaldir: Zihinsel fenomenlerin maddi ya da zihinsel türde herhangi bir etkisi yoktur. (Görünen o ki üretimleri için de enerji tüketimi gerekmez.)

İlk bakışta epifenomenalcilik, olağan deneyimlerimize karşı çıkıyormuş gibi görünür. Elbette elinizi ateşe fazla yaklaştırdığınızda deneyimlediğiniz ağrı, elinizi çekmenize neden olan şeydir. Bir süre kafa yorup ardından bir Whopper almaya karar vermeniz, sizi Burger King'in arabaya servis bölümüne götüren şeydir. Ancak epifenomenalciye göre bu durumlardaki nedensel işin tamamını sinir sisteminizdeki olaylar gerçekleştirir. Söz konusu olayların yan-ürün olarak bazı bilinçli deneyimleri üretmesi muhtemeldir. Buna karşın, bilinçli deneyimler nedensel olarak etkisizdir. Nedensel etkililiğe sahipmiş *gibi görünür*ler, zira bunlara neden olan ve kaçınılmaz bir biçimde eşlik eden maddi olayların *kendileri* pek çok türde etkiyi hatasız oluşturur. Farz edelim ki fan kemerinin gevşemesi, arkadaşınızın DeSoto'sunun hem fazla ısınmasına hem de karakteristik bir uğuldama sesi çıkarmasına neden olsun. Uğuldama fazla ısınmaya neden olmaz, sadece ona eşlik eder. Epifenomenalcilere göre zihinsel fenomenler de ana hatlarıyla bu şekildedir.

Zihin durumlarınız, yaptığınız şeylerde nedensel bir fark yaratıyormuş gibi *hissettiyorsa*, bu olgu epifenomenalciliğin doğruluğuyla tamamen tutarlıdır. Whopper'a uzanmaya karar verip ardından uzandığınızda, kararınızın uzanmanızdan sorumlu olduğu (ya da en azından bu maddi olayın gerçekleşmesine katkıda bulunduğu) izlenimi edinirsiniz. Hiç şüphesiz bedeninize, kararlarınızı yansıtacak şekilde hareket edeceği hususunda güvenebilirsiniz. Evet, belki de gerçekten eğer Whopper'a uzanmaya karar vermemiş olsaydınız, ona uzanmazdınız. Ancak bu demek değildir ki kararlar –zihinsel olayın türleri– kendi başına bir şeyleri hareket ettirir. Eğer epifenomenalcilik doğruysa, bedeninizin hareketinin nedeni nörolojik bir olaydır. Bu nörolojik olay, kaçınılamaz ikincil etki olarak, bilinçli bir karar doğurur. Aynı durumu Şekil 3.7'de görüyoruz: Nörolojik bir olay *O*, hem yukarı doğru sıçrama isteğine –zihinsel bir olay– hem de akabinde yukarı doğru sıçramaya yol açar.

Epifenomenalcilik çoğu zaman nörobilimcileri cezbeder. Eğer beynin işlevlerini epifenomenalciliği kabul ederek çalışırsanız, zihinsel feno-

menlerin "fenomenal" karakterini rahatlıkla yok sayıp tümüyle beyindeki fiziksel mekanizma ve süreçlere odaklanabilirsiniz. Zihinsel fenomenler epifenomenalseler saptanamazlar (tahminen, maruz kalınan durumlar hariç) ve maddi alemde meydana gelen hiçbir şey üzerinde bir fark yaratamazlar. Bu sayede nörobilimciler bilinçli deneyimin karmaşık detaylarıyla ilgilenmeden, özgürce beynin gizemlerini araştırma imkanı elde ederler.

Bununla birlikte, epifenomenalciliğin başa çıkması gereken bazı sorunlar vardır. Birincisi, aşina olduğumuz bir sorun. Beden-ile-zihnin doğası veya maddi-ile-zihinselin nedensel ilişkisi açık değildir. Birçok filozof olaylar arasında nedensel ilişkiler olduğunu kabul eder. Epifenomenalciler ise bazı maddi olayların zihinsel olaylara neden olduğunu, ancak zihinsel olayların hiçbir şeye neden olmadığını iddia eder. Zihinsel olayların başka zihinsel olaylara neden olmasının bir sakıncası yoktur diye düşünebilirsiniz. Sonuçta epifenomenalciler zihinsel olayların maddi etkileri olmadığını söylüyor. Bu durumda, zihinsel olaylar arasında nedensel ilişkiler olması, maddi evrenin nedensel bütünlüğü için bir tehdit oluşturmaz. Ancak bu olasılık epifenomenalcinin geniş resminde kendine yer bulamaz. Eğer zihinsel olayların kendisi başka zihinsel olaylara neden olabiliyorsa, o halde zihinsel bir olay kendi başına varlığını sürdürebilir. Halbuki epifenomenalciliğin özünde, zihinsel olayların maddi süreçlerin yan-ürünü olduğu görüşü vardır.

Dolayısıyla epifenomenalciler zihinsel olayların, kendileri nedensel açıdan etkisiz olmalarına rağmen, maddi olaylar tarafından tetiklendiğini savunur. Tabii bu "sallanan" nedensel ilişkiler –bu ifade J.J.C. Smart kanalıyla Herbert Feigl'den gelir– alışılmış nedensel ilişkilerden farklıdır. Alışılmış maddi nedenoluşta olaylar hem etki (önceki olayların etkisi) hem de nedendir (sonraki olayların nedenidir). Dolayısıyla zihinsel olayları içeren nedensel etkileşimler, evrenin başka yerlerinde karşılaşılanlardan dramatik olarak farklıdır. Evvela maddi bir olay saf zihinsel bir olaya neden olurken –fiziğin temeli olan korunum ilkesini ihlal ederek– maddi evrenden enerji çıkışını gerektirmez mi sorusu aklınıza gelebilir.

Tek başına bu tarz düşünceler epifenomenalcilik için ciddi bir tehdit oluşturmayabilir. Bunlar en fazla, epifenomenalcinin zihinsel olaylara dair kavrayışının *sonuçlarıdır* ve bunları ortaya koymak, epifenome-

nalcinin tezini yeniden ifade etmekten belki biraz daha fazlasıdır. Yine de açık bir şekilde görülüyor ki, epifenomenalciliğin savunduklarının arkasında duran ancak bunun için özel bir tür nedensel ilişkiye ihtiyaç duymayan bir altenatif olsaydı, o görüş daha tercih edilebilir olurdu.

Bu düşünme biçiminin vardığı yer, Sadelik İlkesi veya ismini Ockham William'dan (1285-1347) alan Ockham'ın Usturası'dır. Ockham'ın Usturası bizlere "gerekmedikçe varlıkları çoğaltmama"yı önerir. Bu fikir, fenomenlere ilişkin, yeni tür varlıklar ya da süreçler ortaya konulmadan yapılan basit açıklamaların daha az basit olan rakiplerine tercih edilmesi gerektiği fikridir. Burada bahsedilen basitlik kavramının açıklanması oldukça zor. Elbette doğanın olası en basit yasalarla yönetildiğinin de garantisi yok. Ancak bu meseleler bizi alıkoymamalı. Bizler rakip kuramları liyakatları üzerinden değerlendirmek zorundayız. Ockham'ın Usturası bizlere evrenin nasıl organize olduğunu anlatan bir ilke değildir. Yaptığı şey, ispat mecburiyetini "daha az basit" kuramları savunan kişilere bırakma konusunda bizi cesaretlendirmektir. Eğer epifenomenalciliğe getirilen alternatif "sallanan" nedensel ilişkilerden kaçınabiliyorsa, o halde epifenomenalciliğin fenomenlere ilişkin daha iyi bir açıklama sunduğunu ispat etmek onu savunanların görevidir.

Okuma Önerileri

Malebranche'ın vesilecilik savunması *Dialogues on Metaphysics and Religion* (1688) eserinde bulunabilir. Leibniz koşutçuluğun bir versiyonunu *Monodology* (1787) kitabında geliştirir. Berkeley'in idealizmi kendisinin *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1713) ve *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1710) kitaplarında enine boyuna tartışılmıştır. John Foster *The Case for Idealism* (1982) ve *The Immaterial Self* (1991) eserlerinde idealizme bir güncelleme getirir. Howard Robinson'un *Objections to Physicalism*'i (1993) idealizm de dahil pek çok gayri-maddi öğretiyi savunan güncel makaleleri içerir. Bu alana dair güncel tartışmalar için Gillett ve Lower'ın *Physicalism and Its Discontents* (2001) yapıtına başvurabilirsiniz.

Victor Caston "Epiphenomenalisms Ancient and Modern" (1997) makalesinde epifenomenalciliğe tarihsel bir bakış sunar. T. H. Huxley *Methods and Results: Essays* (1901) eserinde epifenomenalciliği tanım-

lar ve savunur. Ek olarak C. D. Broad'ın *The Mind and Its Place in Nature* (1925) kitabının 3. Bölüm'üne de bakabilirsiniz. Günümüzde epifenomenalciliğin, zihinsel *olaylar* değil zihinsel *özellikler* ile ilgili olduğu görüşü hakimdir: Bir nesnenin zihinsel özelliklere sahip olması zihinsel-olmayan bir farklılık yaratmaz. Brian McLaughlin, "Type Epiphenomenalism, Type Dualism, and the Causal Priority of the Physical" (1989) makalesinde kendisinin "tip epifenomenalciliği" şeklinde adlandırdığı kavrama dair kusursuz bir açıklama ortaya koyar. Frank Jackson "Epiphenomenal Qualia" makalesinde (1982) özellik-epifenomenalciliğine yönelik etkili bir savunma ortaya koyar. Jackson'ı dikkate alan David Chalmers *The Conscious Mind* (1996) eserinde güçlü epifenomenalci eğilimi olan bir bilinç açıklaması geliştirmiştir.

Yakın tarihli nörobilim çalışmalarının neticesinde kararların, eylemlerle sonuçlanan nöral süreçlerin başlangıcından *sonra* meydana geldiği görülmüş ve bilinçli kararların aslında epifenomenal olduğu düşüncesi doğmuştur. Benjamin Libet'in çalışmalarına bu bağlamda sıkça atıf yapılır. Libet'in "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action" (1985) makalesini ve makaleye yapılan yorumları inceleyebilirsiniz. Ayrıca Daniel Wegner'ın "Précis of *The Illusion of Conscious Will*" (2004) makalesine de bakabilirsiniz. Alfred Mele'nin "Free Will and Science" (2011) makalesi bazı bilinçli durumların epifenomenal olduğunu göstermeye çalışan bu ve buna benzer deneysel çalışmaları ele alır.

4.

Davranışçılık

4.1 İkicilikten Uzaklaşırken

2. Bölüm'e Descartes'ın zihinlerin ve maddi bedenlerin farklı türden tözler, farklı *şeyler* oldukları iddiasını inceleyerek başlamıştık. 3. Bölüm'de her biri Kartezyen başlangıç noktasından, onun bazı temel bileşenlerini değişik şekillerde reddederek ya da düzelterek uzaklaşmış olabilecek, birbirine yakın bazı görüşleri sınıfladık. Bu ve takip eden bölümde ise iki adet *maddeci* zihin açıklamasını inceleyeceğiz.

Maddeciler evrenin hem zihinsel hem de maddi tözler içerdiğini reddeder. Her töz maddi bir tözdür, her özellik maddi bir özelliktir. Zihinler taşları, ağaçları ve yıldızları oluşturan kurucu bileşenlerden meydana gelmiştir. Temel parçacıkları alıp belirli bir şekilde düzenlediğinizde ortaya sert bir kaya, farklı bir şekilde düzenlediğinizde ise bir fizik kuramcısı çıkacaktır. Zihin ayrık, maddi-olmayan bir varlık değil, sadece uygun şekilde organize edilmiş maddedir.

Maddeciliğin uzun bir hikayesi vardır. Democritus (İ.Ö. 460-370) evreni boşlukta helezonlar yapan atomların anlık düzenlenişi olarak betimlemişti. Hobbes (1588-1679) ve La Mettrie (1707-51) zihinsel fenomenlerin, canlı yaratıkların maddi bileşenleri arasındaki mekanik etkileşimlerden ibaret olduğunu öne sürmüştü. Böylesi bir görüş uyarınca, insanoğlu da dahil olmak üzere bitkiler ve hayvanlar karmaşık makineler olacaktır. Günümüzde farklı çizgilerden maddeci görüşler yalnızca kabul edilmekle kalmayıp aynı zamanda –David Lewis'in deyişiyle– *tartışmaya kapalıdır*. Öyle ya da böyle, zihinlerin beyinlerden ibaret olduğu genel kabulü aşikardır. Francis Crick'in yakın zamanda bu durumu "şaşırtan varsayım" olarak nitelendirmesi, "zihin" ile "be-

yin"i birbiri yerine kullanmaktan memnun görünen felsefe lisans öğrencileriyle yaşadığım deneyimlere ters düşüyor.

Baskı altında kaldığında pek çok filozof kendini maddeci olarak nitelendirse de maddecilik tek bir birleşik öğreti olmaktan ziyade farklı öğretilerden oluşan bir ailedir. Gerçekten de maddeciler arasındaki anlaşmazlıklar, hepsinin ortak bir biçimde ikiciliği reddedişini gölgede bırakır. Buradaki amaçlarımız açısından daha da önemlisi, çeşitli maddeci anlayışların yarattığı tatminsizlik, farklı ikicilik biçimlerine duyulan ilginin yeniden doğmasına yatkınlık oluşturur. Şaşırtıcı bir şekilde, yeniden hasıl olan bu ilgiyi büyük oranda nörobilimde yapılan çalışmalar doğurmuştur. Bu çalışmalarda bihassa karmaşık maddi sistemlerin karakteristikleri ile bilinçli deneyimin karakteristiklerini uzlaştırmada yaşanan zorluklar oldukça önemlidir. (ilgili bir tartışma için bkz. 10. Bölüm).

Bu bölümde, günümüz tartışmalarının önemli ve etkin bir öncüsü üzerinde durulacaktır: *davranışçılık*. "Davranışçılık" ifadesi hem felsefi bir öğretiye hem de psikolojide bir zamanlar hayli meşhur olmuş bir araştırma programına işaret etmek üzere kullanılmıştır. Felsefi ve psikolojik davranışçılık ortak kökenlere sahip olsalar da birbirlerine benzerlikleri yüzeyeldir. (Deneysel iddiaların, anlamlarını "doğrulama koşulları"ndan [*verification conditions*] aldığı şeklindeki *doğrulamacılık* görüşü, her iki davranışçılık türü için de önemli bir ilham kaynağı olmuştur.)

Felsefi davranışçılık, zihnin doğasına ve zihinsel terimlerin anlamlarına dair bir tezle ilişkilidir. *Psikolojik* davranışçılık ise, psikolojiye uyarlanmış bilimsel yönteme dayalı güçlü bir fikirden doğmuştur. Yirminci yüzyılın ortalarında psikolojik davranışçılık, psikolojideki deneysel çalışmalara ağırlığını koymuştur, ta ki davranışçı modelin hayli yetersiz olduğu fikrinden ve hesaplama makinelerinin keşfinden ilham alan "bilgi-işleme" modelinin gölgesinde kalana dek.

Felsefi ve psikolojik davranışçılığı birbirinden ayırt etmek, felsefenin psikoloji de dahil olmak üzere deneysel bilimlerle kurduğu ilişkiyi ön plana çıkarır. Bilim, felsefenin pek bir faydası olmadığını iddia eder. Filozoflara sorarsanız, onlar da ilgi alanlarının kesiştiği noktalarda bilim insanlarına boyun eğerler. Aralarında sınırları iyi tanımlanmış bir iş

bölümü söz konusudur. Ne var ki işler bu kadar basit değildir. Deneysel araştırmacılara rehberlik eden zihinsellik kavrayışlarının şekillendirilmesinde filozoflar öyle ya da böyle önemli katkılarda bulunur. Aynı zamanda filozoflar, psikoloji ve nörobilimde gelişme olarak kabul edilen bulguların ışığında, kuramlarını düzenli aralıklarla yeniden değerlendirirler. Bunun bir sonucu, deneysel kuramlaştırmadaki felsefi etkilerin yeniden felsefeye ulaşmasıdır. Sözünü ettiğim bu şey gerçekleştiğinde felsefi bir sav, bilim insanlarının beyanlarını sahiplenmek için can atan filozofların zihninde, hak edilmemiş bir deneysel saygınlık kazanabilir.

Dolayısıyla psikolojideki davranışçılıktan etkilenen filozoflar, davranışçı zihin kavrayışının ne ölçüde bilimsel yöntemlere ilişkin tartışmalı felsefi kavrayışın ürünü olduğunu değerlendirme hususunda çoğunlukla başarısız oldular. İşin tuhaf yanı, bahsettiğimiz kavrayışın kökleri, bu filozofların pek çoğunun hoşlanmadığı pozitivist geleneğe dayanır. Buradan çıkarmamız gereken ders şudur: Zihin felsefecilerinin –ya da onların öğrencilerinin!– psikoloji veya nörobilimlerinden gelen ve zihin felsefesindeki geleneksel meselelere dayanıyormuş gibi görünen iddiaları eleştirmeksizin ya da yalnızca itibari değerine bakarak kabul etmeleri önemli bir hatadır.

4.2 Tarihi ve Felsefi Arkaplan

Yirminci yüzyıla kadar, zihne dair bilimsel çalışmaların bilinçli durumlar ve süreçler etrafında döndüğü varsayılıyordu. Psikolojik deneylere katılanlar (çoğunlukla deneyi yürüten kişilerin kendileri ya da öğrencileri) "içebakış" ve çeşitli koşullar altında kendi bilinçli deneyimlerinin özellikleri hakkında detaylı bildirimde bulunma konusunda eğitiliyorlardı. Bu ortamda, zihinsel imgelem ve duyusal yaşantıların örtük nitelikleri merkezi bir yere sahipti.

Aynı vakitlerde, psikologlar zihin çalışmaları ile beyin çalışmalarını bütünleştirmekle meşgullerdi. Beyinde ve sinir sisteminde meydana gelenler ile zihinsel süreçlerin derinlemesine bağlantılı olduğundan kimsenin şüphesi yoktu. Zor olan bu bağlantının doğasını tam olarak anlamaktı. Zihinlerin (ya da benliklerin: İkisinin eşanlamlı olduğunu iddia etmek niyetinde değilim, ancak bu kavramları birbirinin yerine kullanacağım) beyinlerden ibaret olduğunu düşünmek oldukça caziptir.

Halbuki görünüşe göre beyinlerin özellikleri zihinlerin özelliklerinden önemli ölçüde farklıdır. Bilinçli bir deneyimden geçtiğinizde, bu deneyimin karakteristiklerinin apaçık farkındasınızdır. Canlı bir beyni incelediğinizde ise gözlemlediğiniz karakteristikler tümüyle farklı görünür. Bu farklılıklar, beyinleri veya beyin durumlarını ve bilinçli deneyimleri tanımlamaya çalışırken kullanılan sözcüklere de yansır.

Baş ağrısı çekmenin nasıl bir şey olduğunu düşünün. Şimdi de baş ağrısı çeken bir kimsenin beynini dikkatle inceleme imkanınızın olduğunu hayal edin. Beynin incelikli yapısını ortaya koyan aletlerden faydalansanız dahi, gözlemledikleriniz ile baş ağrısı çeken kişinin *hissettikleri* birbirinden oldukça farklıdır. Baş ağrısının fizyolojisini derinlemesine bilen ancak daha önce hiç başı ağrımamış bir nörobilimciyi hayal edin. Görünüşe göre, bu bilim insanının bilgisinden mahrum olduğu, daha önce hiç karşılaşmadığı ve yalnızca baş ağrısı çekenlerin beyinlerini inceleyerek karşılaş*amayacağı* bir karakteristik vardır. Bu –baş ağrısı çekmenin nasıl bir şey olduğu– nörolojik bir karakteristik değildir. Meseleye bu açıdan baktığınızda, zihinsel karakteristiklerin beyin karakteristikleri olmadığı sonucundan kaçmak zordur: Zihinler, beyinler değildir.

Zihinler nasıl beyinler ol*abilir*? Apaçık bir biçimde, kendi bilinçli deneyimlerinize yönelik ayrıcalıklı bir içebakışsal "erişim"in keyfini yaşıyorsunuz, başkaları asla bu erişime sahip olamaz. Deneyimleriniz "kişiye özel"dir. Onlara dair farkındalığınız doğrudan ve güvenilirdir. Tam aksine, aynı deneyimlere dair bir nörobilimcinin farkındalığı dolaylı, çıkarımsal ve düzeltilmeye muhtaçtır. Baş ağrısı çektiğinizde, büyükannenizi hayal ettiğinizde veya saçınızı taramaya karar verdiğinizde –kanıt veya gözlemden yararlanmaksızın– baş ağrısı çektiğinizi, büyükannenizi hayal ettiğinizi veya saçınızı taramaya karar verdiğinizi anında fark edecek bir konumdasınız. Bir gözlemci ise davranışlarınızı izleyerek (bu davranışlara dilsel davranışlar da dahildir, gözlemci size sorular sorabilir) zihin durumunuz hakkında ancak bir çıkarımda bulunabilir.

Bunlar tam da ikiciliğin doğru olması durumunda bekleyebileceğimiz şeyler. Ancak ikicilik ya da en azından Kartezyen ikicilik, görünen o ki, zeka ve sezgi sahibi faillerle yapılacak çalışmalarda bir çatallanmaya yol açar. Bu faillerin biyoloji ve fizyolojisini çalışabilirsiniz, fakat böy-

le yaptığınızda zihinlerini göz ardı etmiş olursunuz veya –en azından dolaylı bir biçimde– zihinlerini çalışabilirsiniz; ama bu sefer de maddi yapılarını göz ardı etmiş olursunuz.

Ancak burada pek bilindik bir zorlukla karşılaşırsınız. Bilim nesnel, "herkese açık" durumlara yönelik bilgi arayışıyla sınırlandırılmıştır. Bir olgunun nesnel olabilmesi için birden fazla bakış açısı ve birden fazla gözlemci tarafından idrak edilebilmesi gerekir. Buna karşın, zihninizin içerikleri *yalnızca* sizin tarafınızdan gözlemlenebilirdir (tabii doğru sözcük eğer buysa). Bu içeriklerin nesnel, bilimsel rotası yalnızca söylediğiniz ve yaptığınız gözlemler üzerinden çizilebilir. Bu durumda zihinler saygın bilimsel sahanın dışında kalmış olur. Bilim insanları beyinleri çalışabilir. Buradan hareketle bilim insanları belirli türden nörolojik süreçlerin, belirli türden zihinsel süreçlerle *bağıntılı* olduğu ya da bir şekilde bu zihinsel süreçlerden sorumlu olduğu sonucuna ulaşabilir. Böylesi bağıntıların bilgisi bilim insanlarının zihin durumlarını –beyin etkinliğini gözlemleyerek– güvenilir bir şekilde çıkarsamalarını sağlayabilir. Ancak eğer "içebakış" yapmıyorlarsa, zihin durumlarının kendisini gözlemlemiş veya ölçmüş olmazlar.

4.3 Diğer Zihinler

Bu yola ilk çıktığınızda zihin durumlarının –fizyolojik bağıntılarından ayrı olarak– bilimsel incelemeler için uygun bir konu olduğundan şüphe edebilirsiniz. Nihayetinde bilimin zihinsel olaylar ile sinir sistemindeki süreçler arasında *bağıntılar* kurabilecek bir konumda olduğu fikrinden de şüphe edebilirsiniz. Belirli türden bir deneyimi her yaşadığınızda –belirli bir kırmızı tonunu, örneğin olgun bir domatesin kırmızısını her gördüğünüzde– beyninizin belirli bir *D* durumuna girdiğini hayal edin. Beyniniz *D* durumuna her girdiğinde, o kırmızı tonunu deneyimliyor olun. (*D* durumuna, bir domatese baktığınız için veya rüyanızda bir domatese bakıyor olduğunuz için veya beyniniz –yerleştirilmiş bir elektrotla– domates varsanısına sahip olacağınız şekilde yapay olarak uyarıldığı için girmeniz mümkün.) Görünüşe göre bu türden deneyimler ile *D* türünden nöral durumlar arasında bir bağıntı olmak zorundadır.

Şimdi de *benim* beynimi *D* durumunda gözlemlediğinizi varsayın. Olgun bir domatesin kırmızısı olarak tanımladığım, kırmızının belirli bir

tonunu deneyimlediğimi bildiriyorum. Bu varsayım, sizin durumunuzda gözlemlenen bağıntıya ilave bir kanıt sağlıyormuş gibi görünebilir. Peki, gerçekten sağlıyor mu? Sizin durumunuzda *hem* zihinsel duruma *hem de* onun nöral bağıntısına erişiminiz vardır. Ancak beni gözlemlediğiniz durumda, *yalnızca* benim nörolojik durumuma ve deneyimlediklerime dair bildirimlerime erişebilirsiniz. *Benim* zihinsel durumumun *sizinki*ne benzediğini varsayma hakkını nereden buluyorsunuz?

Doğru, kendi deneyimimi aynı sizin kendi deneyiminizde yaptığınız gibi tarif ediyorum. Olgun bir domatesin rengini deneyimlediğimiz konusunda hemfikiriz. Ancak hiç şüphesiz her birimize kendi deneyimlerimizi nasıl karakterize edeceğimizle ilgili öğretilen de buydu. Parlak gün ışığında olgun bir domatese baktığımda belirli türden bir görsel deneyim yaşarım. Bu deneyimi, parlak gün ışığında olgun bir domatese baktığımda *benim* yaşadığım türden bir deneyim olarak tanımlarım. Benzer gözlemsel koşullar altında olgun bir domatese baktığınızda siz de belirli türden bir deneyim yaşarsınız. Siz de bu deneyimi parlak gün ışığında olgun bir domatese baktığınızda *sizin* yaşadığınız türden bir deneyim olarak tanımlamayı öğrendiniz. Peki tanımlanan bu deneyimlerin *benzer* olduğunu söylemeye hakkımız var mı? Belki de *sizin* deneyiminiz *benim* parlak gün ışığında yeşil bir limona baktığımda yaşadığım deneyime benziyordur –belki de sizin kırmızınız benim yeşilimdir! *Tanımlarımız* mükemmel bir biçimde örtüşüyor, ancak ilgili zihin durumlarımız niteliksel olarak birbirinden ayrışır.

Nörolojik süreçler ile zihinsel olaylar arasında bağıntı kurma girişimi, nörolojik süreçler ile zihinsel olaylara dair birinci-şahıs *tanımlarını* veya *bildirimlerini* bağıntılandırmaktan ibarettir. Zihin durumlarınızın niteliklerini, onları açığa çıkaran, herkesçe gözlemlenebilir nesnelere atıfla tanımlamayı öğrenirsiniz. Bu durumda *tanımlarınız* diğerlerininkiyle örtüşse dahi bu tanımlara denk düşen *durumların* niteliksel açıdan büyük ölçüde farklı olması ihtimali mevcuttur.

Bu boş bir endişe ya da "salt felsefi" bir olasılıkmış gibi görünebilir. Ancak kendinize bir sorun: Kendi zihin durumlarınızın diğerlerinin zihin durumlarına niteliksel olarak benzediğini düşünmek için sağlam bir gerekçeniz var mı? Diğerlerinin zihin durumlarını gözlemleyip sizinkilerle eşleştiklerini mi keşfettiniz? Böylesi bir eşleşmeye dair tek bir örneğiniz dahi yok. Kendi durumunuzun karakteristikleri üzerinden

diğerlerininkiyle ilgili *tümevarımsal* bir çıkarım yapabilir misiniz? (Tümevarımsal çıkarım olasılıksaldır: Bir popülasyondan alınan örneklemin karakteristikleri üzerinden popülasyonun tamamının karakteristiklerine dair akıl yürütürsünüz.) Fakat tümevarımsal akıl yürütme ilkeleri, tek bir vaka üzerinden bütün bir popülasyon hakkında çıkarım yapmaktan bizi meneder –tabii bu vaka popülasyonun temsili bir örneği değilse. Kendi zihin durumlarınızın karakteristiklerinin temsili olduğunu varsayıyorsanız, ne yazık ki kanıtlamak üzere yola çıktığınız şeyi varsaymış olursunuz.

Tesadüfen karşımıza çıkan bu sorun aslında kadim "diğer zihinler sorunu"dur. *Kendi* zihninizi bilebiliyorsunuz diye *diğerlerinin* zihinlerini de bilebilir misiniz? Gerçekten de bu şekilde düşündüğünüzde sorunun umduğunuzdan çok daha vahim olduğunu görebilirsiniz. *Her şey bir yana* diğerlerinin zihne sahip olduklarını nasıl bilebilirsiniz ki? *Diğerlerinin* bilinçli deneyimler yaşadıklarını varsaymak için nasıl bir dayanağınız var? Evet, diğerleri size benzer şekilde davranıyor. Acıları, hayalleri, hisleri ve düşünceleri olduğunu iddia ediyorlar. Ancak gerçekten böyle *olduklarını* varsaymak için gerekçeniz var mı? Diğerlerinin zihin durumlarını gözlemleyemiyorsunuz. Diğerleri hakkında gözlemledikleriniz üzerinden onların da bir zihinsel yaşamı olduğu çıkarımını yapmak için yeterli tümevarımsal zemine sahip değilsiniz.

Bu oldukça eski muammaya son zamanlarda felsefi "zombiler" olasılığı üzerinden geri dönüldü. Filmlerdeki zombilerden farklı olarak felsefi zombiler "yaşayan ölüler" değildir, yalpalayarak yürüyüp yaşayanlara korku salmazlar. Felsefi zombiler maddi açıdan bizimle özdeş olmakla birlikte bilinçli deneyimden yoksun yaratıklardır. Zombilerin görünürdeki akla yatkınlığı bazı filozoflarda maddi nitelikler ile bilinçli deneyimin nitelikleri arasında kapatılamaz bir "izah gediği" olduğu düşüncesini doğurmuştur. (Bu konuya Bölüm 10.4'te geri döneceğim.)

Bu akıl yürütme çizgisine tahammülünüz gitgide azalıyor olabilir. *Elbette* diğerlerinin de birçok açıdan bizimkine benzer zihinsel yaşamları olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda birçok açıdan farklılar ve bunu bilmemiz de mümkün! Peki, kabul. Ancak zihinlerin ve zihin içeriklerinin kişiye özel, herkese açık bir şekilde incelenmeye kapalı olgular olduğu düşüncesini kabul ettiğiniz sürece, bu güven duygusunun meşruiyetini nereden aldığını anlamak oldukça zordur.

4.4 Kutudaki Böcek

Belki de felsefede sıkça başımıza geldiği gibi, düştüğümüz çıkmazın sorumlusu başlangıç noktamızdır. Belki de Descartes'tan miras alınan hatalı bir zihin kavrayışı gözümüzü boyamıştır. Bu kavrayışı sorgulamaya başlarsak, diğerlerinin de zihni olduğu ve zihin durumlarının bizimkilerle benzediği şeklindeki sarsılmaz inancımıza daha uygun bir çözüme, yani sorunlarımızın çözümüne giden yolun açıldığını görebiliriz.

Wittgenstein (1889-1951) *Philosophical Investigations* (1953) eserindeki 293 numaralı değinide güçlü bir analoji öne sürer:

> Diyelim ki herkesin bir kutusu var ve kutunun içinde de "böcek" dediğimiz bir şey bulunuyor. Kimse diğerinin kutusuna bakamıyor ve herkes yalnızca kendi böceğine bakarak böceğin ne olduğunu bildiğini söylüyor. –Bu durumda, herkesin kutusunda pekala farklı bir şey bulunabilir. Hatta bu şeyin sürekli değiştiğini dahi düşünebilirsiniz.

Bu örnek kendi zihin durumunuzla ve diğerlerininkiyle ilişkinize dair o aşina olduğumuz tanımlamayı çağrıştırır. Önceki tartışmamızda da bu tanımlamayı doğru olarak kabul etmiştik: Zihin durumlarınız yalnızca sizin erişiminize açık "kişiye özgü" nesnelerdir.

Wittgenstein bu resme karşı çıkar. Bunu yaparken yalnızca durumun yanlışlığını ifade eden düşünceler ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda bu resmi kabul etmenin doğurduğu çelişkili sonucu da gösterir: Eğer kendinizin ve diğerlerinin zihin durumlarıyla ilişkiniz bu şekilde olsaydı, o halde bunlara dair bu kadar fazla *gönderimde* bulunamazdınız.

> Diyelim ki "böcek" sözcüğünün bu insanların dilinde bir kullanımı olsun. –Eğer öyleyse bu sözcük bir şeyin ismi olarak kullanılamayacaktır. Kutudaki şeyin dil-oyununda hiçbir yeri yoktur, hatta herhangi bir şey olarak bile yeri yoktur. Çünkü kutu boş dahi olabilir. Hayır, insan kutudaki o şeyi "parçalarına ayırabilir"; o şey her ne ise, kendini yok edebilir. Bu şu demektir: Duyumların ifade edilmesi için "nesne ve belirtme" üzerinden bir dilbilgisi inşa ettiğimizde, nesne ilişkisiz olduğu için değerlendirme dışı kalır.

Wittgenstein ne demek istiyor? Kendi kutunuzun içinde bir böcek olduğunu söylüyorsunuz. Söyleminiz oldukça yerinde. Size "böcek" sözcüğünü tam da bu şekilde kullanmanız öğretilmişti. Şimdi *benim* kutumdaki nesnenin aslında sizin kutunuzdaki nesneden hayli farklı olduğunu düşünün: Siz ve ben nesneleri karşılaştırabilecek bir konumda asla olamazdık tabii; ama eğer karşılaştırabilseydik, bu durum gün gibi açık olurdu. Kendi kutumun içinde bir böcek olduğunu söylüyorum. Bunu söylerken "böcek" sözcüğünü aynı bana öğretildiği gibi kullanıyorum. Tıpkı sizin söyleminiz gibi benimki de oldukça yerinde. İkimiz de kendi kutularımızın içinde böcek olduğunu söylüyoruz. İkimizden biri yanılıyor mu?

Wittgenstein'ın bu soruya yanıtı "hayır"dır. Yukarıdaki senaryoda "böcek" sözcüğü öyle bir biçimde kullanılmıştır ki kutuların içinde *ne* olduğunun hiçbir önemi yoktur. Bu senaryo açısından "böcek" kabaca "kutuda her ne varsa" manasına gelir. Sizin böceğinizle benim böceğimin birbirine benzeyip benzemediğini merak etmek, bu "böcek" kullanımının yanlış anlaşıldığını gösterir. Bu şekilde "böcek"e belirli türden bir varlığın veya varlığın adı ya da onlara işaret eden bir şeymiş gibi davranılmış olunur. Ama "böcek"in bu kullanımında "nesne ilişkisiz olduğu için değerlendirme dışı kalır".

Wittgenstein yalnızca dilsel bir meseleye işaret etmez. "Böcek" sözcüğü kullanılarak ifade edebilebilecek her bir *düşünce* de aynı şekilde sınırlandırılmıştır. Esasen bu düşünceler belirli türden varlıklarla ilişkili değildir. Başka bir deyişle eğer "böcek" sözcüğü belirli türden varlıklara gönderimde bulunmuyorsa, o halde düşünceler de "böcek" sözcüğü kullanılarak ifade edilemez. Bu açıdan sizin böceğiniz benimkinden farksızdır.

Böcek analojisi zihin durumlarına nasıl uyarlanabilir? Bir çocuk olarak çevrenize farklı şekillerde tepki verirsiniz. Kimi zaman hıçkırarak ağlar ve başını ovuşturursunuz. Yetişkinler bu yaşadıklarınıza baş ağrısı dendiğini söyler. Başkalarına da "baş ağrısı" ifadesini aynı şekilde kullanmak öğretilmiştir. "Baş ağrısı" bir tür varlık veya durumu belirtir mi?

Belki de hayır. Belki de başınızın ağrıdığını söylediğinizde belirli bir şeyi veya kişiye özel bir durumu (böcek örneğini düşünün) tanımlamak-

tan ziyade yalnızca baş ağrınızı *belli etmeye* çalışıyorsunuz. Belirli bir şekilde eğitildiniz veya koşullandınız. Ağlamaya ve başınızı ovuşturmaya başladığınızda, bu eğitimin bir sonucu olarak, "başım ağrıyor" ifadesini de kullanırsınız. Bana baş ağrısı atfettiğinizde aslında söylediğiniz şey beni ağlamaya, başımı ovuşturmaya ve ardından "başım ağrıyor" demeye yönelten türden bir durum içerisinde bulunduğumdan ibarettir. Bu durumun kişiye özel niteliksel karakteri, eğer gerçekten varsa, verilen örneklerin her birinde farklılık gösterebilir. Sürekli olarak değişebilir ya da bazı durumlarda (zombiler?) tümüyle yok olabilir. Fakat "baş ağrısı" sözcüğünün işlevi kişiye özel niteliksel olarak özgün bir varlığı veya olayı belirtmek değildir. Bu, "ilişkisiz olduğu için değerlendirme dışı kalır". Böceğiniz gibi baş ağrınız da benimkinden farksızdır.

"Baş ağrısı" kullanımımıza dair hikayenin zihinsel sözcük dağarcığımızın geneline uygulandığını düşünün. Farz edelim ki zihinsel terimler, varlık türlerini ya da niteliksel olarak benzer, kişiye özel olayları belirtmek ya da adlandırmak için –Descartes bu amaçla kullanıldıklarını iddia ediyordu– kullanılmıyor. Görevleri tümüyle farklı olsun. Bu durumda, sizin "parlak güneş ışığının altındaki olgun domatese baktığımda sahip olduğum deneyim" olarak belirttiğiniz şey ile benim aynı ifadeyi kullanırken belirttiğim şey niteliksel olarak *eşleşir* mi sorusu açığa çıkmaz. Bu sorunun sorulması zihinsel terminolojinin yanlış anlaşıldığını gösterir ve bu yüzden söylenenler boş laftan ibaret olur!

4.5 Felsefi Davranışçılık

Bu akıl yürütme çizgisi benim adlandırdığım şekliyle felsefi davranışçılığı destekler. (Bir uyarı: Davranışçı olarak karakterize edilen filozofların kendileri için bu etiketi benimsedikleri nadiren görülmüştür.) Felsefi davranışçılar zihinleri ve bedenleri ayrı varlıklar olarak ele aldığımız sürece temel bir hataya düştüğümüzü öne sürer. Zihin ne *varlık*tır ne Kartezyen tözdür ne de beyindir. Zihinsel olaylar böylesi varlıkların "içinde" geçen süreçler değildir. Filozoflar Kartezyen resmi çekici bulmuştur; çünkü Wittgenstein'ın adlandırdığı şekliyle dilimizin "dilbilgisi" tarafından yanlış yönlendirilmişlerdir.

Wittgenstein'a göre sözcükler anlamlarını kendileriyle oynamayı öğrendiğimiz "dil oyunlarına" borçludur. Herhangi bir sözcüğün (dola-

yısıyla sözcüğün ifade ettiği kavramın) uygun şekilde anlaşılabilmesi için onun dil oyunundaki görevinin kavranması gerekir. Günlük yaşantımızda dilimizi kullandığımız sürece felsefi muaamalardan uzak kalırız. Ancak felsefeyle meşgul olduğumuzda "beyin" veya "domates"e benzer şekilde "zihin"in de varlık belirten bir ad olduğu gerçeği üzerinden yanlış yönlendiririliriz. "Zihnin" bir tür varlığı belirttiği ve düşünceler, duyumlar ve hisler dediğimiz şeylerin bu varlığın niteliksel durumları veya kipleri olduğu şeklinde akıl yürütürüz. Kafa karışıklığını önlemek için sözcüklerin olağan günlük yaşantıda ne şekillerde kullanıldığını dikkatle incelememiz yeterli olacaktır.

Wittgenstein bu reçeteyi genel itibariyle felsefeye uyarlamak niyetindeydi. Felsefi sorunlar "dil tatile çıktığında" sözcüklerin gerçek kullanım biçimleriyle temasımızı yitirdiğimizde açığa çıkar. Birbirimizle kurduğumuz günlük etkileşimlerde diğerlerinin nasıl hissettiğini veya ne düşündüğünü bilme yetimiz bizi şaşırtmıyor bile. Diğer zihinlere dair felsefi sorun "zihin", "düşünce", "his", "duyum" vb. sözcükleri doğal olarak kullanıldıkları bağlamdan koparıp bunlara dair özel bir yorum getirdiğimizde ve ortaya çıkan muamma karşısında irkildiğimizde açığa çıkar.

Gilbert Ryle (1900-76) Wittgenstein'ın söylemlerini daha ileriye götürür. Ryle'a göre zihnin bir tür varlık olduğu varsayımı bir "kategori hatası"dır: "Zihinsel yaşamın olgularını, halihazırda bir kategoriye dahil olmalarına rağmen, farklı bir mantıksal tip veya kategoriye aitlermiş gibi temsil etmektir" (1949, 16). Diyelim ki Jack adında bir ziyaretçiyi üniversitenizde bir tura çıkardınız. Çevreyi gezdiniz. Jack'e çeşitli akademik ve idari binaları gösterdiniz. Onu kütüphaneye götürdünüz, öğrencilerle ve fakülte üyeleriyle tanıştırdınız. Geziniz bittiğinde kendisine görmek istediğin başka bir şey var mı diye sordunuz. Jack'in yanıtı şu oldu: "Evet. Bana çevreyi, akademik ve idari binaları, kütüphaneyi, öğrencileri ve fakülte üyelerini gösterdiniz; ancak bana *üniversite*yi göstermediniz. Ben onu görmek istiyorum." Jack'in kafa karışıklığı bir kategori hatasının yansımasıdır. "Üniversite" kavramını halihazırda gördüğü şeylere benzeyen, ama onlardan ayrı olan bir şeyi belirtmek üzere kullanır.

Eğer Jack daha önce hiç karşılaşmamasına rağmen "üniversite"nin böyle bir varlığı belirttiği inancında ısrar etseydi, bahsi geçen bu varlığı

hayali gayri-maddi bir yapı şeklinde düşünebilirdi. Ryle'a göre Kartezyen ikiciliğin altında da benzer bir hata yatar. Zihinlerin varlıklar oldukları düşüncesiyle başlarsınız. Ancak göz önündeki tüm aday varlıkları incelediğinizde –örneğin bedenler ve beyinler– zihinselliği bulmayı başaramazsınız. Eğer zihinler varlıklarsa, o halde özel türden varlıklar yani *maddi-olmayan* varlıklar olmak zorundalar. Bu durumda Ryle'ın renkli tabiriyle, zihni, *makinedeki hayalet* olarak görürsünüz.

Ancak Ryle'a göre daha en başta hata yapılmıştır. Zihinler ne hayalettir ne de başka türden bir varlık. Yalnızca, "zihin" sözcüğünün gündelik kullanımındaki işlevini aklımızdan çıkarmadığımız takdirde bu gerçeği anında fark ederiz.

> Kuramsal açıdan ilginç kategori hataları, kavramları, en azından aşina oldukları durumlarda uygulama konusunda ustalaşmış kişiler tarafından yapılmaktadır. Ancak, soyut düşünmede onlar, bu kavramları ait olmadıkları mantıksal tiplere yerleştirdikleri için yine de sorumludurlar. (Ryle 1949, 17)

Analoji üstüne analoji yığarak kafa karıştırma pahasına da olsa Wittgenstein'ın bir örneğinin burada yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Farz edin ki bir lokomotif kabininin (ya da bir jet uçağının kokpitinin) içine bakıyorsunuz. Kumanda kolları, topuzlar, düğmeler ve anahtarlar görüyorsunuz. Her biri belirli bir biçimde işler hale geliyor (bazıları çevrilerek, bazıları ileri geri hareket ettirilerek, bazıları itilerek veya çekilerek) ve yine her biri lokomotifin (ya da jet uçağının) işleyişinde belirli bir işleve sahip. Benzer şekillere sahip kumanda kollarının veya düğmelerin benzer işlevler gördüğünü farz etseydiniz yanılmış olurdunuz. Aynı mantıkla, "zihnin" varlık belirten bir ad olması ya da "zihin durumları" şeklinde söylemlerde bulunulması, bizleri "zihnin" belirli türden varlıkları belirtme işlevi gördüğü ve zihin durumlarının da bu varlıkların durumu olduğu varsayımına götürmemelidir.

Eğer "zihin", "üniversite" gibi, maddi ya da gayri-maddi ("hayaletimsi") belirli bir tür varlığın adı olarak işlev göstermiyorsa, işlevini nasıl *gerçekleştirir*? Eğer zihin kavramı bir varlığın kavramı değilse, o halde neyin kavramıdır?

Wittgenstein ve Ryle'a göre *zekice* davranma kapasitesi olan yaratıklara zihin atfedilir. Bir yaratık maddi veya gayri-maddi türden bir içsel

organa sahip olduğu için değil, belirli ölçüde kendiliğinden olan görece karmaşık bir yapının dışavurumunu sağlayan davranışlarda bulunduğu için zihin sahibi olur.

Buradaki asıl mesele beynin değerini düşürmek değildir. Zeki davranışlar için beyinlerin gerekli olduğundan kimsenin şüphesi yok. Varılmak istenen nokta zihinlerin birer organ, farklı türden birer varlık olduğu ve zihin durumlarının da bu organların durumları olduğu fikrinin ötesine geçmektir: Zihinler beyinler değildir; beyinden ayrı olmalarına rağmen beyinle bir şekilde derinlemesine ilişkiye de sahip değildirler. Zeki yaratıklar, yaptıkları veya yapabileceklerine istinaden –baş ağrısı, yönelimler ve inançlar gibi– zihin durumlarına sahip olurlar. Örneğin yolunuzun üzerinde bir ayının bulunduğuna inanmanızın, belirli türden bir içsel durumda olmanızla alakası yoktur. Yolunuzun üzerinde bir ayı olduğuna inanmanız, baştan savma bir ölçüm yapıp (veya bunu yapmaya yatkın olup) "Yolun üzerinde bir ayı var" yargısını kabul etmenizden (veya buna yatkın olmanızdan) ibarettir. Dünya Kupası'na katılmaya niyetli oluşunuz aslında sadece harekete geçip biletler almanızdan, ulaşımı ayarlamanızdan, "Dünya Kupası'na gidiyorum" şeklinde bildirimde bulunmanızdan ibarettir. (8. Bölüm'de bu görüşün Daniel Dennett tarafından güncelleştirilmiş bir versiyonuna rastlayacaksınız.)

4.6 Yatkınlıklar

Felsefi davranışçılar, faillerin yalnızca *yaptıkları* üzerinden değil aynı zamanda *yapabilecekleri* ya da yapmaya *yatkın oldukları* şeyler üzerinden de zihinlere sahip oluşlarının doğru şekilde tanımlanabileceğini düşünür. Başınız ağrıyorsa sızlanmaya, başınızı ovuşturmaya, aspirin aramaya ve gerekirse "Başım ağrıyor" demeye yatkın olursunuz. Halbuki bunların hiçbirini yapmayabilirsiniz de. Örneğin ıstıraplardan bahsetmenin edepsizlik olacağını düşündüğünüzü hayal edin. Bu durumda, belirli şekillerde davranmaya *yatkın* olsanız dahi gerçekte öyle davranmazsınız.

Ancak şimdi yeni bir soruyla karşı karşıyayız. Belirli bir şekilde davranmaya "yatkın" olmak ne demektir? Nedir bu *yatkınlıklar*? Kırılgan bir vazo, parçalanma yatkınlığına sahiptir. Parçalandığında –örneğin bir demir parçasıyla sert bir şekilde vurulduğunda– bu yatkınlık dı-

şavurulur. Bir tuz kristali suda çözünme yatkınlığına sahiptir. Suya konularak çözündüğünde çözünme yatkınlığı dışavurulur. Ne var ki bir nesne, yatkınlığı hiçbir şekilde dışavurulmasa dahi, o yatkınlığı taşıyabilir. Kırılgan bir cam hiçbir zaman kırılmayabilir, bir tuz kristali hiçbir zaman çözünmeyebilir.

İlerleyen bölümlerde yatkınlıklar hakkında daha çok şey söyleyeceğim (özellikle Bölüm 12.6-12.8'e bakabilirsiniz). Şimdilik felsefi davranışçılığın tüm akla yatkın versiyonlarında yatkınlıklara giriş yapılmasının zaruri olduğunu kavramak yeterli olacaktır. Bu bağlamda yatkınlıklar, yaptıklarınız ve yap*abilecek*leriniz arasındaki boşluğu doldurur. Beklendiği gibi yatkın olduğunuz şeyleri yaparsınız; bununla birlikte, imkanlar el vermediği için ya da başka şeyleri yapmaya daha güçlü bir yatkınlık gösterdiğiniz için hiç yapmadığınız bazı şeyleri yapmaya da yatkın olabilirsiniz. Tehlikeli durumlarda cesurca davranma yatkınlığı taşımanıza rağmen hayatınızı sakin çevrelerde geçirebilirsiniz. Bu durum cesaretinize gölge düşürmez. Elbette eğer cesaretinizi hiçbir zaman *dışavurmazsanız*, çevrenizdekilerin sizin cesur olduğunuzu düşünmek için bir sebebi olmaz ve dolayısıyla *siz* de bu erdeme sahip olduğunuza dair kuşkuya kapılırsınız. Benzer şekilde, aşina olmadığınız belirli bir maddenin suda çözünürlüğü –imkanlar mevcut olduğunda dahi– hiç dışavurulmadıysa veya gerçekten hiç çözünmediyse, bu maddenin çözünebilir olduğunu düşünmek için bir sebebiniz yoktur: Örneğin su halihazırda doygun durumda olduğu için suda çözünme yatkınlığı taşıyan bir tuz kristali suda çözünemeyebilir. Ayrıca belirli bir yatkınlık taşıyormuş gibi de davranabilirsiniz ve bunun için o yatkınlığa sahip olmanız gerekmez. Örneğin cesur olabilirsiniz, ancak cesaretinizden bağımsız olarak gelen tehlikenin farkına varmadığınız için harekete geçmeyebilirsiniz.

4.7 Davranışsal Analiz

Felsefi davranışçılık tam olarak hangi açıdan "zihin durumlarını davranışlarla bağlantılandırır"? Birçok davranışçı, zihin durumlarına ilişkin ifadelerin davranışlarla veya davranış yatkınlıklarıyla ilgili yargılar şeklinde *tercüme* veya *analiz edilebileceği* görüşündedir. Bununla daha önce de karşılaşmıştınız. Bir davranışçı, eğer yolunuzun üzerinde

bir ayı olduğuna inanıyorsanız, kaçmaya yönelik bir harekete geçmeye, "Yolda bir ayı var" şeklinde bağırarak yanınızdakileri uyarmaya ve benzeri davranışlara yatkın olduğunuzu söyleyecektir. Davranışçıya göre en temelde bunlar yolun üzerinde bir ayı olduğuna inanmak*tır*.

Tüm bunların altında yatan düşünce şudur: Eğer zihin durumları hakkında söylediklerimiz davranış (veya davranış yatkınlıkları) hakkında söylediklerimiz üzerinden *analiz edilebilir* veya *yorumlanabilir* ise o halde zihin durumları hakkında söylediklerimiz davranış hakkında (ya da daha doğrusu davranış artı davranış yatkınlıkları hakkında) söylediklerimizin kestirme yoluna "indirgenmiş" olacak, bunun ötesinde birşey kalmayacaktır. Bu türden bir analiz potansiyel olarak tartışmalı bir şeyin yerine tartışmasız bir şey koyma amacı güder. Bu noktayı anlayabilmek için benzer bir vakayı ele alalım. Ekonomistler bazen ortalama aileden bahseder: Kırsal bölgelerdeki ortalama ailenin geliri on yıl öncesine kıyasla düştü. Ortalama bir aile var mı peki? "Ortalama aile" ifadesi ile tanımlanan bir varlık (ya da bu örnek için düşünürsek bir varlıklar topluluğu) var mıdır? Bu şekilde düşünmek bir kategori hatasıymış gibi görünüyor.

Bu durumda ortalama ailenin geliri hakkında söylenenlerin, indirgemeci bir biçimde, tek tek ailelerin gelirleri toplamının aileler sayısına bölünmesiyle ortaya çıkan gelir hakkında söylenenler üzerinden analiz edilebileceğini görebilirsiniz. Sonuçta ortalama aile bunun ötesinde bir şey değildir. Zihinler ve zihinsel süreçler hakkındaki iddiaları, bu iddiaların yerine davranış ve davranış yatkınlıklarına dair tanımları koyarak "yorumlayabilirsiniz". (Bahsi geçen bu düşünceye göre) bir failin zihin sahibi oluşunun, bu failin zihin sahibi olmaya uyan davranışlarından veya böyle davranma yatkınlığından başka bir şey olmadığını göstermeyi başardınız demektir.

(3. Bölüm'de idealizm anlatılırken gördüğünüz Berkeley, maddi nesneler hakkında söylenenlerin, –Berkeley'in bütün zihin durumlarına işaret etmek için kullandığı terim olan– "fikirler" hakkında söylenenlere indirgenerek analiz edilebileceğini savunmaktadır. Başarıya ulaşması durumunda böylesi bir analiz, maddi nesnelerin zihindeki fikirlerden "öte ve üst" bir şey olduğunu varsaymanın gerekli olmadığını gösterecektir. Davranışçıların analizi ise tam tersi yönde seyretmektedir.)

Zihin durumlarına yönelik davranışçı-stildeki indirgemeci analiz neler doğurur? Davranışçı analizlerin açık-uçlu olma tehlikesi endişe duyulan noktalardan biridir. Örneğin yolunuzun üzerinde bir ayı olduğu inancı taşıdığınızda yapabileceğiniz veya yapmaya yatkınlık gösterebileceğiniz şeylerin listesi sonsuza uzanır. Yapacaklarınız ortam koşullarına bağlıdır. Ortam koşulları da gelişmiş tanımlara direnir biçimde birçok açıdan belirsizlik ve değişkenlik gösterebilir. Dahası, yapmaya yatkın olduğunuz şeylerin arasında yeni inançlar oluşturma ve yeni arzular edinmenin de bulunduğu açıktır. Bu inançların ve arzuların her biri kendi davranışsal analizini gerektirecektir.

Bu durum elbette tabloyu karmaşıklaştırır, ama felsefi davranışçı için çözülemez bir sorun teşkil etmez. Öngörülen analizler nihayetinde sonlu-olmayabilir. Sonu-olmayan indirgemeci bir analizi, söz konusu analizin nasıl genişletilebileceğini kestirebildiğiniz takdirde, bunu kendiniz başarabilecek konumda olmasanız dahi kabul edebilirsiniz.

Bu kadar kolay bertaraf edilemeyen diğer sorun ise şu: Yolunuzun üzerinde bir ayı görüyorsunuz ve yolunuzun üzerinde bir ayı olduğu inancını oluşturuyorsunuz. Ancak ne yaptığınız ve ne yapmaya yatkın olduğunuz, *bütün bir* zihin durumunuza –örneğin inandığınız ve istediğiniz diğer şeylere– açıkça bağlıdır. Bu, diğer tüm zihin durumları için böyledir. Diyelim ki yolunuzun üzerinde bir ayı olduğuna inanıyorsunuz ancak (meraklı bir doğanız olduğundan) yakından bakmak istiyorsunuz ya da ayıların tehlikeli olmadığını düşünüyorsunuz ya da tehlikeli biçimde yaşamayı yahut bir dostunuzu etkilemeyi arzuluyorsunuz.

Görünen o ki *öyle ya da böyle* inancınızın davranışınızla veya davranış yatkınlığınızla tutarlı olması, başka neye inandığınıza ve ne istediğinize bağlıdır. Dolayısıyla zihin durumlarına yönelik indirgemeci *herhangi bir* analiz görünüşe göre olanaksızdır. Buradaki sorun eklenen her bir zihin durumunun bir başka davranışsal analizi gerektirmesi ve bu nedenle analiz işinin karışması ve genişlemesi değil. Asıl sorun, belirli bir zihin durumunun üretmesi muhtemel davranışa dair öne sürülen herhangi bir önermede, başka zihin durumlarından bahsetmekten kaçınmanın imkansızlığıdır. Bu aynı şuna benzer: Ortalama aile hakkında konuşmak için bir analize girişiyorsunuz, ancak analiziniz her seferinde ortalama aile kavramını yeniden tanımlıyor.

Sorunun büyüklüğünü farkedebilmeniz için yolunuzun üzerinde bir ayı olduğu inancınıza geri dönelim. Bu inanç, ayıların tehlikeli olduğu inancı ve tehlikeli hayvanlardan kaçınma arzusuyla bir araya geldiğinde kaçarak uzaklaşmanıza yol açabilir. Şimdi düşünün ki (aynı eski inanç ve isteklerinizde olduğu gibi) yolunuzun üzerinde bir ayının varlığına ve ayıların tehlikeli olduğuna inanıyorsunuz, tehlikeli hayvanlardan kaçınma arzunuz da var. Ancak *ek olarak,* kaçarak uzaklaşmanızın ayının dikkatini çekeceğine inanıyorsunuz. Bu koşullarda çok farklı bir şekilde davranma yatkınlığı gösterir ve davranırdınız.

Bu örnek genel bir noktaya ışık tutmaktadır. Belirli bir zihin durumunun tümünü veya bir kısmını kuran davranışın ne olduğunu açıklamaya yönelik her girişim, bu zihin durumunun mevcut olduğu ancak başka inanç ve arzuların eklenmesiyle bahsi geçen davranışın gerçekleşmediği bir örnek üretilerek bertaraf edilebilir. Genel bir dışlayıcıdan yararlanarak tüm ihtimalleri devre dışı bırakmak da işe yaramayacaktır: Yolunuzun üzerinde bir ayı olduğuna, ayıların da tehlikeli olduğuna inanıyorsanız ve tehlikeli hayvanlardan kaçınmayı arzuluyorsanız, o halde *–bunlarla çelişen başka bir inanç veya arzunuz yoksa–* kaçmaya yatkın olursunuz. Buradaki sorun, italikle yazılmış dışlayıcı cümlecikte zihin durumlarını, yani "analiz ederek ortadan kaldırmaya" çalıştığımız şeyi yeniden açığa çıkarmış olmamızdır. Analitik proje ümitsiz görünüyor. (Bölüm 6.11'de –Frank Ramsey ve David Lewis ile ilişkilendirilen– böylesi durumlarla başa çıkmak için davranışçıların yararlanabileceği bir teknikle karşılaşacaksınız. Bu durumda ise davranışçılığı cazip bir seçenek addetmek için bunların yeterli olup olmadığı sorusu doğar.)

4.8 Duyumsama

Adanmış bir davranışçıya göre tüm bu endişeler, kılı kırk yarmaktan kaynaklanan felsefi detaylardır. Belki de zihin durumlarına ilişkin ifadelerin davranışlara ilişkin ifadelere kusursuz bir biçimde dönüştürülmesini beklemek mantıksızdır. Belki de tek ihtiyacımız, içsel süreçlerle ilgili söylemlerin davranışsal söylemlerin *yerini alabileceğini* göstermektir. Belki de yaptığımız bu şey, zeki yaratıkların etkinliklerine yönelik bilimsel açıklamalarla iyi bir uyum yakalayacaktır.

Felsefi davranışçılar bu "doğrulamacı" yanıt çizgisini cazip bulabilir (aşağıda bkz. Bölüm 4.12). Bu ne kadar mantıklı? Davranışçılığın analitik projesini tartışırken (önermesel tutumlar olarak adlandırılan) inanç, arzu, yönelim gibi indirgeme için özellikle seçilen zihinsel durum türlerine yoğunlaştım. Analitik girişim *niteliksel açıdan yüklü* zihin durumlarına da uzanırsa ne olur?

Bu hususlarda niçin sorunlar doğabileceğini görmek için somut bir örneği ele alalım. Düşünün ki yerel bir fastfood restoranını ziyaretinizin ardından hafif düzeyde bir gıda zehirlenmesi yaşadınız. Mide bulantısı da dahil, pek çok belirtiyle başa çıkmaya çalışıyorsunuz. Midenizin bulanması hiç şüphesiz çeşitli şekillerde davranmanıza neden olur ve diğer şekillerde davranmaya da yatkınlık oluşturur. (Boşlukları doldurmakta sıkıntı çekmeyeceğinizi düşünüyorum.) Midenizin bulanmasıyla ilgili *her şey bu kadar* mıdır? Görünüşe göre davranışçı analiz mide bulantısının en dikkat çeken özelliğini dışarda bırakır: niteliksel karakterini! Birçoğumuz halihazırda davrandığımız gibi davranmaya bizi *yönlendiren* şeyin bu niteliksel karakter olduğuna inanmamakta zorlanacaktır. Böcek kendini göstermeye devam ediyor!

Davranışçılık, zihin durumlarının davranışsal belirtilere yol açan içsel durumlar olduğu görüşüne karşı çıkar. Ancak mide bulantısı, baş ağrısı, dirseğinizi çarptığınızda ya da sinemada ayağınız uyuştuğunda yaşadığınız "elektriklenme" hissini düşündüğünüzde bu çok saçma gelir. Doğrusu, niteliksel açıdan canlı herhangi bir zihin durumunu düşündüğünüzde davranışçılık meseleyi tersten ele almış gibi görünüyor. Bu zihinsel durumlar, baş ağrısı veya mide bulantısı gibi nahoş ya da samimiyet hissi gibi keyifli ya da kardeşi tarafından gıdıklanan bir çocuğun hissi gibi hem nahoş hem keyifli olabilir. Bu tarz şeyler hakkındaki söylemleri, davranışa ya da davranış yatkınlarına dair ifadeler üzerinden analiz etmek, bu şeylerin en ayırt edici kısımlarını dışarıda tutmaktır.

Bunlar da başka felsefi detaylar mı? Burada temkinli olmanız konusunda ısrarcıyım. Sizin de fark edeceğiniz gibi davranışçılar, zihin durumlarının niteliksel karakterine dair söylemleri bileşenlerine ayırma isteklerinde yalnız değildir. Davranışçılığı reddeden pek çok maddeci filozof zihin durumlarının, taşıdıkları niteliksel karakterden ibaret olduğu görüşünü de reddeder. Siz de böyle düşünme eğilimindeyseniz,

duyusal deneyimlerin niteliklerle dolu olduğundan şüphe duyuyorsanız, bu hususta davranışçıları eleştirecek bir konumda değilsiniz demektir.

4.9 Felsefi Davranışçılığın Mirası

Zihin durumlarına dair söylemleri davranışlara dair söylemler üzerinden analiz etmek işe yaramıyorsa, felsefi davranışçılıktan geriye ne kalır? Birbirimize zihinsel durumlar atfederken dayandığımız temellerin çoğunlukla davranışsal olduğu doğrudur. Fakat bu, birbirimizin zihinsel yaşamı hakkındaki inançlarımıza *kanıt* teşkil eden ve Kartezyenci bir kimsenin keyifle kabul edeceği epistomolojik bir noktadır.

Peki ya Ryle'ın zihin sahibi olmanızı, bedeninizin özel bir varlıkla yani zihninizle belirli bir ilişki içerisinde konumlanması olarak tanımlayışınızla ilgili söylediği, bunun bir hata –bir "kategori hatası"– olduğu iddiası? Ya da Wittgenstein'ın zihin durumlarına ithafen kullanılan kavramların aslında belirli türden nesneleri ya da olayları tanımlamak üzere kullanılamayacağı şeklindeki görüşü? Bu iki fikir de davranışçıların analitik projesinden bağımsızdır ve öz-bilinçli şekilde davranışçılık-karşıtı olan zihin açıklamalarında her ikisi de varlığını sürdürür. Örneğin bir zihin sahibi olmayı, çok basitçe, zeki davranışlarda izlenen belirli türden bir düzene sahip olmak şeklinde düşünüyor olabilirsiniz. Verili bir zihin durumu içerisinde olmayı da bu düzenli sistemin işleyişine karakteristik bir biçimde katkıda bulunan *öyle ya da böyle bir durum* içinde olmak –ki bu durumun doğası bireyler veya türler arasında farklılık gösterebilir– şeklinde düşünüyor olabilirsiniz.

Bu konular 6. Bölüm'de inceleyeceğimiz bir zihin kavrayışı olan işlevselcilikte merkezi bir yere sahiptir. Şimdilik sizden istediğim, davranışçılığın, zihin durumlarının *niteliksel* boyutuyla ilgilenmediğini bir kenara yazmanız olacak. Başınızın ağrıması belirli bir şekilde davranmanızdan veya davranmaya yatkın olmanızdan ibaretse, o halde davranışınızdan veya davranış yatkınlığınızdan sorumlu olan o şey her neyse, onun içsel niteliksel doğası konunun dışında tutulmuştur. Bunu Wittgenstein'ın kutudaki böcek analojisi açıkça ortaya koyar. İlerleyen bölümlerde göreceğiniz üzere, işlevselcilik davranışçılığın bu özelliğini miras almıştır.

4.10 İçsel Karakteristikler

"İçsel niteliksel doğa" demişken, bu ifadenin tam olarak neye karşılık geldiğini merak etmeniz kaçınılmaz. İçsel nitelik kavramı, ancak kendisini tamamlayan dışsal bir karakteristik kavramıyla karşılaştırılarak anlaşılabilir. (*İçsel* kavramını *ilişkisel* yerine *dışsal* kavramıyla karşılaştırmayı tercih ediyorum. İki karaciğer hücresinin birbiriyle belirli bir ilişki içerisinde olması, bu hücrelerin ilişkisel bir özelliği olmakla birlikte aynı zamanda ait oldukları organın içsel bir özelliğidir.) İçsel bir nitelik, bir nesnenin kendi başına sahip olduğu bir niteliktir. Küre şeklinde olmak bilardo topunun *iç*sel bir niteliğidir. Aksine bilardo masasının ortasına yakın bir konumda olmak topun içsel-olmayan *dış*sal bir özelliğidir.

İçsel nitelikleri nesnelere *yerleşik* şekilde; dışsal karakteristikleri ise bu nesnelere, ancak yakındaki başka nesnelerle kurdukları ilişkiler üzerinden atfedilebilir şekilde düşünebilirsiniz. Kutudaki böcek örneğinde, kişilerden birinin kutusunda bir bilye, diğerininkinde ise bir küp şeker olduğunu hayal edin. Bu durumda kutuların içindeki şeylerin içsel doğaları birbirinden tümüyle farklıdır. "İlişkisiz olduğu için değerlendirme dışı kalan" işte tam da budur.

Bir nesnenin içsel niteliksel doğasını, yatkınlıksallıklarından yahut "nedensel güçler"inden ayırt edebilirsiniz. Bilardo topu masanın üzerinde yuvarlanma, bir cam levhayı tuzla buz etme ve ışığı belirli bir şekilde yansıtma gibi güçlere sahiptir. Ancak bu bilardo topunun aynı zamanda belirli bir niteliksel doğası vardır: belirli bir şekil, belirli bir renk, belirli bir boyut, belirli bir kütle, belirli bir sıcaklık. Sizin de göreceğiniz gibi, bir nesnenin güçleri veya yatkınlıksallıkları ile niteliksel karakteristikleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu anlamak zor bir meseledir. Şu an için bir nesnenin niteliksel yönünü, o nesnenin nedensel eğilimlerinden ya da güçlerinden ayırt etmeyi doğal bir durum olarak görmeniz yeterli olacaktır. Şunu yeniden ifade edelim: Davranışçılık bir zihin durumunun içsel niteliksel doğasını konu dışı addeder. Asıl mesele onun ne olduğu değil, ne yaptığı ya da ne yapabileceğidir.

Başka bir deyişle davranışçılara göre zihin durumları, "zihin durumları *olarak*" içsel niteliksel bir doğadan yoksundur. Yine kutudaki böcek analojisini ele alalım. Kutudaki şey her ne ise, bir tür içsel niteliksel

doğaya *sahiptir* –nasıl olmayabilir ki? Ancak sahip olduğu bu doğa, kutunun içinde bir *böcek* olmasıyla ilişkisizdir: Böcek *olarak* –sadece bir "böcek" olarak düşünüldüğünde– kutudaki şey içsel niteliklerden yoksundur.

Böylesi bir görüşün hayli mantıksız olduğunu düşünebilirsiniz. Elbette baş ağrınız içsel niteliksel bir doğaya sahiptir ve bu doğa *baş ağrınızı* baş ağrısı yapan şeyin önemli bir parçasıdır: Baş ağrısına sahip olmak "gibi bir şey vardır". Baş ağrısının nasıl bir şey olduğu, *niteliksel olarak,* başka türden bilinçli deneyimlere sahip olmaktan farklılaşır. Bilinçli bir deneyimi baş ağrısı yapan şeyin bir parçası da işte bu içsel "gibi-olmaklık"tır.

Bunların tümünün reddedilmesi size inanılmaz gelebilir. Fakat davranışçılar tümünü *reddeder*. Dahası, davranışçılığı reddetmeye hazır olan filozoflar da dahil olmak üzere, birçok filozof bunları reddetmeye hazırdır; ileride örneklerini siz de göreceksiniz. Bu filozoflara göre zihin durumları özdeşliklerini, içsel niteliksel doğalarına (eğer gerçekten böyle bir doğaları varsa) değil, yalnızca sahip oldukları nedensel güçlere ve yatkınlıksallıklarına borçludurlar. İlerleyen bölümlerin amaçlarından biri de sizleri bu tür iddiaları değerlendirebilecek şekilde hazırlamaktır.

4.11 "Deneysel Yöntemler ve Kavramsal Karmaşa"

Felsefi davranışçılık, zihinsel terimlerin anlamını ve nihayetinde zihinsel kavramların önemini konu alan bir tezdir. Bu anlayışın destekçileri, zihnin doğası hakkındaki felsefi sorular ile zihinsel kavramların niteliği hakkındaki soruları birbiriyle eş görürler. Akıl yürütmeleri şöyledir: Zihinlerin ne olduğunu bilmek istiyorsanız "zihnin" ve zihinle aynı kökten gelen diğerlerinin ne *anlam ifade ettiğini* açık kılmanız gerekir. Onlara göre asıl mesele büyük oranda, "zihin" ve zihinle aynı kökten gelen diğerlerinin ehil kimseler tarafından nasıl kullanıldığını ayrıntılarıyla açıklamaktır. Zihin, en kaba tabirle, "... bir zihindir" cümlesinde boşluğu dolduran her neyse odur.

Böylesi bir kavrayış, filozofların zihinlere dair ilgisi ile psikologlarınkini net bir şekilde ayrıştırır. Buna göre filozoflar, zihin kavrayışının dilsel pratiklerimize gizlenmiş inceliklerini açığa çıkarmakla meşgul-

dür. Psikologlar ve diğer deneysel bilimciler ise dil-dışı gerçekliğin karakterini araştırır. Dil belirli bir yolla evreni "parçalara ayırır". Zihinlere dair deneysel iddiaları yorumlayabilecek konuma gelmek için öncelikle bu iddialarda kullanılan kavramlar ile gündelik dilde kodlanan kavramları karşılaştırmanız gerekir. Psikologlar inanç veya duygu veya zihinsel imgelem dediklerinde *kastettikleri* şey inanç, duygu, zihinsel imgelem midir yoksa normal olarak gündelik dilde ifade edilen "inanç", "duygu", "zihinsel imgelem" mi? Bu soruya cevap bulmak için, öncelikle söz konusu ifadelerin psikolojik kuramlarda nasıl bir işlev gördüğünü anlamanız, ardından bunları gündelik dildeki kullanımlarıyla karşılaştırmanız gerekir.

Wittgenstein ve Ryle'ın görüşlerine yakın filozoflara göre, bunu yaptığınızda psikolojinin bilindik terimleri şaşırtıcı şekillerde sıkça kullandığını göreceksiniz. Bu durum psikolojik tezlerin sistematik olarak yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Wittgenstein bunu şu şekilde ifade eder: "Psikoloji deneysel yöntemler ve *kavramsal karmaşa* içerir" (1953, 232). Bu "kavramsal karmaşa" hem psikologların kendi çalışmalarına dair yorumlarına hem de bu meslekten olmayan bir kimsenin psikolojide elde edilen sonuçlara dair idrakine uyarlanabilir.

Ana resim şu: Bir kuramcı bilindik bir terimi kullanarak teknik bir kavram ortaya atıyor. Bu teknik kavram, söz konusu terimin gündelik kullanımından önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Daha sonra kuramcı bu teknik kavramın belirttiği şey her ne ise ona ilişkin gerçekler ortaya koyar. Bu kuramcı, bizlerle de birlikte, asıl gündelik terimin karşılık geldiği şey her ne ise, onu bu gerçeklerle eşleştirerek yorumladığında ortaya karmaşa çıkar. Bu aynı şuna benzer: "Güvercin" sözcüğüne nesnelere destek olmaya yarayan, düz zeminli, dört-ayaklı, insan yapımı bir madde şeklinde kati bir anlam verdiniz. Sonra da özenli deneysel yöntemler kullanarak güvercinlerin uçması, çiftleşmesi, yuva yapması ve yumurtlaması gibi ortak inançların birer mit olduğunu kanıtlamaya koyuldunuz.

Wittgenstein ve Ryle'a göre bu, tam da psikologların zihinsel terimleri daha açık kılmak amacıyla yeniden tanımlayıp, yeniden tanımlanmış halleriyle bu terimleri deneysel ortamlarda kullandıkları esnada yaptıkları *türden* bir hataya benzer. Eğer bu eleştiriler doğruysa, psikoloji böylesi hatalarla delik deşik haldedir.

4.12 Psikolojik Davranışçılık

Felsefi davranışçılık için bu kadarı yeterli. Psikolojideki davranışçılık ise zihinsel terimlerin anlamı hakkındaki kaygılardan ziyade psikolojinin uygun bir *bilimsel* konuma sahip olması endişesinden doğmuştur. On dokuzuncu yüzyıl psikologları tarafından sorgulanmadan kabul edilmiş geleneksel bir zihin yaklaşımına göre zihin durumları başkalarının incelemesine kapalı, özel bilinçli durumlar olarak ele alınıyordu. Hikayeyi biliyorsunuz. Kendi zihin durumlarınıza "erişiminiz" doğrudan olmasına rağmen, diğerleri ancak bu durumların davranışınıza etkisini gözlemleyebilir. Önde gelen davranışçılar J.B. Watson (1878-1958) ve B.F. Skinner (1904-90) gibi siz de yalnızca başkaları tarafından gözlemlenebilir olan bir şeyin bilim için uygun bir konu olduğuna inanırsanız, geleneksel kavrayışa benzer şekilde, zihin durumlarını bilimsel düşünceden hariç tutmayı istersiniz. Aynı şekilde başkaları tarafından doğrulanmaya açık olmayan unsurlar hakkında konuşmanın uygunsuz ve hatta anlamsız olduğuna inanırsanız, aslında geleneksel zihin kavrayışını ciddi deneysel düşüncenin dışına atmış olursunuz. (Doğrusunu söylemek gerekirse erken davranışçılık, içebakışçı psikolojinin kendisinden beklenenleri gerçekleştirmede başarısız olduğu şeklindeki genel algıya tepki olarak ortaya çıkmıştır.)

Tüm bunları şu şekilde de ifade edebiliriz: Davranışçı kavrayışta zihin ya da bilinçli deneyimler ve benzerleri hakkında konuşmak anlamsızdır. Davranışları açıklarken bu tarz şeylere başvurmak; nesnelerin gözlemlenebilir karakteristiklerinin, kendilerine canlılık kazandırdığı varsayılan hayaletlere ve ruhlara atıfla açıklandığı batıl inançlarla dolu bir geçmişin yansımasıdır. Hayaletleri ve ruhları –ve zihin durumlarını– reddetmek ne nesnelerin ve zeki yaratıkların gözlemlenebilir karmaşık özellikler taşımadığı ne de bunların doğru bilimsel açıklamalara uygun olmadığı anlamına gelir. Nasıl ki patolojik davranışları şeytani ruhlara sahip olma üzerinden açıklamayı bir kenara bıraktıysak aynı şeyi kişiye özel, içsel olaylara başvuran açıklamalar için de yapmalıyız. Davranışçılar yola bu amaçla çıkmıştır.

Psikolojik davranışçılığın elindeki veriler davranış örnekleridir, yani organizmaların çevresel koşullara verdiği tepkiler olan "davranışlar"dır. Bir davranışçı bir davranış örneğini, gözlemlenemeyen içsel zihin

durumlarını varsayarak değil, davranışa yol açan çevresel uyaranlara atıfta bulunarak açıklar. Kullanılan ana model basit reflekstir. Bir doktora gittiğinizde, muayene masasının kenarına rahat bir şekilde oturursunuz. Doktor dizinize vurur ve bacağınız belirli bir karakteristikle kalkar ve iner. Burada bir davranış parçası, bir tepki –bacağınızın kalkıp inmesi– bir uyaranın varlığıyla –doktorun dizinize vurması– açıklanır. Uyaran ve tepkiyi birbiriyle bağlantılandıran şey ise sade bir "refleks mekanizması"dır. Davranışçılar bu mekanizmayı, özellikle keskin sınırlı uyaran-tepki (*U-T*) ilişkilerindeki görevine atıfla tanımlar.

Davranışçılara göre karmaşık davranışlar da dahil olmak üzere *tüm* davranışlar *U-T* ifadesiyle açıklanabilir. Psikoloğun işi bu *U-T* ilişkilerine sistematik bir açıklama getirmektir. Davranışçılık söz konusu olduğunda organizma, uyarana verdiği tepki üzerinden psikolojik doğası etraflıca tanımlanabilir olan bir "kara kutu"dur (Şekil 4.1). Kara kutuların ve organizmaların başlı başına araştırmaya konu olabilecek içsel bir yapısı vardır. Ancak bu yapı psikologların değil biyologların ya da fizyologların çalışma alanına girer. Psikologlar davranışsal koşulların taslağını çizmekle ilgilenir yahut ilgilenmelidir.



Şekil 4.1

Davranışçılar tümüyle uyaranlar (gözlenebilir girdiler) ve çıktı tepkileri (gözlenebilir davranış) arasındaki ilişkilere ayrıştırılabildikleri durumlar haricinde, içsel mekanizmalardan bahsedilmesini yasaklar. Karmaşık tepkiler daha basit *U-T* örüntülerine ayrıştırılır. Böylelikle uyum içerisinde işleyen basit mekanizmalar, fark edilir ölçüde zeki davranışlar açığa çıkarabilir.

En basit olanlar dışındaki tüm organizmalar *öğrenme* yani *U-T* koşullarını düzeltme kabiliyetine sahiptir. Burada yine doğrudan bir mekanizma işler. Belirli türden tepki, ortaya çıktığı durumda "ödüllendirilirse" "pekiştirilmiş" olur. Bir sıçan belirli bir ses başladığında

–örneğin çalan bir zil– kafesindeki kolu indirerek tepki vermeye meyilli olmayabilir. Fakat zil sesini duymuş bir sıçan belki de kazara kolu indirir ve sonrasında bir parça yem kazanırsa, işitsel uyarana verilen kolu-indirme tepkisi pekiştirilir. Nihayetinde bu sıçan; zil sesi, kolu-indirme eylemi ve ödülü birbiriyle "ilişkilendirir". Sonuç olarak sıçan, zil sesi duyduğunda kolu-indirmeye *koşullanmış* olur.

Bu durumda sıçanın zil çalması, kolu-indirme ve bir parça yem kazanma arasında bir "bağlantıyı keşfettiğini" söylemek doğal olurdu. Ancak eğer davranışçılar haklıysa böylesi bir izah tümüyle mecazi anlamda kullanılmalıdır. Çünkü gerçek manasıyla bakıldığında bu izah, davranışçıların reddettiği türden içsel zihinsel süreçlerin varlığını ileri sürmüş olur. Gözlenebilir olgulara bağlı kaldığınızda sıçanın belirli bir ses başladığında kolu indirdiğini ve bir parça yemi aldığını görürsünüz. Sonuç olarak sıçanın kolu-indirmesi, zilin çalmasıyla eş-değişkenlik gösteren bir hal alır. Daha açık bir ifadeyle, sıçanın bu sesin başlangıcında kolu-indirme olasılığı çarpıcı bir şekilde artar. Nihayetinde sıçan sesin başlangıcını takip eden bir zaman dilimi boyunca ve yalnızca bu esnada kolu indirir. Sıçanın "bağlantıyı keşfetmesi"nden aslında kastedilen budur.

4.13 Davranışçılığın Sonu

Davranışçılar, *tüm* öğrenmelerin basit ilişkisel *U-T* mekanizmaları üzerinden açıklanabilmesi fikrine sıkı sıkıya bağlılardı. Bu fikir –örneğin kızmabirader oynamayı öğrenmeniz ya da Kandinsky gibi çizim yapma yetisi kazanmanız ya da İngilizce veya Urduca dilinde ustalaşmanız gibi– karmaşık davranışların, her biri sıçanın kolu-indirmesiyle açıklanabilecek, daha basit davranışlara ayrıştırılabileceğini varsayar.

1959 yılında Noam Chomsky, Skinner'ın *Verbal Behavior* kitabına dair bir değerlendirme yayınladı ve Skinner'ın davranışçı öğrenme modelini, insanların dilsel yetilerini de kapsayacak şekilde genişletme girişiminin yetersizliklerini öne sürdü. Chomsky insanlarda karmaşık bilişsel yapıların edinilmesini ve dilin kullanılmasını yöneten geniş bir bilişsel yapı dağarcığı bulunduğunu varsaymadan dil edinmenin ilkesel olarak dahi açıklanamayacağını iddia etmişti.

Davranışçılığın asli unsurlarına yönelik bu saldırının davranışçı program üzerinde yıkıcı bir etkisi oldu. Halihazırda birçok psikolog katı davranışçı öğretilere yönelik bir tatminsizlik içerisindeydi ve çoktan yeni istikametlere yönelmeye başlamışlardı. Chomsky'nin bu değerlendirmesi "kurala-dayalı" etkinliklere dair büyüyen ilgiyle bir araya gelince davranışçılığın kaderi de belirlenmiş oldu. Davranışçılık bir zamanlar sahip olduğu bilimsel saygınlığa bir daha asla kavuşamadı. Davranışçılığın, izleri en az Berkeley'e kadar sürülebilecek cazibesi olmayan felsefi öğretilerden köken alan bir bilimsel meşruiyet görüşü üzerine inşa edildiği giderek açıklık kazandı. (Buna şaşırdıysanız, Berkeley'in gerçekliğin nişanesi olarak gözlenebilirliğe yaptığı vurguyu hatırlayın.) Davranışçılar bilimsel saygınlığı olabilecek bütün ifadelerin, kendi uygulamalarını destekleyecek gözlemler tarafından karakterize edilebilmesini mecbur kılarak, başka bilimlerde olumlu sonuçlar vermiş açıklama modellerinin önünü kapatmışlardır. Bu açıklama modelleri, davranışçıların aksine, evrenin gözlenebilir niteliklerini açıklamak için öne sürülen varlıklar ile bu varlıklar için kanıt oluşturan gözlemleri birbirinden ayırabilmekteydi.

4.14 Davranış

Davranışçı programın özünde var olan başka bir açmazdan daha bahsetmek gerekir. Merkezdeki kavram olan *davranışı* ele alalım. Bir davranış örneğini oluşturan şey nedir? İki "davranış" ne zaman aynı türden davranışın örnekleri olarak kabul edilirken ne zaman farklı davranışlar olurlar? Bu soruların cevabı davranışçıların gündeminde merkezi öneme sahiptir. Davranışçılar, uyaranlar ile tepki "davranış"ları arasında kati bir eşleşme öngörür. Diz kapağı refleksi modeliyle başlamıştık: Dizinize vurulur ve bacağınız kalkıp iner. Aynı tepki –bacağınızın kalkıp inmesi– dizinize her vurulduğunda gerçekleşir. Bacağınızın kalkıp inmesi bir davranış örneğiyse, o halde görünen o ki bu davranış bedensel hareket olarak anlaşılmalıdır. İki davranış örneği ancak ve ancak aynı türden bedensel hareketin örnekleri oldukları takdirde aynı sayılabilir.

Basit reflekslerin ötesine geçtiğinizde, mesele göründüğü kadar basit değildir. Sıçanın kolu-indirmesi üzerinden gidelim. Düşünün ki sı-

çan bir defasında kolu sağ patisiyle indiriyor, daha sonra burnuyla ve sonra da iki patisiyle birden. Sıçanın bedensel hareketleri gözle görünür biçimde farklılaşsa da davranışçılar bunları *aynı* davranışın –kolu-indirme davranışı– örnekleri olarak kabul eder. Burada basit refleks modelinden uzaklaşılmıştır.

Dizinize vurulduğunda bacağınızın inip kalkmasını açıklayabilecek basit bir mekanizmayı tasarlamak görece kolaydır. Halbuki bir sıçanın zilin çalmasıyla birlikte kolu indirmesinden sorumlu olan mekanizma daha farklıdır. Söz konusu mekanizma, belirli bir sesin başlangıcı ile *farklı* türden bedensel hareketlerin bir çeşidini bağlantılandırır. Bu bedensel hareketlerin ortak noktası her birinin kolun indirilmesiyle sonuçlanmasıdır. Gelinen noktada sıçanın kolu-indirme davranışının arkasında yatan herhangi bir mekanizmanın, biz davranışçı-olmayan kimselerin utana sıkıla tanımlandığı, sıçanın amaçlarına ya da arzularına atıfla açıklanması gerekiyormuş gibi görünüyor: Sıçan sağ ön patisini ya da iki patisini ya da burnunu hareket ettirmek değil kolu indirmek *ister*. Fakat amaçlar ve arzular "gözlenemez" zihin durumlarıdır ve tam da bu nedenle davranışçılar için resmen yasak bölge ilan edilmiştir.

Mesele karmaşık insan davranışına geldiğinde durum çok daha feci bir hal alır. Kapı zilinin çaldığını ve kapıyı açtığınızı hayal edin. Bunu kapıyı-açma davranışı olarak tanımlayalım. Bu tür bir davranışın tüm örneklerinde ortak bir bedensel hareketin varlığı gerekli *değildir*. Bazen kapıya doğru sakince yürür ve kapıyı açarsınız. Farklı durumlarda kapıya doğru koşarak veya parmaklarınız üzerinde veya bir patenle gidebilirsiniz ya da kapıyı uzaktan açan bir düğmeye basabilirsiniz ya da eğer kapı kilitli değilse ve başka bir işle meşgulseniz yalnızca "İçeri gir!" diye bağırabilirsiniz. Burada kapı zilinin çalması ile sizin kapıyı-açma davranışınızı birbirine bağlayan mekanizmayı, basit bir refleks mekanizması veya böylesi mekanizmaların organize birlikteliği olarak düşünmek bir hayli güçtür. Davranışınıza kati suretle hedefe-yönelmiş bir zihin durumu aracılık ediyor gibi görünüyor!

Benzer düşünme biçimi davranışçıların uyaran kavramını da köşeye sıkıştırır. Davranışçıların "aynı" uyaranın örnekleri olarak kabul ettikleri şeylere baktığınızda bunların, davranışçı yaklaşımın gerektirdiği ortak özellik türlerinden yoksun olduğu anlaşılır. Kapının gürültüyle

yumruklanması veya hafifçe tıklatılması, zilin çalması veya camdan dışarı bakarken bir tanıdığınızın kaldırımda yürüdüğünü görmeniz "kapıyı-açma davranışı"nızı doğurabilir. Bu uyaranların, bir şekilde kapıyı açmanızdan sorumlu olmaları dışında pek bir ortak noktası yoktur.

Bir davranışçının, "kapıyı-açma uyaranı"nın döngüsel-olmayan ve bağımsız ("kapıyı-açma davranışı" için uyaran olarak öne sürülen şeye başvurmayan) bir karakterizasyonunu sunamadığını varsayalım. Bu durumda davranışın açıklanması için bu tarz uyaranlara başvurulması önemsiz görünecektir. Bir tepki, bir uyaran tarafından açığa çıkarılır. Peki, hangi uyaran? Tepki-açığa-çıkaran uyaran! Bu eleştiri, bütün davranışların uyaran-tepki ilişkileri üzerinden tanımlanabileceği şeklindeki davranışçı iddianın doğru olmadığı ya da öğrenmenin yalnızca bu tarz ilişkilerin pekiştirme koşullarına atıfla açıklanamayacağı anlamına gelmiyor. Ancak merkezi kavramlar olan uyaran ve tepkinin birbirine muhtaç olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koyuyor. Eğer böyleyse, davranışçılık kuramı aydınlatıcı olmaktan uzaktır.

Davranışçı açıklamaların boşluğuna dair kaygıların üstesinden gelmek mümkün olabilir. Hal böyle olsa dahi davranışçı modelin en temelde yanılgıya düştüğü şüphesini taşımak için halen nedenlerimiz kalacaktır. Belirli bir uyarana, örneğin yolunuzun üzerinde bir ayı olmasına verdiğiniz tepkiyi düşünün. Doğrusunu söylemek gerekirse, tepkiniz ne olursa olsun o tepkiyi ortaya çıkaran şey, *ayı* değil ayıyı *algılamanız* ya da bir şekilde ayıya *dikkat etmeniz* olacaktır. Yolunuza bir ayı çıktıysa ve siz bundan habersizseniz, ayının varlığı umrunuzda olmaz. Hatta yolunuzda ayı olmasa dahi, ayıdan-kaçınma tepkisi gösterebilirsiniz. Eğer herhangi bir nedenle yolunuzun üzerinde bir ayı olduğunu *düşünseydiniz* de aynı tepkiyi verebilirdiniz.

Böylesi örnekler, davranışsal tepkilerin davranışçı-tarzı uyaranlar tarafından değil de bu uyaranların algıları (ya da görünüşteki algıları) tarafından belirlendiğini düşündürür. Ayının varlığı, ancak ve ancak sizde bir ayı algısı oluşturduğu takdirde davranışınızı açıklayabilir. Bu algı, akabindeki davranışınıza aracılık eder. Bir ayıyı algılamak (ya da görünüşte algılamak: hayal etmek veya varsanılamak) belirli türden bir zihinsel duruma girmenizle ilgilidir. Davranışçılığın tam da bu zihinsel aracıları ortadan kaldırması gerekiyordu.

Bu düşünümlerin hiçbiri davranışçılığı nakavt etmez. Doğrusu davranışçılar bu ve bunun gibi kaygıları yanıtlama girişimlerinde bulunmuştur. Burada bu yanıtların peşinde koşmaktansa zihinler ve zihin içeriklerine dair daha ümit vadedici görünen yaklaşımlara doğru ilerlemek istiyorum.

Okuma Önerileri

Democritus'un kendi eserleri günümüze ulaşamasa da kendisinin atomculuk adı verilen, var olan her şeyin "boşluktaki atomlar"ın geçici düzenlenişinden ibaret olduğu şeklindeki görüşü Aristoteles, Plutarch, Galen ve diğer Yunan filozofları tarafından tartışılmıştır. Jonathan Barnes'ın *Early Greek Philosophy* (1987) eseri s. 247-53'e ve Richard McKirahan'ın *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary* (1994) eserine, bilhassa "Bileşikler" üzerine olan s. 322-4'e bakabilirsiniz. Metinlerin standart bir derlemesi Kirk vdğr., *The Presocratic Philosophers* (1983), s. 406-27'de bulunabilir. Lucretius'un *On the Nature of Things* eserinin yeniden keşfedilmesiyle atomculuğun Avrupa kültürüne nasıl tekrar tanıtıldığını konu alan keyifli bir tartışma Stephen Greenblatt'ın *The Swerve: How the World Became Modern* (2011) eserinde sunulmuştur.

Francis Crick'in maddecilik tarzı *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (1994) eserinde geliştirilmiştir. Crick'in hipotezinin gerçekten de "şaşırtıcı" olup olmadığı tartışma konusudur. Thomas Hobbes *Leviathan* (1651) eserinin ilk bölümünde maddeciliği savunur. Julien Offraye de La Mettrie, *Man a Machine* (1747/1994) eserinde farklı bir erken maddecilik modeli ortaya koyar. Biyolojiye ilgisi olanlar için, bu baskı La Mettrie'nin *Man a Plant* eserini de içermektedir.

Baş ağrısının nörofizyolojisinde ustalaşmış fakat daha önce hiç başı ağrımamış bir nörobilimci olasılığı, Frank Jackson'ın "bilgi argümanı"yla yakından ilişkilidir. Bu argüman, bir deneyimi daha önce hiç yaşamadıysanız o deneyimi yaşamanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyeceğiniz savından yola çıkarak ("*nitelceler*" adı verilen) bilinçli deneyimin niteliklerinin maddeci dünya görüşüne uymadığı sonucuna ulaşır. Bütün maddi olgular (örneğin beyindeki süreçler) hakkında bilgi sahibi olsanız

dahi bilinçli deneyimlerle ilgili olgular (nasıl birşey oldukları) hakkında bilgi sahibi olamayabilirsiniz. Dolayısıyla bilinçli deneyimler hakkındaki olgular maddi olgular değildir. Bkz. Jackson'ın "Epiphenomenal Qualia" (1982) eseri ve s. 10.6'daki tartışma.

David Chalmers'ın zombiler hakkındaki açıklaması *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996) eserinin 3. Bölüm'de yer alır; ayrıca bu kitapta Bölüm 10.4 ve devamına da bakabilirsiniz. Maddi özellikler ile –filozofların *nitelce* olarak adlandırdığı– bilinçli deneyimlerin nitelikleri arasındaki "izah gediği"nin varlığı Joseph Levine tarafından "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap" (1983) makalesinde tartışılır.

Wittgenstein'ın zihin durumlarına dair en meşhur tartışması *Philosophical Investigations* (1953) eserinde yer alır. Wittgenstein'ın görüşlerinin davranışçı olup olmadığı ise hayli tartışmalıdır. Felsefi bir öğreti olarak davranışçılıkla en çok ilişkilendirilen filozof Gilbert Ryle olmuştur. Ryle görüşünü *The Concept of Mind* (1949) eserinde geliştirmiştir. Ancak *The Concept of Mind*'ın okurları, Ryle'ın görüşünün davranışçı olarak tanımlanmasının doğruluğundan şüphe edebilirler. Benzer bir kararsızlık hali Wittgenstein'ın öğrencileri ve takipçilerinin çalışmalarında da izlenmektedir (bkz. Norman Malcolm, *Dreaming*, 1959).

Rudolph Carnap "Logical Foundations of the Unity of Science" (1938) ve Carl Hempel "The Logical Analysis of Psychology" (1949) tarafından geliştirilen türden indirgemeci bilim felsefesi programları çok daha belirgin ve hevesli bir biçimde davranışçıydı. Hilary Putnam'ın "Brains and Behavior" (1965) eseri davranışçılığın bu ve diğer türlerini çürütmeyi hedefleyen bir saldırıyı içerir. Davranışçılık ile doğrulamacılık ilişkisi, davranışçılığın altın çağının bu kadar uzun sürmesini pekala açıklayabilir. (Kökleri İngiliz deneycilerine dayanan doğrulamacılar dünya hakkındaymış gibi görünen ifadelerin anlamının, bilfiil veya mümkün gözlemleri konu alan cümleler üzerinden analiz edilebileceğini öne sürmüşlerdi.) W.V.Q. Quine'ın *Word and Object* (1960) eseri, onun güçlü bir davranışçılık sempatisi olduğunu belli eder. Ryle'ın da öğrencisi olan Daniel Dennett (*The Intentional Stance*, 1987) incelikli bir davranışçılık tarzı geliştirmiştir.

Psikoloji tarafında belirsizliğe daha az rastlanır. J.B. Watson'ın "Psychology as the Behaviorist Views It" (1913) makalesi, onun duruşunu açık bir şekilde sergiler. Psikolojik davranışçılığa dair daha güncel bir tartışma ve savunma için B.F. Skinner'ın *Science and Human Behavior* (1953) eserine bakabilirsiniz. Ayrıca bkz. Skinner, "Behaviorism at Fifty" (1963). Skinner'ın *Verbal Behavior* (1957) eseri Noam Chomsky'nin (1959) meşhur değerlendirmesiyle ciddi bir saldırıya uğramıştır. Ayrıca bkz. Chomsky, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (1966). John Staddon, *Behaviourism: Mind, Mechanism, and Society* (1993) psikolojideki davranışçılığa dair daha yakın tarihli bir değerlendirme içerir.

5.

Özdeşlik Kuramı

5.1 Bağıntıdan Özdeşleştirmeye

Felsefi ya da psikolojik davranışçılık fikirlerini, en azından şimdilik zihnimizden atıp Kartezyen başlangıç noktamıza geri dönelim. Zihin durumlarının bir *şeyin*, bir tözün (zihin) durumları olduğunu varsayalım. Descartes zihinlerin bedenlerden ayrı olduğu iddiasındadır. Eğer zihin durumları bedenin durumları değilse, o halde bedenin herhangi bir parçasının –örneğin beynin– durumları da olamaz.

Kartezyenciliğin çağdaş mizacımıza bu denli nahoş gelmesinin sebebi Descartes'ın zihinlerin varlık olduğu yönündeki iddiası değil, zihinlerin *maddi-olmayan* varlıklar olduğu iddiasıdır. Sinir sistemine dair bilgimiz artıkça, zihinde gerçekleşen şeyler ile beyindeki nörolojik süreçler arasında çok yakın bağlantılar ya da en azından *bağıntılar* olduğunu keşfediyoruz. (Alışkanlık gereği *beyindeki* süreçler desem de bu ifade, merkezi sinir sistemindeki süreçlerin kısaltması şeklinde anlaşılmalıdır. Bir diğer alternatif, beyni tüm bedene dağıtık olarak düşünmektir.) Bu bağıntıların kusursuz olduğunu varsayın: Her türden zihinsel durum veya süreç belirli bir tür nöral durum veya süreçle eşleştirilebilirdi. Belirli bir tür bilinçli deneyimi yaşamanız –örneğin kırmızının belirli bir tonunu görmeniz– her zaman belirli bir tür beyin sürecini –örneğin belirli bir nöron topluluğunun ateşlemesini– beraberinde getirir. Son olarak, benzer deneyimleri yaşayan diğerlerinin beyinlerinde de benzer süreçlerin gerçekleştiğini varsayın.

Bunlardan nasıl bir anlam çıkarabiliriz? Kartezyencilere göre bağıntılar, zihinler ile beyinler arasındaki nedensel etkileşimlerin sonucudur. Böylesi bağıntılar barometredeki değerin düşmesi ve yağmurun başlaması arasındaki bağıntılara benzer. Diğer bir olasılık ise epifenomenal-

ciliktir: Bağıntılar, nörolojik etkinliklerin yan-ürünleri olarak sistemli bir biçimde üretilen zihinsel süreçlerin sonucudur. Vesilecilik üçüncü bir olasığı öne sürer: Her bir zihinsel ve maddi olay Tanrı'nın iradesiyle düzenli bir örüntü içerisinde gerçekleşir.

Bire-bir zihinsel-maddi bağıntılar için öne sürülen tüm bu açıklamalar, zihinsel durum veya olayların fiziksel durum veya olaylardan ayrı olduğu ve ayrı olması gerektiği varsayımına dayanır. Ancak diyelim ki bu varsayımdan şüphe ediyorsunuz ve bilinçli durumlar ile beyin durumlarını *özdeşleştiriyorsunuz*; zihinde gerçekleşenlerin en temelde beyindeki süreçlerden *ibaret olduğunu* düşünüyorsunuz. İşte bu *zihin-beden özdeşliği kuramı*dır. Özdeşlik kuramcıları zihinsel süreçlerin beyindeki maddi süreçlerle yalnızca *bağıntılı* olmadığına inanırlar. Hatta burada bağıntıdan bahsetmek dahi yanıltıcıdır. Zihinsel süreçler beyin süreçleri*dir* ve bir şeyi *kendi kendisiyle* bağıntılandırmak mümkün değildir. Beyin olayları öznelerin zihinsel olay *bildirimleriyle* bağıntılıdır (4.3'teki tartışmayı hatırlayın). "Bağıntılar" katilin uşak *olduğu* bir durumda, katil ile uşak arasındaki bağıntıya benzer.

5.2 Sadelik

Özdeşlik kuramını savunanlar bu kuramın, diğer tüm şartların eşit olduğu durumda, ikici rakiplerine göre iki nedenle daha tercih edilebilir olduğunu iddia eder. İlki ve en aşikar olanı, özdeşlik kuramının zihin-beden sorununa açık bir çözüm getirmesidir. Eğer zihinsel olaylar, nörolojik olaylar *ise*, o halde zihinsel olayların, maddi olayların sebebi veya sonucu oluşunu anlama konusunda ciddi bir zorluk yaşanmaz: Zihinsel bir olayın maddi bir olaya yol açması (yahut tam tersi) basitçe maddi bir olayın başka bir maddi olaya yol açması gibidir.

Özdeşlik kuramı lehine ikinci neden ise *sadeliktir* [*parsimony*]. Hem ikicilik hem de özdeşlik kuramı beyinlerin ve nörolojik süreçlerin varlığını kabul eder. Ancak ikiciler beyinler ve nörolojik süreçlerin yanı sıra –bunlara "ilaveten"– zihinlerin ve zihinsel süreçlerin var olduğu iddiasında bulunmak zorundadır. Mecbur kalmadığımız sürece bu ilave unsurları niçin öne sürelim? Eğer zihinsel fenomenleri yalnızca beyinlere ve beyinlerin özelliklerine atıfla açıklayabileceksek, neden zihinler

ve zihinsel özelliklere dair bağımsız bir alem tahayyül eden ikicilerin yolundan gidelim?

Daha önce ikicilik içerisinde de sadeliğe başvurulduğunu Ockham'ın Usturası örneğinde görmüştük (bkz. Bölüm 3.6). Epifenomenalciler epifenomenalciliğin, zihni ve onun maddi bedenlerle ilişkisini, rakip ikici kuramlardan daha basit ve dolayısıyla daha tercih edilebilir bir şekilde açıkladığı kanaatindedirler. Şuna dikkat çekmek gerekir ki, bu düşünce çizgisi içerisinde basitliğin tercih edilmesi, *evrenin* basit olması gerektiği –bu her ne demekse– anlamına gelmez. Sadelik, kuramları veya açıklamaları karşılaştırmalı olarak değerlendirmede önem arz eder.

K1 ve *K2* olmak üzere, her biri belirli fenomenler hakkında açıklama sunan iki kuram hayal edin. Hem *K1* hem de *K2*'nin benzer türden varlık ve süreçlere başvurduğunu ancak *K2*'nin *K1*'den farklı olarak bir başka tür varlığı daha gerektirdiğini düşünün. Kuramların –bu farklılık dışında– eşit değerde olduğunu varsayarsak, sadelik ilkesi daha basit ("daha sade") olanı yani *K1*'i seçmenizi salık verir. Görünen o ki *K2*'nin gerektirdiği ilave varlıklar, fenomeni açıklamak için *gerekli* değildir. Daha basit kuramlar varsayılan şekilde daima tercih edilir.

Durumu bir örnekle netleştirelim. Bir sabah buzdolabındaki sütün kesildiğini fark ediyorsunuz. Geçen gece sütü dışarıda unuttuğunuzu ancak buzdolabına koyduğunuz sırada sütün normal göründüğünü anımsıyorsunuz. Arkadaşınız sütün belirli türden kimyasal süreçlerden geçerek kesildiğini açıklıyor. Soğutma işlemi bu sürece ket vursa da kesilmeyi engelleyemez diyor. Süt soğutulmadan bırakıldığında kesilmeye başlamıştır ve devamında gerçekleştirilen soğutma işlemi bu süreci durdurmaya yetmemiştir.

Bu esnada bir diğer arkadaşınız sütün dolunayda dışarıda bırakıldığı için kesildiğini söylüyor. Mevcut durumda kimyasal açıklama, ay üzerinden yapılana kıyasla daha sadedir. Sütün kesilmesi genellikle iyi-bilinen kimyasal mekanizmalar üzerinden açıklanır. Bu aşamada ayın etkilerine başvurulması, kimyasal tablonun gereksiz –sadelikten uzak ve nedensiz– bir biçimde karmaşıklaşmasına yol açar.

Benzer şekilde özdeşlik kuramcıları da *hem* özdeşlik kuramının *hem de* ikiciliğin fenomenleri açıklayabildiği bir durumda, özdeşlik kuramının galip geldiğini öne sürer. Duyumsayan yaratıkların etkinliklerini

açıklamak için maddi varlık, durum veya süreçler işimizi görürken maddi-olmayan varlık, durum veya süreçlere niçin başvuralım? Sıradaki soru şu: Özdeşlik kuramı işimizi görüyor *mu*, özdeşlik kuramı fenomenleri açıklayabiliyor *mu*?

5.3 Öz-Bilinçli Düşünce

Descartes gibi siz de zihin durumları aslında beden, daha da özelleştirirsek, beyin ya da merkezi sinir sistemi durumları olabilir mi diye sorabilirsiniz. Zihinsel ve maddi durumlar tür itibariyle birbirinden tümüyle farklı görünür. Tam da bu nedenle zihin durumları, beyin durumları *değildir* ve asla *olamaz*. Eğer *A*'lar tür olarak *B*'lerden farklılarsa, o halde *A*'ların dönüşüm yoluyla *B olma* ihtimali de yoktur. Zihin durumları ve sinir sisteminin maddi durumları söz konusu olduğunda bu farklılıklar hem epistemolojik hem de ontolojiktir (Burada Şekil 2.1'i yeniden gözden geçirmek faydalı olacaktır).

Epistemolojik açıdan bakıldığında, zihin durumlarınıza sizin "erişiminiz" ile diğerlerinin "erişimi" arasındaki asimetriyi hatırlamanız yeterlidir. Zihinsel yaşamınız, herhangi bir maddi nesne veya durumdan farklı olarak "kişiye özel"dir. Kendi zihin durumlarınızın ve bilinçli deneyimlerinize ait niteliklerin, kanıt ya da gözlemden bağımsız olarak doğrudan farkındasınız. Halbuki sizin zihinsel yaşamınıza ben ancak ve ancak dolaylı yoldan erişebilirim. İçinde bulunduğunuz koşulları, durumunuzu, sözel çıktılarınızı veya diğer türden davranışlarınızı inceleyerek düşünce ve hislerinize dair çıkarımda bulunabilirim. Beyninizdeki süreçleri gözlemlediğimi ve bu süreçlerin sizin zihinsel durumunuzla ilgili güvenilir belirteçler olduğunu varsayalım. Bu durumda ben ne düşündüğünüzü veya ne hissettiğinizi bilme açısından epistemolojik olarak güçlü bir pozisyonda olurdum. Yine de düşünce ve hislerinize erişimim sizinkine benzemezdi. Sizin doğrudan deneyimlediklerinizi benim çıkarsamam gerekirdi.

Kartezyen görüş taraftarı bir kimse bu epistemolojik asimetriyi şöyle açıklardı: Sizin zihin durumlarınıza dair diğerlerinin sahip olduğu bilgi durumların kendisinin değil, bu durumların maddi bedenlerde yarattığı etkinin gözlemlerine dayanır. Benim sizin zihin durumlarınıza dair bilgim, bir doktorun karnınızdaki kızarıklığa bakarak geçirdiğiniz suçiçe-

ğine dair edindiği bilgiyle epistemolojik olarak eşdeğerdir. Öte yandan sizin kendi zihinsel yaşamınıza ait bilginiz ise dolaysızdır. Sizin dahi kendi düşünce ve hislerinizi *gözlemlediğinizi* hayal etmek gerçekten fazlasıyla yanıltıcı olacaktır.

İşte bu son kısım detaylandırılmayı hak ediyor. Kendi düşüncelerinizin üzerine düşünümde bulunun. Her bir düşünce öz-farkındalık potansiyeli taşır –bu fikir Descartes'da örtüktür, Immanuel Kant (1724-1804) tarafından ise açıkça vurgulanmıştır. Düşünmek, kalbinizin atması gibi yalnızca maruz kaldığınız, gerçekleşirken basit bir izleyiciden ibaret olduğunuz bir şey değildir. Düşünmek sizin *yaptığınız* bir şeydir ve tüm bilinçli eylemlerinizde olduğu gibi, düşündüğünüzün farkına varmanız için kendinizi bunu yaparken gözlemlemeniz gerekmez. (Şimdilik bilinçsiz zihin durumlarını bir kenara bırakıyorum.)

Yağmur yağdığını düşündüğünüzde ve bunu düşündüğünüzü bilinçli bir şekilde fark ettiğinizde, bu bilinçli fark edişiniz, esas düşünceyle ilgili derinlemesine bir içe dönük gözlem eylemine dayanmaz. Daha ziyade, söz konusu düşünce *öz-bilinçli* bir şekilde düşünülmüş olur. Eğer her düşünce en azından potansiyel olarak öz-bilinçli ise, o halde bu öz-bilinçli düşüncenin de öz-bilinçli bir şekilde düşünülebilmesi mümkündür: Yağmur yağdığını düşündüğünüzü düşündüğünüzün farkında olabilirsiniz. Bir deneyin! Şunu da vurgulamak gerekir ki, bu düşünce tümüyle kendine-sınırlıdır; farklı düşüncelerden oluşan bir dizi değil, tek bir düşüncedir.

Görünüşe göre zihne dair her türlü açıklamanın öz-bilinç imkanını barındırması zorunludur. Kartezyen görüş zihnin doğasına öz-bilinci yerleştirir: Zihin durumlarının "kendini açığa çıkarması" onları maddi bedenlerden ayıran özelliklerden yalnızca bir tanesidir. Zihin durumları kendi üzerine düşünümde bulunur. Beyin durumları ise, tam aksine, herkesin gözlemleyebildiği diğer maddi durumlara benzer. Onlara erişimimiz olağan gözlem eylemine dayanır. Peki epistemolojik açıdan kişiye özel olan bir şey nasıl olup da herkesçe gözlemlenebilir bir şeyle özdeşleştirilebilir? Zihinleri bedenlerin –ve bilhassa beyinlerin– bir parçası kılmak isteyenlerin bu noktada Kartezyen görüşe cevap vermeye hazır olmaları gerekir.

5.4 Zihinsel Nitelikleri Konumlandırmak

Beyinleri Kartezyen zihinlerin yerine koymak isteyenlerin karşılaştığı ikinci engel ise *ontolojik*tir. Görünüşe göre zihinsel olaylar, durumlar ve özellikler; maddi olaylar, durumlar ve özelliklerden *tür olarak* tamamen farklıdır. Kendi bilinçli zihin durumlarınızın nitelikleri üzerine düşünüp bunları –beyinler de dahil olmak üzere– maddi bedenlerin nitelikleriyle karşılaştırdığınızda aradaki fark daha da dikkat çeker hale gelir. Parlak gün ışığında olgun bir domatese dair görsel deneyiminiz, sinir sisteminizdeki süreçlerden niteliksel olarak tümüyle farklıdır. Nörolojik olaylar oldukça detaylı bir biçimde gözlemlenebilir ve tanımlanabilir. Ama beyni ne kadar gözlemleseniz de, görünen o ki, bilinçli bir deneyimi biraz olsun andıran herhangi bir şeyi gözlemlemeniz asla mümkün olmayacaktır. Doğrusu, diğerinin düşüncelerini ya da deneyimlerini gözlemleme fikri bile başlı başına muğlaktır.

Bilimin daima söylediği haliyle, şeylerin aslında göründükleri gibi olmadıkları olgusuna başvurarak bu sorunu aşmayı umabilirsiniz. Olgun domatesi ele alalım. Domatesi belirli bir renge sahip şekilde deneyimlersiniz. Ancak fizikçiler deneyimlenen rengin bir bakıma yanılsama olduğunu söylemekten memnuniyet duyar. Domatesin yüzeyi belirli bir mikroskobik dokuya sahiptir. Bu dokuyu taşıyan yüzeyler ışığı belirli bir şekilde yansıtır. Böylesi bir yansıyan ışık insan görsel sistemi tarafından analiz edildiğinde kırmızı deneyimini ortaya çıkarır. Dolayısıyla deneyimimizin bir özelliğini domatese konumlandırmak hata olacaktır. Kendi başına ele alındığında maddi evren tümüyle renksizdir.

Resmedilen bu bağlam çerçevesinde seslerin, tatların, kokuların ve şeylerin hissedilme biçimlerinin maddi evrende mevcut olmadığını göstermek için benzer argümanlar uydurulabilir. En azından Galileo, Descartes ve Locke'a kadar uzanan kadim gelenek renkleri, sesleri ve benzerlerini "ikincil nitelikler" olarak sınıflandırılır. İkincil nitelikler aşina olunan türden deneyimlerin bilinçli gözlemcilerde üretilmesi için maddi bedenlerin sahip olduğu *güçler* şeklinde düşünülebilir.

Önemi ne olursa olsun böyle bir düşünce silsilesi, Kartezyen-karşıtı görüşe pek katkı sağlamaz. Eğer renklere dair bilinçli deneyimlerin karakteristikleri, maddi bedenlerin karakteristikleri değilse, o halde neyin karakteristiği olacak? Bir fizikçi bunları zihne atfedip başından

atabilir. Ancak bu hamle zihinlerin maddi evrene ait olmadıkları imasını barındırır! Eğer görünüşleri zihne havale ederek, görünüş ile maddi gerçekliği ayrıştırırsanız, zihinleri maddi alemin dışına yerleştirmiş olursunuz. Bilimin maddi evreni araştırmaya adandığını varsayarsak bu akıl yürütme çizgisi sizi yeniden Kartezyen kavrayışa götürür: Zihinler maddi bedenlerden ayrıdır.

Tüm bu sorunlara rağmen, birçok filozofa (ve daha fazla sayıda bilim insanına) zihinlerin, en temelde maddi bedenler olduğu görüşü cazip gelmiştir. Maddi bir beden belirli bir şekilde, örneğin insan beyninin organize edildiği gibi organize edildiğinde bir zihne sahip olursunuz. En nihayetinde, *görünüşlerin aksine*, zihinsel karakteristikler maddi karakteristiklerdir.

Daha önce gördüğümüz gibi, bu kuramın arkasında yatan güç iki yönlüdür. Bunların ilki, bilim insanlarının beyni daha fazla araştırması, daha fazla gizemi çözmesi ve nörolojik süreçler ile zihinsel süreçler arasında daha sıkı ve detaylı bağlantılar olduğunu göstermesidir.

İkincisi, bu bağlantıların açık ara en basit ve doğrudan açıklaması şudur: Zihinler beyinlerdir; zihinsel durumlar ve süreçler, nörolojik durumlar ve süreçlerdir. Duyumsayan yaratıkların beyinlerinde gerçekleşenler *istisna* olmak üzere, karmaşık eylem ve tepkilerin evrenin temel bileşenleriyle eşdeğer bir biçimde fiziksel olarak açıklanabileceği düşüncesi mükemmel görünebilir. Dolayısıyla en fazla bir tane tözün, maddi tözün, mevcut olduğunu öne süren bir görüş, basitlik zemininde düşünüldüğünde ikici bir görüşe tercih edilebilir –tabii maddi-olmayan tözlere başvurmaksızın zihinsel yaşamımızın merkezi özelliklerini açıklama imkanını varsayarsak. Peki bu mümkün *müdür*?

5.5 Tözler, Özellikler, Durumlar ve Olaylar

Sonraları zihnin özdeşlik kuramı adını alan kuram Herbert Feigl, U.T. Place ve J.J.C. Smart tarafından yayınlanmış makalelerle 1950'lerde Birleşik Devletler ve Avustralya'da eş-zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Özdeşlik kuramına göre zihinler maddi varlıklardır –yani beyinlerdir– ve zihinsel özellikler, keşfedilebilir deneysel bir olgu olarak, beyinlerin ve sinir sisteminin maddi özellikleridir. Zihinsel özelliklerin maddi

özellikler olduğunu söylerken Feigl, Place ve Smart yalnızca zihinsel özelliklerin maddi bedenlerin özellikleri olduğunu savunmuyorlardı. Hem bu şekilde düşünüp hem de zihinsel özelliklerin, zihinsel-olmayan maddi özelliklerden farklı olduğunu tasavvur edebilirsiniz. Sonuçta varılan nokta (11. Bölüm'de tartışılan) özellik ikiciliğine eşlik eden bir töz tekçiliği olur. Halbuki özdeşlik kuramcıları tüm zihinsel özelliklerin, zihinsel olarak kabul ettiğiniz tüm özelliklerin gerçekte fiziksel bilimlerde başvurulan türden maddi özellikler olduğunu öne sürer.

Daha önce zihinsel (ve maddi) karakteristikler, durumlar ve benzerilerinden söz etmiştim. Özdeşlik kuramcıları zihinsel süreçleri beyin süreçleriyle özdeşleştirir. Şimdi ise özdeşlik kuramını özellikler hakkında bir kuram olarak tanımlıyorum. Bu terminolojik kararsızlıkların yorumlanması gerekiyor.

2. Bölüm'de *öznitelikler*i ve *kipler*i *tözler*den ayrıştırırken Descartes'ın yolunu izlemiştim. Descartes'ta kipler daha çok aşina olunan şekliyle özelliklerdir; Kartezyen öznitelikler ise özelliklerin *türler*idir. Yararsız da olsa bir şekilde bunları açıklamak gerekirse; bir töz özelliklerin tek sahibidir ve özellikler tözlerin sahip oldukları şeylerdir; tözlerin var olma biçimleridir. Tözlerin her biri diğerinden hem sayıca hem de özellikleri bakımından farklılaşır. Burada bir tane bilardo topu olsun, orada da başka bir bilardo topu. Toplar sayıca birbirinden farklıdır. Ancak aynı zamanda renk bakımından da farklıdır: biri kırmızı diğeri beyaz.

Descartes'ın zihinsel ve maddi tözleri temel öznitelikleri üzerinden ayrıştırdığını hatırlayacaksınız: Maddi bir töz yayılım gösterir, zihinsel bir töz ise düşünür. Maddi bedenlerin sahip olduğu özelliklerin tamamı, yayılım kipleri yani yayılmanın biçimleridir; maddi-olmayan tözlerin sahip olduğu belirli düşünceler, hisler veya duyusal deneyimler ise düşünce kipleridir yani düşünmenin biçimleridir. Özellik türlerinden birine sahip olan bir töz diğer türden bir özelliğe sahip *olamaz*; özellik türlerinden birine sahip olmak diğerine sahip olmayı *imkansız kılar*.

Bu tür bir töz ikiciliğiyle ilgili tereddüt edebilirsiniz, ancak zihinsel ve maddi *özellikler* arasında bir ayrım yapmakta ısrarcı olmak sizi ikicilerle aynı safta tutacaktır. Örneğin beden veya beyin olmak üzere tek bir tür tözün bulunduğunu ve bu tözün *hem* zihinsel *hem* de maddi özelliklere sahip olduğunu düşünebilirsiniz. Halbuki özdeşlik kuram-

cılarının tasarladığı şey bu değildir. Onlara göre her zihinsel özellik maddi özellik*tir* –maddi özellik*le özdeştir*– (Burada bahsedilen özdeşlik kavramına tekrar döneceğim).

Özellikler hakkında bu kadarı yeterli. Peki ya durumlar, olaylar, süreçler ve benzerleri? Bir durumu, bir tözün bir özelliğe sahip olması şeklinde düşünün. Bilardo topu bir tözdür ve topun kırmızılığı topun bir özelliğidir. Topun kırmızı olması ise topun bir *durum*udur. Öfkeli olmanın bir zihinsel özellik olduğunu varsayın. O halde bu özelliğe sahip olmak, yani öfkeli olmak, sizin için bir öfke durumu içerisinde bulunmak demektir. Öfke durumu eğer bir tür nörolojik durumsa, o halde bu durumun nedeni öfkeli olma özelliğinin, belirli bir tür nörolojik özellik olmasıdır –belirli bir tür nörolojik özellikle özdeş olmasıdır.

Olayları ve *süreçleri*, *durum geçişleri* şeklinde düşünebilirsiniz. Bir nesnenin belirli bir duruma gelmesi, nesnenin belirli bir özelliğe sahip oluvermesi bir olaydır. Son olarak *süreç ise*, bir olaylar dizisidir. Artık bir özdeşlik ilkesini formüle etmek mümkündür:

(I) Bir α durumu, olayı ya da süreci ile bir β durumu, olayı ya da süreci; eğer α ve β'ya dahil olan özellikler özdeş ise, özdeştir.

Tüm bunları belirli bir düzende tutmaya çalışmak sizi sersemletebilir. Diyelim ki sersemlediniz; sersem hissetmeniz sizin belirli bir zihin durumunda olduğunuzu gösterir. Bu durumda olmanız, muhtemelen tarifi güç bir zihinsel özelliğe sahip olmanıza karşılık gelir. Şimdi varsayalım ki sersem hissetmeniz –böyle bir zihinsel durumda olmanız– belirli bir beyin durumunda *olmanızdan* ibaret midir, değil midir sorusuyla karşı karşıya kaldınız. Eğer özdeşlik kuramcılarıyla hemfikirseniz ve sersem hissetmeyi, beyninizin belirli bir durumda olması şeklinde düşünüyorsanız, o halde zihinsel özelliği, *sersem olma*yı, *sersemliği,* bazı kesin nörolojik özelliklerle özdeşleştirmeyi kabul edeceksiniz.

Düstur şudur: Durum, olay ve süreç özdeşliğinin özellik özdeşliğini gerektirdiğini aklınızdan çıkarmadan, özdeşlik kuramının zihinsel ve maddi durumları, süreçleri, olayları veya özellikleri özdeşleştirdiği hakkında kaygısızca konuşmaya devam edebilirsiniz.

5.6 Yüklemler ve Özellikler

α ve β niteliklerini *özdeşleştirme*nin ne anlama geldiğini netleştirmek için *nitelikler* ve *yüklemler*i birbirinden ayrıştırmamız gerekir. Var olan çeşitli karmaşıklıklara bulaşmadan yüklemleri dilsel aygıtlar, nesnelere özellikler atfetmekte kullanılan *terimler* olarak düşünebilirsiniz. "Yuvarlaktır" şeklindeki ifade bozuk para, yüzük, rogar kapağı, yemek tabağı, araba lastiği gibi nesneleri nitelendirmek için kullanılan bir yüklemdir. Bu yüklem bir bozuk para için o bozuk paranın belirli bir biçimde olması dolayısıyla geçerlidir: yuvarlak olması. "Parlaktır" yüklemi ise aynı bozuk paranın başka bir biçimde olması dolayısıyla geçerlidir: parlak olması. Bu farklı "biçimler" farklı yüklemlere karşılık gelir.

Yüklem-özellik ayrımını açığa kavuşturmanın nedenlerinden biri, sizin de aşağıda göreceğiniz gibi, aksi takdirde "özelliklerin özdeş olması"na dair iddiaların ne ifade ettiğini anlamanın imkansız hale gelmesidir. Bir diğer neden ise, filozofların –herhangi bir sav öne sürmeden– bir nesneye anlamlı şekilde uygulanabilen her yüklemin o nesnenin bir özelliğini belirttiğini sıkça varsaymalarıdır. Böylesi bir görüş sakıncalıdır. Bilim için özelliklerin ne oldukları büyük ölçüde bir sorudur.

Yüklemler –ders kitabı yazan filozoflarınki de dahil olmak üzere– bütün sınırlı ihtiyaç ve ilgileri doğaçlama olarak karşılayacak şekilde inşa edilebilir. "Bir sol kulaktır ya da bakırdan yapılmıştır" yüklemini ele alın. Bu yüklem birçok nesneye bağlanabilir: bir sol kulak olan herhangi bir şeye (öyleyse sizin sol kulağınıza da) ve bakırdan yapılmış herhangi bir şeye (öyleyse şifonyerin üzerindeki bozuk paraya da). Yüklem nesnelere, nesnelerin sahip oldukları özellikler ve var olma biçimleri dolayısıyla bağlanır. Ancak buradan yüklemin, bir özelliği, o yüklemin uygulandığı nesne sanki *bu* özelliğin aynısına sahipmişçesine *belirttiği* sonucuna ulaşılamaz.

Buralar derin sular. İlerleyen bölümlerde buralara dönüş yapmalıyım. Bu esnada sizden yalnızca, özelliklerin ve yüklemlerin farklı *cinse* ait olduklarını ve yüklemlerin ihtilafa yer bırakmayacak şekilde özellikleri belirtiyor olmasının bu durumu değiştirmediğini aklınızda tutmanızı isteyeceğim. Yüklemler dilsel ve temsilidir; özellikler ise nesnelerin dilsel-olmayan nitelikleridir.

5.7 Mutlak Özdeşlik

Özdeşlik kuramcıları zihinsel özelliklerin maddi, fiziksel özellikler*le özdeş* olduğunu iddia eder. Bunun tam anlamıyla ne ifade ettiğini söylemenin zamanı geldi. Öncelikle özdeşliğin, *özelliklerden* ayrı bir biçimde nesnelere veya *tözlere* nasıl uygulandığını ele alalım.

Özdeşlik veya kendiyle-aynılık kavramlarımız bizim için vazgeçilmezdir. Neden? Çünkü tek bir nesneyi farklı şekillerde düşünmek ya da anlatmak alışılmış bir şeydir. Bir şeyi farklı şekillerde anlatmanın, tek ve aynı şeyi anlatmanın yolları olduğunu ifade edecek yöntemler bulmak gerekir. John le Carré bir yazardır. Le Carré bir yazardır dendiğinde, le Carré hakkında bir şey söylenmiş, ona bir karakteristik yüklenmiş olur. John le Carré, David Cornwell'dir dendiğinde de aynı şey geçerlidir. Le Carré, Cornwell'dir demek; "le Carré" adındaki adam ile "Cornwell" adındaki adamın aynı kişiler olduğunu söylemektir.

1. Le Carré bir yazardır (yüklemin "dır"ı)
2. Le Carré, Cornwell'dir (özdeşliğin "dir"i: Le Carré, Cornwell *ile özdeş*tir.)

Her nesneye birden fazla ad verilebilir; her nesne farklı şekillerde tanımlanabilir. Bir nesnenin bir ismini veya tanımını bilip diğerlerini bilmeyebilirsiniz. Diyelim ki Uluru'yu görme amacıyla Avustralya'ya seyahat ediyorsunuz. Yolculuğunuz esnasında Ayers Kayalığı adında etkileyici bir kaya mabetten bahsedildiğini duyuyor ve görme fırsatınız olmadığı için üzülüyorsunuz. Daha sonra Uluru'nun Ayers Kayalığı *olduğunu* anlıyorsunuz. Uluru'da gezinirken aslında farkında olmadan Ayers Kayalığı'nda gezinmişsiniz.

α ve β mutlak olarak özdeş ise α, β'dır. Ancak bir baloda sosyeteyle ilk kez tanışan ve özdeş abiyeler giyen kızlar, aynı abiyeyi giymiş olmazlar. Wayne ve Dwayne özdeş ikizler olsalar da Wayne, Dwayne değildir. Burada "özdeş", "bir ve aynı" anlamında değil "tıpatıp benzer" anlamında kullanılır. Mutlak özdeşlik ve tıpatıp-benzerlik-olarak-özdeşlik arasındaki ayrım İngilizcede farklı edatlar kullanılarak ifade edilir: Le Carré *ile* Cornwell özdeştir [le Carré is identical *with* Cornwell]; Wayne Dwayne'*nin* özdeşidir [Wayne is identical *to* Dwayne]. (Bir uyarı: Dilbilgisindeki bu nüans, özdeşlik üzerine yazan filozoflar da dahil olmak üzere pek çok dikkatsiz yazar tarafından göz ardı edilmektedir.)

Özdeşlik kuramı, özdeşlik –mutlak özdeşlik– kavramına özellikleri dahil eder. Nesneler gibi özellikler de özdeşlikle ilgili iddialara konu olabilir.

3. Kırmızı, olgun domateslerin rengidir.

Bu örnekte tek bir özellik, bir renk, farklı yüklemlerle tanımlanır: "kırmızıdır" ve "olgun domateslerin rengidir". Tıpkı sizin Ayers Kayalığı ve Uluru'nun özdeş olduğunu, Ayers Kayalığı'nın Uluru olduğunu fark etmeden hem Ayers Kayalığı'nı hem de Uluru'yu bilebilmeniz gibi, iki yüklemin aslında birbirinin aynı özellikleri tanımladığını kavrayamayabilirsiniz. Örneğin eğer hiç olgun domates görmediyseniz, belirli bir rengin kırmızı olduğunu, o rengin olgun domateslerin rengi olduğunu bilmeden de bilebilirsiniz.

Özdeşlik kuramcıları, Smart'ın *kuramsal özdeşlik* olarak adlandırdığı şeye odaklanır. Böylesi özdeşlikler evrenin nasıl oluştuğunu keşfe çıkan bilim insanları tarafından ortaya çıkarılır. Bilim insanları şimşek çakmasının bir elektrik boşalımı *olduğunu*, suyun H_2O *olduğunu*, sıcaklığın ortalama moleküler kinetik enerji *olduğunu*, akışkanlığın bir tür moleküler düzenleniş *olduğunu* keşfetti. Bir özdeşlik kuramcısı, beyin araştırmalarıyla birlikte şu anda zihinsel terimler kullanılarak tanımlanan belirli özelliklerin aslında beyinlerin özellikleri olduğunun keşfedileceği iddiasını doğru bulur. Örneğin ağrının beyindeki *C*-liflerinin ateşlemesi olduğu ortaya çıkarılabilir. (Bu standart bir örnektir, deneysel açıdan şüpheli de olsa değindiğimiz noktaya ışık tutacaktır.) Eğer bu gerçekleşseydi, ağrı çekme özelliği ile bir *C*-lifinin ateşlemesi şeklindeki nörolojik özellik *özdeşleştirilir*di. Buna inanmak, ağrının *C*-lifi ateşlenmesi *olduğuna* inanmaktır.

Özdeşlik kuramcıları belirli özdeşlik iddiaları geliştirmeyi amaçlamazlar. Bu iddiaların ortaya atılması, beyindeki süreçler ile kişilerden alınan deneyim bildirimleri arasındaki bağıntıları gün yüzüne çıkaran beyin araştırmacılarının işi olurdu. Özdeşlik kuramı daha ziyade bu sonuçlara dair bir yorum öne sürer: Bilinçli deneyimleri bildirirken, aslında beyindeki süreçleri bildirmiş oluyorsunuz. Nörobilimciler ilerleme kat ettikçe, detaylar da açığa çıkacaktır.

5.8 Leibniz Yasası

Mutlak özdeşlik kendiyle-aynılıktır. Eğer α nesnesi ve β nesnesi mutlak olarak özdeşse (eğer α = β ise) o halde α'nın her özelliği β'nın da bir özelliğidir ve tersi de geçerlidir. Bu ilke, onu ilk kez açıkça tanımlayan filozofun onuruna "Leibniz Yasası" olarak adlandırılır ve mutlak özdeşliği sınamayı sağlar. α'nın β'da bulunmayan bazı özelliklere sahip olduğunu ya da β'nın α'da bulunmayan bazı özelliklere sahip olduğunu gösterebilirseniz, bazı α'ların bazı β'larla özdeş olmadığını kesin bir şekilde ortaya koyabilirsiniz. Katil topalsa ve uşak topal değilse, katil uşak olamaz.

Leibniz Yasasını tartıştığımız konuya uygulayalım: Eğer zihinler beyinlerde bulunmayan özelliklere sahipse ya da beyinler zihinlerde bulunmayan özelliklere sahipse, o halde zihinler beyinlerle özdeşleştirilemez. Benzer şekilde beynin durum, olay veya süreçleri zihinsel durum, olay veya süreçlerde bulunmayan özellikleri içeriyorsa ya da zihinsel durum, olay veya süreçler beynin durum, olay veya süreçlerinde bulunmayan özellikleri içeriyorsa; o halde beynin durum, olay veya süreçleri zihinsel durum, olay veya süreçlerle özdeş olamaz.

Peki ya bu özelliklerin kendileri? Varsayalım ki ψ niteliği φ özelliğiyle mutlak özdeş olsun. Bu durumda ψ'nin her bir özelliği φ'nın da bir özelliği midir ve tersi de geçerli midir? ψ ve φ özellik parçacıklarından oluşan karmaşık özellikler olsalardı bu söylenebilirdi. Bu örnekte, ancak ψ'nin her bir özellik bileşeni φ'nın da bir bileşeni ise ve tersi de geçerliyse ψ = φ olur. Eğer ψ ve φ basitse, o zaman sınır noktasına ulaşırsınız: *Kısacası* ψ ile φ özdeştir.

Varsayalım ki ψ ve φ birer özellik, siz hem ψ'ye hem de φ'ye aşinasınız ve aslında ψ ile φ özdeş. ψ ve φ'nin özdeş olduğunu bilmemeniz mümkün müdür? Nasıl ki bir dedektif hem katil hem de uşak hakkında pek çok bilgiyi elde etmesine rağmen katilin uşak olduğunu bilemeyebiliyorsa, siz de bunu bilemeyebilirsiniz. Özdeşlik kuramınının savunucularına göre zihinsel ve maddi özellikler için de aynı şey geçerlidir. Zihinsel özellikler, maddi özelliklerdir, ancak bu kaydadeğer bir çaba göstermeden keşfedebileceğiniz bir şey değildir –şimşek çakmasının elektrik boşalımı olduğunun ve suyun H_2O olduğunun keşfedilmesi için gereken kaydeder çaba gibi bir çaba.

5.9 Esas Soru*

Artık esas soruyla karşı karşıyayız: Süregelen belirli bir bilinçli deneyiminizi inşa edebilen türden zihinsel özelliklerin, beyninizin özellikleri olduğunun ortaya çık*abilmesi* uzak bir ihtimal dahi olsa akla yatkın mıdır? Bu ihtimalden şüphe duymak için güçlü gerekçelerimiz var gibi görünüyor. Daha önce belirtildiği gibi, bilinçli bir deneyimi yaşarken karşılaştığınız niteliklerin, bilim insanlarının beyinleri incelerken buldukları niteliklerle hiçbir alakası yoktur. (Pratik bir liste için, bkz. Şekil 2.1.)

Güneşli bir günde Trafalgar Meydanında ayakta dururken yanınızdan gürültüyle geçen kırmızı çift katlı otobüsü izlediğinizi hayal edin. Kırmızı otobüsün görsel deneyimine sahip olursunuz, onu işitirsiniz, muhtemelen kokusunu duyarsınız ve ayak tabanlarınız sayesinde geçişini hissedersiniz. Bilinçli deneyiminizin nitelikleri canlı ve unutulmazdır. Ancak siz bu deneyimi yaşarken bir nörobilimci kafatasınızı açsa ve beyninizdeki işleyişi incelese, *o* niteliklerle karşılaşırdı diye ciddi ciddi düşünen biri olabilir mi? Eğer bu akla yatkın değilse, o halde kim deneyimler ile beyindeki işleyişi özdeşleştirmeyi umabilir?

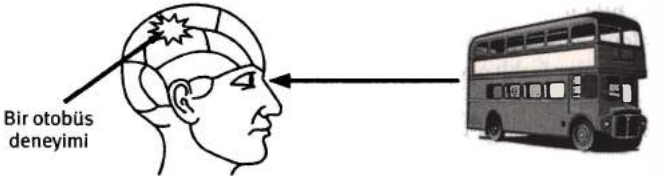
Bir dakikalığına özdeşlik kuramı doğruymuş ve zihin durumları beyin durumları*ymış* gibi davranalım. Bir deneyim yaşamanız –geçen otobüsü görmeniz, duymanız, işitmeniz, koklamanız– büyük olasılıkla beyninizde gerçekleşen karmaşık işlemler dizisinden ibaret olacaktı (Şekil 5.1.)

Ardından bir nörobilimcinin beyninizde gerçekleşen bu işlemler dizisini incelediğini hayal edin. Nörobilimcinin sizin beyninize dair bilinçli deneyimleri, onun kendi beyninde gerçekleşen bir işlemler dizisinden ibaret olurdu (Şekil 5.2.) (Unutmayın, tartışmayı sürdürme amacıyla özdeşlik kuramının doğru olduğunu varsayıyoruz.)

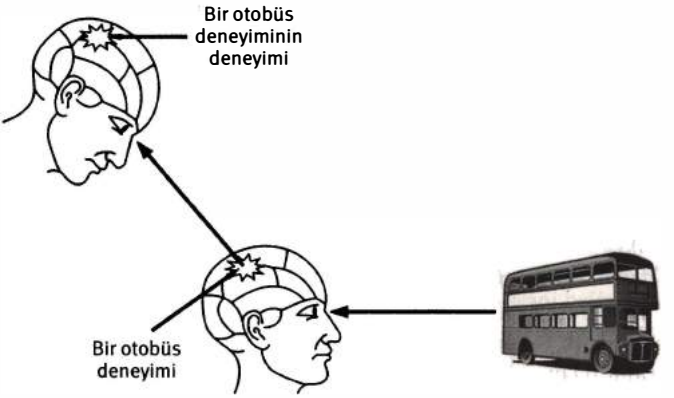
Şimdi kendinize sorun: Deneyiminizin niteliklerinin, o bilim insanının beyninizi incelediğinde gözlemlediği niteliklerden farklı olduğu gerçekten de aşikar mı?

---

* *The $64 Question:* İngilizcede "çok önemli" anlamına gelen bu rakamsal ifadenin aslı "64 bin dolarlık soru"dur ve bu da 1950'lerde Amerika'da yayımlanan bir yarışma programından İngilizceye yerleşmiş bir ifadedir. (Çn.)



Şekil 5.1



Şekil 5.2

Bu soruyu ele alırken, *bilim insanı*nın sizin beyninize dair deneyiminin nitelikleri ile geçmekte olan otobüse dair *kendi* deneyiminizin niteliklerini birbirine karıştırmamak hayati önem arz ediyor. Eğer özdeşlik kuramı doğruysa, o halde ikisi de beyninizin nitelikleridir ve aynı şeydir. Ele aldığımız bu nitelikler, bilim insanın beynindeki süreçlerin niteliğidir ve bu süreçler bilim insanın sizin beyninizi gözlemlemesine denk düşer (öyle varsayarız). Kabaca ifade edecek olursak, karşılaştırılması gereken şeyler bilinçli bir deneyimin bir gözlemciye nasıl *göründüğü* ve bu deneyimin deneyimi *yaşayan* kişi için nasıl bir

şey olduğudur. Demek oluyor ki gözlemleyici bilim insanının beyninize dair bilinçli deneyiminin (hipotez gereği kendileri de nörolojik süreçler olan) nitelikleri ile kendi bilinçli deneyiminizin (büyük olasılıkla yine nörolojik olaylar olan) niteliklerini karşılaştırmanız gerekiyor. Bunlar her ne kadar farklı olsalar da –bir beyni gözlemlemek geçen bir otobüsü gözlemlemekten farklıdır– tür açısından aralarında çarpıcı bir farklılık olduğunu düşünmek için bir neden yoktur.

İlkemiz şudur: Bilinçli deneyimin nitelikleri ile beyinlerin niteliklerini karşılaştırmayı amaçlıyorsak, o halde doğru şeyleri karşılaştırmaya dikkat etmeliyiz. Özdeşlik kuramının doğru olması durumunda, bilinçli bir deneyim yaşamanız beyninizde gerçekleşen karmaşık bir süreçten ibaret olurdu. Eğer bilinçli deneyiminizin nitelikleri ile beyninize dair gözlemleri karşılaştırmak istiyorsanız, karşılaştırma için uygun hedef, gözlemcinin beyni olacaktır. Gözlemci için *sizin* beyninizin "görünümü ve hissi"ni inşa eden şey, gözlemcinin beynindeki süreçlerdir.

Bunların tamamı tek bir basit noktaya işaret eder: Bir deneyimi yaşamak bir yanda, bir deneyimin yaşanmasını gözlemlemek (ayrı bir deneyim) diğer bir yandadır. Bunların nitelikleri elbette birbirinden farklı olacaktır. Her şeyden öte, bir beyne bakmanın yoldan geçen bir otobüsü izlemekle alakası yoktur. Ancak bu niteliklerin, ikicilerin ısrarla söylediği gibi, tür gereği kökten farklı olmaları gerekmez.

Bu yorumlarla asıl endişemizin tümüyle gözden kaçırıldığını düşünebilirsiniz: Geçen bir otobüsü gözlemlemenin "nasıl bir şey olduğu"nu ele alıp, *bu* deneyimin nitelikleri üzerine bir düşünümde bulunduğunuzda, bu nitelikler beyinlerin olası nitelikleri için makul adaylar olmaktan hayli uzak görünürler. Bilinçli deneyimlerinizin nasıl bir şey olduğuna ve beyinlerin nasıl şeyler olduğuna dair bilginiz, bilinçli deneyimlerin *hiç de* nörolojik süreçler olmadığını aşikar kılar. Bu durumda özdeşlik kuramı, bilimsel açıdan cazip görünse de başarıya ulaşamayacaktır.

5.10 Fenomenolojik Safsata

Şöyle bir akıl yürütmeye meyledebilirsiniz: Geçen otobüsü gözlemlediğinizde kırmızı, gürültülü, mazot dumanı kokan bir şey gözlemlersiniz. Ancak beyninizde kırmızılığa, gürültüye ve o kendine has mazot

kokusuna rastlanmaz. Eğer bir bilim insanı siz bu deneyimi yaşarken beyninizi mercek altına alırsa, bu niteliklere sahip herhangi bir şey bulamayacaktır. Daha önce Leibniz Yasasında atıfta bulunduğumuz filozof Leibniz şöyle bir analoji ortaya koyar:

> Düşünce, his ve algı üretmek üzere inşa edilmiş bir makine varsayalım. Bu makineyi, sahip olduğu oranlar korunarak boyutları büyümüş şekilde hayal edebiliriz. Öyle ki bir kimse adeta bir değirmenden geçiyormuş gibi bu makineye girebilsin. İçeriye girerken yalnızca birbirine çarpan parçaları görebilirdik ve bir algıyı izah edebilecek herhangi bir şeyle karşılaşamazdık. (1787, 181)

(Leibniz "algıya dair açıklamanın bir bileşikte veya bir makinede değil basit bir tözde aranması gerektiğini" iddia ederek sözlerine devam eder.)

Makul görünmesine rağmen böyle bir akıl yürütme ciddi kusurları barındırır. Bilinçli bir deneyim yaşadığınızda –örneğin yoldan geçen otobüsü gözlemlediğinizde– deneyiminiz niteliksel olarak doygun haldedir. Peki *deneyiminizin* nitelikleri tam olarak nelerdir? Her ne iseler, bunlar *gözlemlenen nesnelerin ve olayların* nitelikleriyle, bu örnekte yoldan geçen otobüsün nitelikleriyle karıştırılmamalıdır. Sizin otobüsü *deneyimlemeniz* ile *otobüs* birbirinden farklı şeylerdir. Deneyimleri betimlerken deneyimlenen nesneleri ve onların niteliklerini betimlemek oldukça doğal belki de kaçınılmazdır. Halbuki otobüsü deneyimlemenin nasıl bir şey olduğu ya da otobüse ilişkin *deneyiminizin* nitelikleri, otobüsün nitelikleri değildir.

Özdeşlik kuramı, otobüs *deneyiminizi* beyninizde gerçekleşen bazı olaylarla özdeşleştirir. Belirttiğimiz gibi, deneyimlerimizi genellikle kendilerine sebebiyet veren nesnelere, deneyimin ilişkin olduğu nesnelere atıfla tanımlarız. Trafalgar Meydanında yaşadığınız bir deneyimi, bu deneyimin yoldan geçen çift-katlı kırmızı bir otobüse ilişkin olduğunu söyleyerek aktarabilirsiniz ve böylelikle ben de sizin deneyimlediğiniz şeye dair bir farkındalık kazanırım. Ancak tekrarlamak gerekirse deneyiminizin nitelikleri, deneyiminizdeki nesnelerin nitelikleriyle ya da deneyimlediğiniz *şeyin* nitelikleriyle karıştırılmamalıdır. Kırmızı, büyük ve pis kokan bir şeyin deneyimi bizatihi kırmızı, büyük ve pis kokulu değildir (Şekil 5.1).

Place ve Smart, kendi özdeşlik kuramı savunularında bu noktanın üzerinde ısrarla durmuşlarsa da, değeri tam olarak anlaşılamamıştır. Deneyimlerin niteliklerinin beyin niteliklerinden farklı oluşunu *bariz* addeden ikicilere ait tumturaklı iddia büyük ölçüde, Leibniz'in de yaptığı gibi, deneyimlerin niteliği ile deneyimlenen nesnelerin niteliğinin üstü kapalı bir biçimde özdeşleştirilmesine dayanır. Place, zihin-beyin özdeşliğini savunduğu 1956 tarihli makalesinde, deneyimlenen nesnelerin özellikleri ile deneyimin özelliklerinin karıştırılmasına *fenomenolojik safsata* adını vermişti.

Deneyimin nitelikleri ile deneyimlenen şeyin niteliklerini birbirinden ayırdığınızda (ki bütün görüşler bunların ayrılması gerektiği konusunda hemfikirdir), deneyimlerin beyindeki süreçlerden ibaret olmayabileceği o kadar da bariz görünmez. Deneyimsel niteliklerin nörolojik niteliklerden türce farklı olduğu iddiasında ısrar eden kimse bizlere bir argüman sunmak zorundadır. Deneyimin nitelikleri tam olarak ne*dir*? Deneyimin niteliklerinin beyinlerin nitelikleri olamayacağını düşünme gerekçemiz nedir?

Zaman zaman maddeci filozoflar, bilinçli deneyimleri bir çeşit içsel televizyon ekranında meydana geliyormuş gibi düşündükleri için muhaliflerini suçlar. Böyle bir kavrayıştaki asıl yanlışlığın ne olabileceğini bir düşünelim. Öncelikle bir televizyon ekranındaki görüntüleri ele alalım. Bunların algılanan nesnelerin önemli niteliklerini taklit ediyor olması gerekir. Bir bilardo maçı yayını, ikizkenar yamuk şeklindeki yeşil bir fonun üzerinde bulunan yuvarlak kırmızı ve beyaz görüntülerden oluşur ve bu görüntüler, yakın bir konumdan görsel olarak deneyimlenebilen bir bilardo masası ve üzerine dizili bilardo toplarının renk ve şekillerine karşılık gelir. Ekrandaki özellik, renk ve şekiller algılanan nesnelerin özelliklerinin yerine geçer. Ancak *bu* özellikleri, bilinçli deneyimin özellikleri olarak düşünmek çılgınca olacaktır. Bilinçli deneyimler veya özellikleri her ne olurlarsa olsunlar, bunlar gibi olmadıkları kesin. (10. Bölüm'de bu noktaya tekrardan değinilecektir.)

Bu tablodaki öneri deneyimlerin nitelikleri ile deneyimlenen nesnelerin nitelikleri arasındaki ayrımın kuramdan-bağımsız olduğudur. Söz konusu ayrım, ikiciler kadar özdeşlik kuramı savunucuları tarafından da yapılmalıdır. Değinmekte fayda var, bu ayrımı kesin olarak aklınızda tuttuğunuz takdirde, diğer türlü kafa karıştırıcı görünen bir

dizi zihinsel fenomeni anlamlandırmaya başlayabilirsiniz. Zihinsel özelliklerin durumuna dair nihai düşünceniz ne olursa olsun, bu geçerlidir.

Rüyalar, zihinsel imgeler ve varsanıları ele alın. Bazı kuramcılar bu fenomenleri önemsiz gibi göstermek ya da tümüyle bilişsel süreçler olarak tanımlamak isterler. Bunun nedeni beyinde imgeler, varsanılar ya da rüyalara, yani beyinlerde keşfedilebilen niteliklerden dramatik bir biçimde farklı niteliklere sahip şeylere yer olmaması endişesidir. Pembe bir penguen varsanısı yaşadığınızı (rüyasını gördüğünüzü ya da zihin gözünüzde pembe bir penguen imgesi oluşturduğunuzu) farz edelim. Beyninizde ne pembe ne de penguen şeklinde bir şey yoktur. Doğrusu, civarınızdaki hiçbir yerde (hatta hiçbir yerde!) pembe ve penguen şeklinde bir şeyin bulunmaması da mümkündür.

Ancak bütün bunların varsanı, rüya veya imgelem hakkında şüphe uyandırdığı düşünülüyorsa, bu ancak ve ancak varsanılan nesnelerin (veya rüyası görülen nesnelerin ya da imgelenen nesnelerin) nitelikleri ile varsanısal deneyimin (veya rüya deneyiminin ya da imgesel deneyimin) nitelikleri bir tutulduğunda mümkündür. Pembe bir penguenin görsel varsanısı, pembe bir penguene değil, pembe bir penguenin görsel deneyimine benzeyebilir. Ne deneyim pembe veya penguen şeklindedir ne de varsanı. Kaldı ki pembe bir penguen varsanısı yaşamanın ya da pembe bir pengueni imgelemenin ya da rüyada görmenin, pembe bir penguene ait resim-benzeri bir imgeyi içe doğru izlemek olduğunu varsaymamız da gerekmiyor.

Bu meselelerin değerini kavramanızın biraz rahatlamanızı ve varsanı, zihinsel imgelem ile rüyanın karakterini daha açık bir biçimde düşünmenizi sağlayacağını umuyorum. (İmgelem ve bilinçli deneyimlerin niteliklerinin önemi üzerinde 10 ve 13. Bölümlerde daha ayrıntılı duracağım.)

5.11 Epistemolojik Açıdan Yanıtlanmamış Sorular

Bir özdeşlik kuramcısı zihin durumlarına "erişim"deki asimetri hakkında ne söyleyebilir? Kendi düşüncelerinize ve duyusal deneyimlerinize "ayrıcalıklı birinci-şahıs erişimi"niz vardır. Geride kalanlar ise sizin zihinsel yaşamınıza en fazla dolaylı yoldan "üçüncü-şahıs erişimi"ne

sahiptir. Zihinsel yaşamınız size özeldir ancak beyniniz herkese açıktır. Bir bilim insanı beyninizdeki süreçleri gözlemleyebilir ve ölçebilir, ancak sadece *siz* düşünce ve hislerinizin "doğrudan farkında" olabilecek konumdasınızdır. Fakat bu düşünce ve hisler beynin süreçleri olsaydı, o halde herkesin incelemesine açık olurlardı ki bunun imkansızlığı ortada!

Bunlar zor meseleler. Maddecilerin, ikiciliğe düşmeden, örneğin zihinsel olayların kişiye özel içsel bir odada meydana geldiği ve yalnızca ait oldukları kişi tarafından görülebildiği gibi bir açıklamaya başvurmadan (Bölüm 4.4.'te bahsedilen, Wittgenstein'ın kutudaki böcek örneğini anımsayın) bu erişim asimetrisini kendileriyle bağdaştırmaları gerekiyor. Peki kendi zihin durumlarımıza ayrıcalıklı erişime sahip oluşumuz *başka* nasıl açıklanabilir? Bu asimetriyi başka nasıl izah edebiliriz?

İlk olarak, bilinçli düşünceyle ilgili daha önce yaptığımız bir gözlemi ele alalım. Düşünmek *yaptığınız* bir şeydir. Yaptığınız her şey gibi, bunu da yaparken *ne* yaptığınızı değerlendirebilecek konumdasınızdır. Hiç şüphesiz, yaptığınız şeyi yapıyor olduğunuz gerçeği üzerine düşünümde bulunmaya çoğu zaman tenezzül bile etmezsiniz. Ne yaptığınızı düşündüğünüzde dahi bir gözlemci –özellikle iyi bir konuma yerleştirilmiş bir gözlemci– gibi davranmazsınız. Ne yaptığınıza dair farkındalığınız, bunu yapan kişinin siz olduğunuz gerçeğinden köken alır.

Roma-öncesi Britanya'nın ekonomisine ilişkin bir noktayı aydınlatmak amacıyla tahtaya bir şema çizdiğinizi hayal edin. Ben de dinleyicilerin arasında olayım. Şemaya dair sizin kavrayışınız ile benimkini karşılaştırın. Çizdiğiniz şeyi gözlemliyorum ve verdiğiniz dersin ışığında şemayı yorumlamaya çalışıyorum. Siz ise tam aksine şemanın anlamını çabucak kavrayabilirsiniz. Bunun sebebi şemaya daha iyi, daha yakın bir görüş açısında bulunmanız veya onun daha yakınında durmanız değil, şemanın *sizin* şemanız olmasıdır: Şemaya bu anlamı veren sizdiniz.

Kendi düşüncelerinizle olan ilişkiniz de buna benzer. O düşüncelerin anlamını çabucak kavrarsınız, ama bunun sebebi onlara dair bakışınızın özellikle hassas ya da engellenmemiş olması değil, onları sizin *düşünmenizdir*. Yapmak üzere yola çıktığınız her şeyi her zaman yapmadığınız için, ne yaptığınızı fark etme kapasiteniz yanılmaz değildir. Batıya doğru yürüdüğünüzü düşünürsünüz ancak gerçekte doğuya

doğru yürüyorsunuzdur. Aynı şekilde büyük anneniz hakkında düşündüğünüzü sanarsınız fakat gerçekte onu düşünmüyorsunuzdur: Büyük anneniz sandığınız kişi bir sahtekar olabilir!

Kendi bilinçli duyusal yaşantılarınıza "erişiminiz" hakkında ne söyleyebiliriz? Açıkça görülüyor ki başınızın ağrıdığına dair farkındalığınız, başka bir kimsenin sizin baş ağrınıza asla erişemediği ve erişemeyeceği bir biçimde doğrudan ve dolaysızdır. Bu durumda baş ağrısı yalnızca ağrıyı çeken kişilerce "görülebilen" durumlar veya süreçler midir?

İki noktaya değinmekte fayda var. Birincisi, bilinçli bir duyusal deneyim yaşamak (1) deneyime sahip olmak ve (2) deneyimi –içe-doğru-bakan algısal bir organ aracılığıyla olabildiğince yakın bir biçimde– gözlemlemek şeklinde gerçekleşmez. Deneyime dair farkındalığınız, o deneyimi kısmen de olsa *yaşamakla kurulur*. Bu nedenle birinin duyusal deneyimine "erişim"den bahsetmek yanıltıcılık olasılığını taşır. Başınızın ağrıdığına dair farkındalığınızı bir bakıma baş ağrısına *sahip olmanız* veya baş ağrısını *yaşamanız* kurar. Başka bir deyişle: Baş ağrısına dair bilinçli deneyiminizde esas mevzu ağrıya *sahip olmanız*dır. Baş ağrısının meydana gelmesi ve içe-doğru gözlem yoluyla ağrıya "erişim" sağlanması gibi bir durum söz konusu değildir.

İkinci ve daha önce bahsettiklerimizin tekrarı niteliğindeki nokta ise şudur: Bir sistemin bir süreçten geçmesi veya bir durumda olması ile bu sistemin bir süreçten geçmesi veya bir durumda olmasına dair gözlemlerin birbirinden ayrıştırılması önemlidir. Buzdolabınız muhtemelen buz çözme işlemini otomatik olarak gerçekleştirir. Buzdolabının belirli bir anda buz çözme işlemini gerçekleştirmesi, sizin buzdolabının buz çözüşünü *gözlemleniz*den bariz bir biçimde farklıdır. Tıpkı bunun gibi, sizin ağrı çekmeniz, başka birinin sizin ağrı çekişinizi *gözlemlemesi*nden –bu kimse beyninizdeki işlemlere dair sınırsız bir görüş alanına sahip olsa dahi– oldukça farklıdır. Şimdi, eğer "bir duyumsamayı doğrudan gözlemlemek" o duyumsamaya *sahip olmak* anlamına geliyorsa, o halde kendi duyumsamalarınızı "doğrudan gözlemleyebilmeniz" fikrinde herhangi bir sorun yoktur. Bu, *sizin* duyumsamalarınıza sadece siz sahip olabilirsiniz demektir ki bu da *kendi* buz çözme işlemini yalnızca buzdolabınızın kendisinin yaşayabileceği düşüncesinden daha gizemli değildir.

Bu türden düşünceler Kartezyen tabloyla zıtlıklar taşır. Ancak zıtlığın kaynağı bu tablonun çürütülmesi değil, öz-farkındalığın neler içerebileceğine dair alternatif bir anlatı sunmasıdır. Kartezyen modele göre öz-farkındalık, "dışsal" nesne ve olaylara dair farkındalığın içe döndürülmesine benzer. Fakat yukarıdaki tartışmada açıkça belirtildiği gibi, bu duruma dair böylesi bir anlatıyı benimsemek zorunda değilsiniz. Kartezyen kavrayış bir tarafa, görünen o ki bu anlatıyı zaten benimsememeniz gerekiyor.

Bütün bunlar ikicilerin bir an önce ikicilikten vazgeçmesi ve özdeşlik kuramını veya maddeciliğin başka bir biçimini kabul etmesi gerektiği anlamına gelmiyor. İkiciliği açıkça benimseyen bir fikir yeniden değerlendirmeye alınmalıdır demeye çalışıyorum. Zihin durumlarıyla ilişkilendirilen epistemolojik asimetriyle, ikiciliğe başvurmadan da uzlaşmak mümkün olabilir. (Bu konuya Bölüm 13.10'da geri döneceğiz.)

5.12 Değerlendirme

Özdeşlik kuramı kisvesi altındaki maddecilik, ikiciliğin yerini aldığını iddia eder; o da zihinselliği açıklamayı amaçlar, fakat bunu daha basit şekilde, zihinsel-olmayan tözlere veya özelliklere başvurmadan yapma gayretindedir. Özdeşlik kuramını haklı çıkaran bir noktaya değinmiştim. Öyle ki zaman zaman ikiciler, zihin durumlarının özelliklerinin beyinlerin özellikleri veya aslında *herhangi bir* maddi varlığın özellikleri olamayacağını, tartışmasız bir biçimde *aşikarmışcasına* öne sürerler.

Bu savın gücü büyük oranda, deneyimlerin nitelikleri ile deneyimlenen *şeylerin* yani deneyim nesnelerinin niteliklerinin örtük olarak bir tutulmasında yatar. Place, bunu "fenomenolojik safsata" olarak adlandırır. Deneyimlenen nesnelerin nitelikleri elbette beyinleri gözlemlerken deneyimlediğimiz niteliklerden oldukça farklıdır. Ancak bu durum özdeşlik kuramcılarını zora sokmaz. Renkli deneyimler renkli nesnelerin deneyimleridir, deneyimlerin kendisi renklenmiş değildir. İkiciler bilinçli deneyimlerin niteliklerine beyinlerin sahip olamayacağı görüşünde ısrar ederse, o halde top yeniden ikicilerin sahasına gelir.

Meselenin nihayete erdirdiği izlenimi bırakmak istemiyorum. Sadece bilinçli deneyimlerin maddi durum veya süreçlerle özdeşleştirilemeyeceğinin o kadar da aşikar olmadığını öne sürdüm. Ne var ki *özdeşleştirilebilecekleri* de aşikar değil. Bu sorunun cevabının oldukça açık olduğunu düşünen herkesi şüpheye davet ediyorum.

Değinmediğim başka bir endişe ise deneyimin birliğiyle ilgilidir. Bir yandan beyin, sonsuz alt-sistemleri kuşatan karmaşık bir sistemken, öte yandan zihinsel yaşamlarımız görünüşe göre birleşik bir yapıya sahiptir. Birbirinden ayırt edilebilir çeşitli zihinsel becerilere sahip olsak da belirli bir zamanda her birimizin evrenle yüzleşmesi tek bir benlik olarak, tekil bir bakış açısı veya perspektif üzerinden gerçekleşir. (Durumun, çoklu kişiliklere sahip kişiler için dahi böyle olduğunu zannediyorum.) Peki deneyimdeki bu birlik ile nöral işlemenin dağıtık ve parçalı karakterini nasıl uzlaştıracağız?

Geçtiğimiz yıllarda nörolojik bir "merkezi işleme birimi" yani hesaplama makinelerindeki CPU'nun nörolojik bir benzerini keşfetmeye yönelik umutlar azaldı. Nörolojik bir CPU'nun yerini tespit etseydik dahi bu birimin işleyişinin, deneyimin birliğine dair bir açıklama getirebileceği de kesin olmazdı. Bakış açısı dediğimiz şey şudur: Uzay-zaman içerisinde, kendisinden evrenin kavrandığı bir nokta ve bir konum. Bu bakış açısının deneyimlenen evrenle ilişkisi gözün görme alanıyla ilişkisine benzer. Göz, görme alanının *içinde* değildir ancak onun sınırlarında durur (Wittgenstein 1922, 5.6331 ve aşağıda bkz. Bölüm 13.10.)

Bilindiği üzere bilim insanları ve filozoflar, görünüşü zihne hapsederek görünüş ile gerçekliği uzlaştırmaya çalıştılar. Örneğin renkler, sesler veya kokular gibi evrenin görünür özelliklerinin birçoğu evrene değil de bize, bizim evrene dair bakış açımıza ait olarak ele alındı. Ancak zihinleri ve evreni tek bir gerçekliğin parçaları olarak görmeyi umuyorsanız o halde bu gerçekliğin içerisinde görünüş için bir yer bulmalısınız. Bu ise, evrene dair bakış açılarını tümüyle evrenin *içerisinde* konumlandırmayı gerektirir. Deneyimin niteliklerini ele alırken karşılaştığınız hile, görünüşün doğası ve bakış açılarının karakteri üzerinden açıklığa kavuşacaktır.

Tüm bunlar bana esas meseleler gibi görünse de özdeşlik kuramına yönelik felsefi eleştirilerde kayda değer bir rolleri olmamıştır. Söz ko-

nusu eleştirilerin merkezinde zihin durumlarının maddi durumlar değil de onlara sahip olan yaratıkların işlevsel durumları olduğu iddiası yer alır. 6. Bölüm'de başrolü işlevselcilik oynayacak.

Okuma Önerileri

Herbert Feigl "The Mental" ve "Physical" (1958) çalışmalarında özdeşlik kuramına ilişkin bir tartışma ortaya koyar. Feigl Minnesota Üniversitesi'nde çalışan bir bilim felsefecisiydi. Adelaide Üniversitesi'nde birbirlerinden bağımsız olarak çalışan U.T. Place ("Is Consciousness a Brain Process?", 1956) ve J.J.C. Smart da ("Sensations and Brain Processes", 1959) bu soruna farklı ancak tamamlayıcı bir zeminden yaklaştılar.

1960'lı yıllar, özellikle Smart tarafından geliştirilen zihinlerin beyinlerle özdeşleştirilmesi fikrini savunan ve bu fikre karşı çıkan makale sağanağına yol açtı. Bu makalelerin birçoğu C.V. Borst, *The Mind–Brain Identity Theory* (1970); John O'Connor, *Modern Materialism: Readings on Mind–Body Identity* (1969); ve C.F. Presley, *The Identity Theory of Mind* (1967) eserlerinde bir araya getirilmiştir. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (1968) eserinde özdeşlik kuramının, *Perception and the Physical World* (1961) eserinde ipuçlarını verdiği ve tıpkı David Lewis'in ("An Argument for the Identity Theory", 1966) getirdiği açıklama gibi işlevselcilik bileşenlerini de barındıran bir versiyonunu geliştirmiştir.

Christopher Hill, *Sensations: A Defense of Type Materialism* (1991) eserinde özdeşlik kuramının güncellenmiş bir versiyonunu savunur. Cynthia Macdonald, *Mind–Body Identity Theories* (1989) eserinde "tip özdeşliği"nin kapsamlı bir tartışmasını sunar. Smart'ın zihin-beden özdeşliği hakkındaki "The Identity Theory of Mind"ın (2000) online kısmı açık ve hedefe-yöneliktir; ayrıca U.T. Place "Identity Theories"in (2001) online makalesine de bakınız. Bütün bunların nörobilimde nasıl meydana geldiğiyle ilgilenen okurlar, Gerald Edelman'ın *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (1993) ve Francis Crick'in *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (1994) kitaplarına bakabilirler.

Leibniz'in töz ikiciliğine dair savunusu ve onun zihinsel tözlerin (benliklerin) metafiziksel açıdan yalın olması gerektiğine dair ısrarı *Monodology*'de (1787) bulunabilir.

Elizabeth Schechter "The Unity of Consciousness: Subjects and Objectivity" (baskıda) eserinde sonucu bazen "bölünmüş bilinç" olarak tanımlanan "ayrık beyin" vakalarını tartışmaktadır. Görünüşe göre bu vakalar, benliği bilincin birliğiyle özdeşleştiren gelenekselci teşebbüsleri tehdit eder. Benliğin ilginç ve provakatif güncel bir tartışması için bkz. Galen Strawson, *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics* (2009).

6.

İşlevselcilik

6.1 İşlevselciliğin Yükselişi

Filozofların özdeşlik kuramına gösterdiği teveccüh şaşırtıcı derecede kısa sürmüştür. Bu kuramın popülaritesini yitirme nedeni ikici yaklaşımdan gelen karşı hamleler değil, *işlevselcilik* adı verilen çok daha farklı bir zihin kavrayışının yükselişidir. Özdeşlik kuramcılarının maddeciliğe bağlılığı, işlevselciler için bir engel oluşturmamıştır. İlerleyen kısımlarda göreceğiniz üzere işlevselcilik aslında maddeci bir kuram değilse de, maddeciliğin koyduğu hedeflerle bağdaşır. Öyle ki çoğu işlevselci kendisini şu veya bu şekilde maddeci olarak görür.

İşlevselcilere göre gayri-maddi tözler –örneğin Kartezyen ruhlar– düşünülebilir olsalar dahi nihai kertede her bir töz maddi tözdür. Öyleyse, bir tözün taşıdığı her özelliğin sahibi aslında maddi bir tözdür. Peki buradan hareketle bütün özelliklerin maddi olduğu söylenebilir mi? Zihinsel özellikler de bir tür maddi özellik midir? Bunlar alengirli konular. Takip eden kısımlarda –ve bölümlerde– bunlara değineceğim.

Günümüzde zihin felsefesi, bilişsel bilim ve psikoloji alanlarında hakim görüş işlevselciliktir. İşlevselciliğin zihin yaklaşımı, birçok deneysel bilimcinin ihtiyacına cevap vermekte, zihinler ve zihinlerin maddi bedenlerle ilişkisine dair sonu gelmez felsefi muammalara çözümler vadetmektedir. İşlevselcilik isim olarak değil ama bir öğreti olarak basın ve televizyon yoluyla akıllarda yer etmeyi başarmıştır. Felsefeci olmayan insanlar, işlevselciğin temel ilkeleriyle karşılaştıklarında çoğunlukla verdikleri tepki "evet, gerçekten bu çok aşikar" şeklindedir.

Bu durum elbette işlevselciliğin eleştirilerden azade olduğunu göstermez. Aksine, birçok filozof ve deneysel bilimci işlevselciliğin yetersiz olduğunu düşünür. Ancak işlevselcilik muhalifleri arasında, bu kuramın tam anlamıyla hangi yönlerinin başarısız olduğu konusunda fikir

birliğine rastlamak güçtür. Benzer şekilde, işlevselcilik muhalifleri bazı hususlarda işlevselciliğin hakkını teslim etseler de doğrusu bu hususların ne olduğu üzerinde bir mutabakat sağlandığı söylenemez. Açık bir rekabetin yokluğunda birçok kuramcı, en azından daha iyi bir seçenek bulununcaya kadar, eksik ve kusurlarını kabul etmelerine rağmen işlevselciliğe bağlı kalmayı yeğlemiştir. Böylece işlevselcilik hükmen galip sayılmıştır.

6.2 İşlevseici Resim

İşlevselciliğin ortaya çıkışı, 1950'li ve 60'lı yıllarda hesaplamaya ve hesaplama makinelerine duyulan ilginin aniden yükselmesiyle eş zamanlıdır. Bir hesaplama makinesindeki hesaplama işlemleri üzerine düşünürken makinenin donanımından "soyutlanırsınız". Yapısal açıdan oldukça farklı inşa edilmiş iki mekanizma *aynı* hesaplamaları gerçekleştirip *aynı* programları kullanabilir. Charles Babbage (1792-1871) programlanabilir ilk hesaplama makinesini tasarlayan kişi olarak bilinir. Tarihsel detaylar şaibeli olsa da Lord Byron ve Kontes Lovelace'in kızı Augusta Ada King'in (1815-52) Babbage'ın makinesindeki hesaplama potansiyelini fark ettiği ve bir dizi Bernoulli sayısının hesaplanmasını sağlayan bir algoritma kurarak tarihteki ilk "bilgisayar programcısı" olduğu söylenir.

Babbage'ın tasarımı pirinç dişliler, silindirler, çubuklar, manivelalar ve çeşitli mekanik ıvır zıvırdan oluşan bir aygıt gerektiriyordu. Parçaları birleştirildiğinde bu mekanik harika –Babbage'ın tabiriyle Analitik Motor– bir tren lokomotifiyle aynı boyuta sahip olacaktı. Bu makine hiçbir zaman tamamlanmamış olsa da, eğer tamamlanabilseydi yirmi birinci yüzyıl bilgisayarlarının gerçekleştirdiği türden hesaplamaları (biraz daha yavaş olarak) gerçekleştirebilecekti. Babbage'ın kullandığı pirinç ve silindirin yerine, 1950'lerde ve 1960'lı yılların erken dönemlerinde üretilen ilk elektronik hesaplama makinelerinde vakum tüplerinden yararlanmıştı. Bugünün hesaplama makinelerinde ise vakum tüplerinin yerine, silikon şeritlere gömülü milyonlarca minik transistörden oluşan diziler kullanılmaktadır.

Pirinç dişlilerden ve silindirlerden vakum tüplerine ve vakum tüplerinden de sıkıca destelenmiş transistörlere geçildiğinde, birim başı

üretim masrafı giderek düşer. Bu düşüş, belirli bir aygıtın gerçekleştirmesini bekleyebileceğiniz hesaplamanın çeşitliği açısından pratikte muazzam bir fark yaratır. Ancak hesaplama tek başına ele alındığında, tüm aygıtlar aynı düzeydedir. Bazılarını üretmek diğerlerinden daha hızlı, daha güvenilir ya da daha ucuz olsa da hepsi aynı *tür* hesaplamaları gerçekleştirir. Bu nedenle hesaplamayı –yani sembollerin biçimsel kurallara göre manipulasyonunu– dikkate aldığınızda, bu işi gerçekleştiren aygıtın maddi doğasından "soyutlanırsınız". Böyle yaparak hesaplama aygıtlarının davranışını daha "üst düzeyde" karakterize etmiş olursunuz.

Hesaplama maddi bir süreç midir? İşlevselci filozoflar, hesaplamalı süreçlerin maddi sistemler tarafından uygulandığını ya da "gerçekleştirildiğini" söylemeyi tercih eder. Babbage'ın Analitik Motoru'nda belirli bir hesaplama işlemini gerçekleştiren maddi süreç ile aynı işlemi modern transistör-temelli hesaplama makinelerinde ya da vakum tüpleriyle donatılmış antik bir aygıtta gerçekleştiren maddi süreçler birbirinden farklıdır. Eğer gayri-maddi tözler mevcutsa, aynı işlemin elbette gayri-maddi bir gerçekleştiricisi de olabilir. İşlevselciler, hesaplama süreçlerini "çoklu-gerçekleştirilebilir" şeklinde tanımlayarak tam da bu meseleyi özetlemiş olurlar.

Bir aygıt olarak hesaplama makinesinin çalışma şekli ve davranışları sembollerin biçimsel işlemeleri, kısacası sembol manipülasyonu üzerinden açıklanabilir. Böylesi bir aygıt sayısız türde maddeden –hatta gayri-maddi hayaletvari bir şeyden bile– üretilebilir ve sayısız şekilde organize edilebilir. Bir aygıtı hesaplama yapan bir makine olarak düşündüğünüzde aygıtın esas yapısının bir önemi yoktur. Nasıl ki geometrik bir kanıt için geometrik şeklin boyutu, rengi ve uzaysal konumundan "soyutlanıyorsanız" aynı şekilde söz konusu aygıtı hesaplamalı bir aygıt olarak düşündüğünüzde, hesaplama makinesinin maddi bileşiminden "soyutlanmış" olursunuz.

6.3 Kısmi Değerlendirme Olarak Soyutlama

Bahsedilen "soyutlama" kavramının üzerinde durmakta fayda var. Lilian'ı Pisagor teoremini kanıtlarken izlediğinizi hayal edin. Lilian bir parça kağıda kırmızı kalemle dik bir üçgen çiziyor. Bu çizimin rengine,

boyutuna ya da uzaysal yönelimine değil, şekline odaklanırsınız. Üçgenin kenarlarındaki dalgalanmalara değil, kenarların kendisine dikkat kesilirsiniz. Böylelikle çizimin rengi, boyutu ve uzaysal yöneliminden "soyutlanırsınız". İşte bu, Locke'un isabetli bir biçimde "kısmi değerlendirme" olarak tanımladığı şeydir. İnsanlar (ve hiç şüphesiz diğer zeki yaratıklar) bu tür bir seçici dikkat yetisine sahiptir. Bir renk kartelasına bakarken kartelanın yalnızca rengine odaklanıp boyutunu veya şeklini göz ardı edebilirsiniz. Örneğin yatak odanızı hangi renge boyamak istediğinize karar vermeye çalışırken yaptığınız şey tam da budur.

Hesaplamalar gerçekleştiren bir aygıtı düşündüğünüzde, siz de aynı soyutlamayı yaparsınız. Bu aygıtı sonlu bir sembol işleyici olarak görür, onun fizik ve kimya yasalarıyla işleyen, metal ve plastikten üretilmiş bir şey olduğunu göz ardı edersiniz. Hesaplamalı ve işlevsel sistemleri "soyut" bir biçimde tanımlamanız, maddi-olmayan soyut *varlıklardan* söz ettiğinizi göstermez. Sadece sistemleri maddi niteliklerine atıfta bulunmadan tanımlamış olursunuz. Benzer şekilde Lilian'ın dik üçgenini bir üçgen olarak tanımladığınızda, üçgenin dalgalı kenarlarından da kırmızılığından da "soyutlanırsınız", ki bunu yapmakla kırmızı dik üçgenin yanında veya ona ilaveten maddi-olmayan bir üçgen daha bulunduğunu söylemiş olmazsınız.

Bu konuyu özellikle vurguluyorum. Çünkü kimi zaman filozoflar öğrencilerde öyle bir izlenim oluştururlar ki, soyutlamanın *soyutlar aleminde* varlık gösteren ve "somut" maddi varlıklardan tümüyle farklı olan gizemli *soyut varlıkları* ifade ettiği sanılır. "Soyutlama" eylemini hesaba katmamak veya göz ardı etmek şeklinde düşünebilirsiniz. Soyut bir tanım, tanımlanan nesnenin bazı niteliklerini dışarıda bırakır: Soyutlama, kısmi bir değerlendirme gerçekleştirmektir. Bu bağlamda, hayali varlıklar alemine başvurmadan "soyutlama" üzerine konuşmayı kabul edebilirsiniz.

6.4 Programlar Olarak Zihinler

Hesaplama makineleri ile zihinleri kabaca aynı şekilde düşündüğümüzü varsayalım. Zihin belirli birtakım işlemleri gerçekleştirme yetisine sahip bir aygıttır. Zihin durumları, en azından ilkesel olarak pek çok

farklı türden maddede (belki de gayri-maddede, şimdilik bu niteliği göz ardı ediyorum) meydana gelebildikleri ölçüde hesaplamalı durumlara benzer. Zihinlerden ve zihinsel işlemlerden söz etmek, onları "gerçekleştiren" şeyden soyutlanmaktır: "Daha üst bir düzey"den konuşmaktır.

Başlangıç aşamasında bu karakterizasyonu işlevselciliğin ruhunu anlatabilmek için yapıyorum. Bizim gibi, zihne sahip olan canlıların "makinelerden başka bir şey olmadığı" düşüncesi canınızı sıkmasın. Hesaplama makinesi analojisinin temel amacı sizin mekanik bir otomat, davranışları tümüyle programlanmış bir makine olduğunuzu telkin etmek değildir. Burada daha ziyade zihinlerin maddi bedenlenmeleriyle girdikleri ilişki ile bilgisayar programlarının üzerinde çalıştıkları aygıtla girdikleri ilişki arasında bir analoji kurmak amaçlanmıştır. Bir program şu ya da bu maddi aygıtta "bedenlenmiş"tir. Ancak aynı program farklı türden bir maddi aygıtta da bir araya getirilebilirdi. Tıpkı bunun gibi, her zihnin bir maddi bedenlenmeye sahip olduğunu ancak zihinlerin de farklı türden maddelerde bedenlenebileceğini düşünebilirsiniz. İnsan söz konusu olduğunda beynimiz, zihinsel yazılımımızın üzerinde çalıştığı donanımı oluşturur. Alfa Centauri gezegeninde yaşayanlar bizimle aynı psikolojiyi, aynı zihinsel *yazılımı* paylaşıp yine de oldukça farklı, hatta belki karbon-temelli-olmayan bir donanıma sahip olabilir.

Bu görüşün doğru olması durumunda, zihinler ve bedenler arasındaki ilişkiye dair gizem ortadan kalkacaktır. Zihinler ne özdeşlik kuramcılarının öne sürdüğü gibi beyinlerle özdeştir ne de bedenlere gizemli bir şekilde bağlanmış ayrı bir gayri-maddi tözdür. Zihin dediğimizde yine maddi sistemlerden, ancak bu defa "donanım"dan soyutlanmış "daha üst bir düzey"de bahsetmiş oluyoruz. Nasıl ki iki sayıyı toplamak bir vakum tüpü veya transistör işlemi değilse aynı şekilde ağrı duymak veya Viyana'yı düşünmek de beyin süreçleri değil, hesaplamalı işleyişten daha fazlasıdır. Beyinler ve beyin süreçleri, belli bir tür hesaplama makinesindeki, hesaplamaları *gerçekleştiren* donanıma ve elektriksel işlemeye benzer. Düşünceler ve hisler tıpkı hesaplamalar gibi *çoklu-gerçekleştirilebilir*dir. Bunlar, potansiyel olarak sonsuz sayıda organizmada veya aygıtta bedenlenme yetisine sahiptir. Zihniniz beyninizde işleyen bir programdır.

6.5 İşlevsel Açıklama

Hesaplama makinesi analojisinin üzerinde bir süre durduğunuzda, zihne dair işlevselci yaklaşımın iki veçhesiyle karşılaşırsınız. Bunlardan biri açıklayıcı, diğeri ise metafizikseldir. Öncelikle işlevsel açıklamayı ele alalım.

Bir bilim insanı olduğunuzu ve bir uzaylının dünyamızı ziyareti sırasında bıraktığı bir hesaplama makinesiyle karşılaştığınızı hayal edin. Aygıtın nasıl programlandığını bilmek isteyebilirsiniz. Bunun için "tersine mühendislik" denilen bir ölçüm yapmanız gerekir. Girdi ve çıktıları gözlemleme, bu girdi ve çıktıları bağlantılandıran hesaplamalı işlemler hakkında hipotezler kurma, bu hipotezleri yeni girdi ve çıktılarla sınama ve uzaylı aygıtının programına dair kavrayışınızı giderek inceltme yoluyla "geriye doğru çalışırsınız". İşlevselcilere göre zihne yönelik bilimsel araştırmalar da benzer bir girişimdir. Psikologlar, zeki insan davranışını kontrol eden mekanizmalarla, bir nevi "kara kutu"larla karşı karşıyadır. Görevleri ise bu mekanizmaların işleyişini kontrol eden programlara dair bir açıklama getirmektir (Şekil 4.1'i hatırlayın).

Bir aygıtın programını kavrama işini aynı cihazın mekanik doğasını kavrama işiyle kıyaslayalım. Uzaylı bir hesaplama makinesi elektrik mühendislerinin epey ilgisini çekecektir. Makinenin parçalarının nasıl birleştirildiğini, makinenin nasıl işlediğini bilmek isteyeceklerdir. Ancak ilgilendikleri kısım cihazın yazılımı değil, fiziksel yapısı olacaktır. Bir hesaplama makinesinin işleyişi hakkında bir programcı ile bir mühendisin yaptığı açıklamalar birbirinden oldukça ayrı açıklama türleridir: Biri "donanım düzeyi"nde bir açıklamayla uğraşırken diğeri daha üst bir düzeyde yani "program düzeyi"nde bir açıklamanın peşindedir. Bu açıklamalar birbirine rakip olarak görülmemelidir. Ortak bir hedefe –belirli bir aygıtın işleyişini tarif etmeye– yönelen bu açıklamalar farklı soyutlama düzeylerinde tanımlanmaktadır.

Aynı şekilde, zeki yaratıkların sinir sistemini inceleyen nörobilimcilerin işleyişe ve davranışa yönelik donanım-düzeyinde açıklamalar sunduklarını düşünebilirsiniz. Bu açıklamalar, psikologlar tarafından getirilen program-düzeyinde açıklamalarla rakip olarak görülmemelidir.

Donanım ve yazılım "düzeyler"ini ayrı ayrı ele almak kolaylık sağlasa da pratikte bilim insanlarının bu düzeyler-arasında iyi bir iletişim

kurmasını beklersiniz. Belirli bir hesaplama makinesinin programını çözmek istiyorsanız, makinenin mekanik organizasyonu hakkında bazı şeyleri bilmeniz işinizi epey kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde, bir aygıtın donanımını anlamaya çalışan bir mühendis aygıtın hangi *görev* için programlandığını kavradığında bundan çok fayda görebilir. Bu senaryoya bir de görevi aygıtın işleyişindeki aksaklıkları gidermek olan üçüncü bir şahsın, bir sorun çözücünün girdiğini varsayalım. Bu sorun çözücü aygıtın hem programından hem de donanımından anlıyor olmalıdır. Bir yazılım böceği de donanımdaki bir bozukluk da hesaplama makinesinin "çökmesine" yol açabilir. (Yazılım hatası için kullanılan böcek ifadesi hesaplama makinelerinin kablolarla ve vakum tüpleriyle bir odayı kapladığı zamanlarda, gerçek böceklerin makineleri çökertmesine atıfla kullanıma girmiştir. Lieutenant Grace Hopper ilk modern zaman dijital bilgisayarı olan ENIAC'ın içinde sıkışıp kalan bir güveyi bulduğunda "böcek" terimi de ortaya çıkmıştır).

Benzer şekilde, psikologlar ve nörobilimcilerin kendi girişimlerini sürdürmeye devam ederken birbirlerinin bakış açılarından faydalanabileceğini düşünebiliriz. Sorun çözücüler ise –doktorlar, klinik psikologlar, psikiyatristler– işleyişteki aksaklıkları psikolojik (yazılım böcekleri) ya da fizyolojik (nöral donanımdaki teknik sorunlar) aksaklıklar olarak teşhis edebilmelidirler.

6.6 İşlevselci Metafizik

Hesaplama makinelerininin işleyişine dair açıklamalarda karşılaştığınız donanım ve yazılım düzeylerine benzer açıklama düzeyleri zihin felsefesi alanındaki işlevselciler tarafından da kullanılır. Bunu daha önce *tanımlama* bağlamında açıklamıştım: Karmaşık bir sistem çeşitli soyutlama düzeylerinde tanımlanabilir. Ancak birçok kimse işlevselciliğin *metafizik* ya da *ontolojik* düzeylerde de geçerli olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre zihinden ve zihnin işleyişinden bahsetmek, esasında tümüyle maddi olan bir sistemi üst-düzey, daha "soyut" bir bağlamda ele almak değildir. Aksine, üst-düzey zihinsel terimlerin tanımladığı özellikler, evrenin maddi bileşimiyle ilgilenen bilim insanlarının ortaya koyduğu alt-düzey terimlerin tanımladığı özelliklerden *ayrı*dır. Zihinsel durumlar ve özellikler, maddi durumlar ve özellikler tarafından gerçek-

leştirilseler de kendilerini gerçekleştiren maddi durumlar ve özelliklerle özdeş değildirler. Örneğin işlevselcilere göre ağrı sinir sisteminde *gerçekleştirilmekte*dir. Ancak ağrı çekme özelliği maddi bir özellik değildir.

Peki neden *olmasın*?

Şimdi derin bir nefes alın ve hesaplama makinesi analojisini yeniden düşünün. Belirli bir hesaplamalı işlem farklı türden maddi aygıtlar tarafından gerçekleştirebilir: Söz konusu aygıtlar Babbage'ın Analitik Motoru ya da bir oda dolusu kablo ve vakum tüpü olabilir, silikonlardan ve transistörlerden yapılmış da olabilir, suyla-dolu tüpler ve kapakçıklardan oluşan hidrolik bir aygıt da. Beyinler ve aslında biyolojik sistemlerin pek çoğu görünüşe göre hesaplama kabiliyetine sahiptir; eğer gayri-maddi ruhlar mevcutsa, bunların dahi hesaplama işlemlerini gerçekleştirebileceğini düşünmek için yeterli nedenler vardır. Belirli bir hesaplamayı yapabilen aygıt türlerinin sonu yoktur. O halde bu argümana göre, bir hesaplamayı gerçekleştirmek bir tür maddi süreç değildir.

Erken dönemde geliştirilen bir hesaplama makinesinin belirli bir hesaplamalı işlem yaptığını düşünün: Örneğin 7 artı 5 eşittir 12. Bu işlem bir yığın kablo ve vakum tübünde gerçekleşen bir elektriksel süreçten meydana gelir. Ancak 7 ve 5'in toplamının 12 olması, bir vakum-tüpü-ve-kablo-süreci değildir. Eğer öyle olsaydı (bir çerçeveye takılı çubuklara geçirilmiş boncuklardan oluşan) bir abaküste ya da toplama yapmayı öğrenen altı yaşındaki bir çocuğun beyninde bu işlem gerçekleşemezdi. Ne abaküslerde ne de beyinlerde kablolar ya da vakum tüpleri bulunur.

Buradan hareketle işlevciler, zihin durumları için de aynı şeyin geçerli olduğunu savunur. Ağrıyı ele alalım. Ağrı çekmenizinden yüksek ihtimalle *C*-lifleriniz sorumluysa da –ağrı *C*-liflerinizde *gerçekleştirilir*– özdeşlik kuramcılarının iddia ettiği gibi ağrı çekiyor olmak *C*-liflerinin ateşlemesinden ibaret değildir. Öyle olsaydı, *C*-lifleri bulunmayan canlılar ağrı duymazlardı. Ancak çok farklı biyolojik yapılara sahip yaratıkların, *C*-liflerini bulundurmayanlar da dahil olmak üzere (hatta eğer mevcutlarsa gayri-maddi ruhların da) ağrı çekebileceğini biliyoruz.

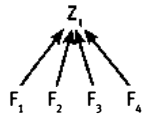
Zihinsel özelliklerin (hatta bu açıdan hesaplamalı özelliklerin) maddi özellikler olmadığını iddia ederken işlevselciler, zihinsel özelliklerin

gayri-maddi özellikler veya *gayri*-maddi tözlerin özellikleri olduğunu iddia etmez. Kurgular bir tarafa, zihinsel bir özelliğe sahip olmak (ya da bir hesaplama gerçekleştirmek) maddi bir "temel" gerektiriyor olabilir: Zihinsel (ya da hesaplamalı) özelliği gerçekleştirecek o ya da bu maddi özelliğe sahip olmak gerekebilir. İşlevselcilerin vurguladığı nokta, ağrı çekmek veya 7 ile 5'i toplamak gibi üst-düzey özelliklerin, kendilerini gerçekleştiren şeylerle özdeşleştirilemeyeceği yahut onlara "indirgenemeyeceği"dir.

Şekil 6.1'de çoklu-gerçekleştirilebilir bir özelliğin şematik temsili gösterilmiştir. Z_1 ağrı çekmek gibi zihinsel bir özellik ve F_1, F_2, F_3, F_4 de Z_1'in fiziksel gerçekleştiricileri olsun. (İşlevselcilere göre zihinsel bir özelliğin gerçekleştiricilerinin listesi "ucu açık" olsa da örneği basitleştirmek adına şimdilik dört gerçekleştirici varmış gibi davranacağım). Z_1 kendisini gerçekleştiren niteliklerden ayrı ancak yine de onlara bağlı "üst-düzey" bir özelliktir. Burada bahsedilen gerçekleştirme kavramını daha detaylı açıklamalıyım. Ama öncelikle işlevselciliğe dair yapılan bu kabataslak girizgahın altının doldurulması gerekiyor.

6.7 İşlevselcilik ve Maddecilik

Daha önce de söylediğim gibi işlevselcilik maddeciliğin, yani her nesnenin, durumun veya sürecin maddi olduğunu iddia eden yaklaşımın *ruh*uyla bağdaşır. İşlevselciliğin ontolojisine dair söylenenlerin ışığında, işlevselcilerin, maddeci zihin kavrayışlarının doğasında bulunan ve kendilerinin aşırı bulduğu *indirgeyici* tutuma karşı neden direnç geliştirdiklerini anlayabiliriz. Hesaplama makinesi analojisini yeniden düşünelim. Biraz önce değinildiği gibi, hesaplamalı bir işlem çoklu şekillerde gerçekleştirilebilir: Maddi bir sistemde bulunan belirli türden bir işlemenin verili bir hesaplamalı işlemi *gerçekleştirmesi*, hesaplamalı işleme ile bu tür maddi işlemelerin *özdeşleştirilebileceği* anlamına gelmez. Örneğin Babbage'ın Analitik Motor'unda 7 artı 5 işleminin bir dizi pirinç dişlinin sıralanmasıyla gerçekleştirildiğini varsayalım. Toplama işleminin pirinç dişli dizilerinin sıralanmasından ibaret olduğunu düşünmek büyük bir hatadır. Vereceğiniz bahşişi hesaplamak için kullandığınız iPhone hesaplayıcısı da aynı hesaplamayı gerçekleştirir ancak iPhone'da tek bir dişli dahi yoktur.



Şekil 6.1

İşlevselcilere göre, bu örneklerde (1) hesaplama ve (2) hesaplamanın gerçekleştiği ya da bedenlendiği süreçler birbirinden ayrı tutulmalıdır. Onlara göre, 5. Bölüm'de anlatılan özdeşlik kuramının yanılgısı bunları birlikte düşünmektir. İşlevselciler bu şekilde düşünmenin sistemlerin "üst-düzey" özellikleri ile bu özelliklerin gerçekleştiricisi olan "alt-düzey" özellikleri birbirine karıştırmak olduğunu savunur. Hem iPhone'unuzdaki hesaplayıcının hem de Babbage'ın Analitik Motoru'nun bazı durum değişikliklerinden geçerek belirli hesaplamaları yaptığı doğrudur. Ancak diyelim ki sol elinizi belirli bir şekilde hareket ettirerek sola dönüş sinyali verdiniz. Bu durumda sola dönüş sinyali vermenin bir tür kol hareketi *olduğu* sonucuna ulaşmazdınız. (Kolunuzu o şekilde hareket ettirmeden de aynı sinyali verebileceğinizi düşünün.) Tıpkı bunun gibi belirli bir hesaplamayı gerçekleştirmek, silikonların bir tür durum değişiminden ya da dişlilerin bir tür dairesel hareketinden ibaret değildir.

Bu konular hem titizlik gerektirmekte hem de giderek karmaşıklaşmakta. İşlevselci yaklaşımı değerlendirebilmek için metafiziksel alana dair çok daha net bir bakış açısına sahip olmanız gerekir. Zamanı geldiğinde bu meselelere tekrar döneceğim. Şimdilik buraya kadar dile getirdiğim şekliyle işlevselciliğin, gayri-maddi nesne, özellik veya olayların var olmadığı, hatta gayri-maddi nesne, özellik ve olayların bir nedenden ötürü imkansız olduğu koşullarda doğru olabileceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla işlevselciliği benimsemek, maddecilikten tümüyle vazgeçmek demek değildir.

6.8 İşlevsel Özellikler

İşlevselcilik, felsefedeki birçok "cilik" gibi, münferit ve teksesli bir görüş değildir. İşlevselciler ortak bazı içgörüler ve kanaatlerle yola çıksalar da, çıkış noktalarından farklı yollara savrulurlar. Daha önce

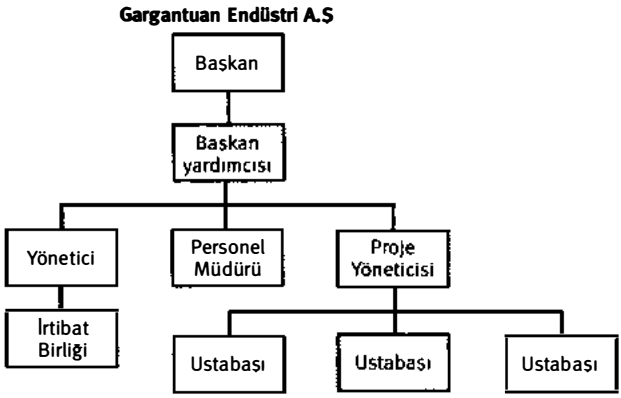
hesaplama makinelerine duyulan ilginin artmasının işlevselciliği canlandırdığını söylemiştim. Programların ve hesaplamaların, bunları gerçekleştirdiği söylenen donanımdan ayrı tutulması gerektiği, şüphe götürmez bir gerçek gibi görünüyor. İşlevselciler zihin kavramını incelerken de benzer ayrımın takip edilebileceğini düşünür. Zihinler karmaşık donanım yığınlarında –insan söz konusu olduğunda insan beyninde– programlar yürüten aygıtlar olarak düşünülebilir. Nasıl ki hesaplamalı görevler hesaplama makinesinin donanımındaki süreçler tarafından gerçekleştirilmesine rağmen bu süreçlere indirgenemez veya onlarla özdeşleştirilemezse, zihin durumları da beyin durumları tarafından gerçekleştirilmesine rağmen bu durumlara indirgenemez veya onlarla özdeşleştirilemez.

Bilgisayar analojisi daha geniş kapsamlı bir fikrin küçük bir örneğidir. Wayne diye birini düşünün. Wayne boyu 182 santimetre olan ve Gargantuan Endüstri A.Ş.'de başkan yardımcılığı yapan bir adam. Görünüşe göre Wayne birçok özelliğe sahip: insan olma özelliği, erkek olma özelliği, 182 santimetre uzunluğunda olma özelliği ve başkan yardımcısı olma özelliği.

Şimdi son sıradakine, başkan yardımcısı olma özelliğine biraz daha yakından bakalım. Başkan yardımcısı olması Wayne'in belirli bir *iş tanımını* sağladığı anlamına gelir. Wayne Gargantuan Endüstri A.Ş.'nin işleyişindeki rolü gereği, başkan yardımcısıdır. Cinsiyetinden, boyunun uzunluğundan, biyolojik yapısından bağımsız olarak (Wayne'in yerini akıllı bir şempanzenin veya ucuzundan bir robotun aldığını düşünebilirdik) aynı rolleri yerine getiren herhangi biri başkan yardımcısı olma özelliğine sahip olabilir ve dolayısıyla başkan yardımcısı *olabilir*di.

Başkan yardımcısı olma özelliğini bir organizasyon şeması üzerinden resmedebilirsiniz. Şemada da açıkça görüldüğü gibi başkan yardımcısı olmak herhangi bir maddi yapıya sahip olmayı gerektirmez. Başkan yardımcısı olmak için organizasyonel yapıda uygun konumda durmak yeterlidir. Wayne başkan yardımcısı, çünkü başkan yardımcısı konumunda duruyor (Şekil 6.2).

Başkan yardımcısı olma özelliği, bir tür işlevsel özelliktir. Bir sistemin işlevsel bir özelliğe sahip olması ise o sistemin bileşenlerinin belirli bir iş tanımını karşılamasından ibarettir. Bu noktayı daha açık hale



Şekil 6.2

getirmek için başka bir işlevsel özelliği, saat olma özelliğini düşünelim. Bir nesnenin bu özelliğe sahip olması (daha basit bir ifadeyle bir nesnenin saat *olma*sı), bu nesnenin belirli türden bir bileşime veya içsel organizasyona sahip olmasından değil, yaptığı şeyden yani iş tanımından kaynaklanır. Bir saatin pek tabii ki mumlardan; dişliler, yaylar ve sarkaçlardan; titreşen kristallerden; su dolu tüplerden ve kapakçıklardan meydana gelen bir yapısı olabilir ve olmuştur da. Bir nesne belirli bir şekilde kurulduğu ya da belirli türde bir maddeden üretildiği için değil, *yaptığı* şeyden dolayı, zamanın kaydını tuttuğu için bir saat olur. Dolayısıyla saat olma özelliği, eğer gerçekten bir özellikse, işlevsel bir özelliktir. (Bazılarına göre saat insan yapımı bir üründür: Zamanın kaydını tutan doğal bir nesne saat sayılmaz. Şu an tartıştığımız konu açısından fark yaratmadığından bu düşünceyi göz ardı ediyorum. Şimdilik saat olmak veya başkan yardımcısı olmak birer özellik midir sorusunu da bir kenara bırakıyorum; bkz. 12. Bölüm).

Saat olma özelliği örneğini vermem ya da işlevsel özellikleri varlıkların iş tanımları üzerinden sahip oldukları şeyler şeklinde tanımlamam, işlevsel özelliklerin itibari veya "uydurma" olduğu izlenimini doğurabilir. O halde, göz olma biyolojik özelliğini ele alalım. İlk bakışta göz, çevredeki nesneler tarafından biçimlendirilen ışın yayılımı sayesinde

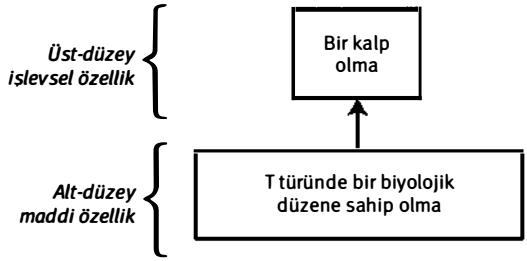
o nesnelere dair bilgiyi özütleyen bir organ olarak tanımlanabilir. Bir göz birçok farklı tür maddeden üretilebilir ve çok farklı biçimler alabilir ki gerçekte de böyledir. Bir balarısının gözünün bileşimi atınkinden farklıdır, bir atın gözü de insanın foveal gözüne benzemez. Sualtı yaratıklarının, robotların, hatta evrendeki diğer pek çok yaratığın farklı gözleri olabileceğini hayal edebilirsiniz. Bir şey, göz olma özelliğine sahip olduğu, bulunduğu sistemdeki belirli bir rolü –ışın yayılımından bilgi özütleme ve bu bilgiyi ait olduğu sistemin erişimine açık bir hale getirme rolünü– yerine getirdiği takdirde gözdür.

Bir nesne, belirli bir rolü yerine getiren bir bileşeni, durumu ya da süreci barındırdığı takdirde işlevsel bir özelliğe sahip olur. Peki bir "rolü yerine getirmek" ne demektir? İşlevselciler bu rolleri nedensel olarak düşünmeyi tercih eder. Nedensel girdilere belirli türden çıktılar üzerinden karşılık veren herhangi bir şey belirli bir rolü yerine getirir. Kalp, kan dolaşımını sağlayan bir organdır. (Kanın da işlevsel bir tür olduğuna dikkat edin. Bir maddeye maddi yapısından dolayı değil, karmaşık bir sistemdeki işlevsel rolünden dolayı kan denilir.) Bir nesne nedensel-yatkınlıksal rolünü yerine getirdiği müddetçe kalp olma özelliğine sahiptir. Kalpler de gözler gibi türler arasında dramatik farklılıklar gösterebilir. Üstelik yapay kalplerin geliştirilmesiyle görüldüğü gibi kalp doğal olarak meydana gelmiş biyolojik bir varlık olmak zorunda da değildir.

İşlevselci çerçeveye göre kalbiniz maddi bir nesne olmasına rağmen, kalp olma özelliği maddi bir özellik *değil*dir. Bu niteliği kalbiniz, sahip olduğu belirli bir maddi yapı sayesinde gerçekleştirir ve bu yapı dolaşım sisteminizin işleyişinde belirli bir rol için uygundur. Kalbinizin –karmaşık bir maddi özelliğin örneği olan– maddi yapısı, kalp olma işlevsel özelliğini *gerçekleştirir*. Bu işlevsel özelliği gerçekleştirir, çünkü ait olduğu nesnenin doğru türden nedensel rolü oynamasını mümkün kılar.

Şekil 6.3 bir kalp olma üst-düzey özelliği ile belirli türde bir biyolojik düzene sahip olma alt-düzey özelliğinin ilişkisini temsil etmektedir. İkinci özellik birincisini gerçekleştirir. Özellikler özdeş değildir; bir kalp olma özelliği, belirli türde bir biyolojik düzene sahip olma özelliğine "indirgenemez". Bir nesne *T* türünde bir biyolojik düzen özelliğine sahip olması sayesinde bir kalp olma özelliğini taşıyorsa, bu nesne her iki özelliğe de sahiptir. (Bu teknik detayın aslında işlevselciliğin önemli

sonuçlarından biri olduğunu ilerleyen bölümlerde göreceksiniz.) (bkz. Şekil 6.3.)



Şekil 6.3

Hesaplama makinelerine yeniden dönersek, hesaplamalı işlemlerinin akış şemalarındaki kutucuklar veya düğümler aracılığıyla temsil edilebilir olduğunu görürsünüz. Her bir kutucuk ya da düğüm belirli türden girdiyi alan ve belirli türden çıktıyı üreten bir işlevi temsil eder. Bu işlevleri gerçekleştiren bir aygıtın bunları yapabilmesini sağlayan şey doğru türde nedensel-yatkınlıksal yapıya sahip olmasıdır. Böyle bir yapıya sahip olması ise ancak kendisini oluşturan maddi parçaların kurulumu ve düzenlenmesiyle mümkündür.

6.9 İşlevsel Özellikler Olarak Zihinsel Özellikler

İşlevselciler zihin durumlarını ve zihinsel özellikleri işlevsel durumlar ve özellikler olarak tanımlar. Bir sistem belirli bir iş tanımına uygun olarak sistem içerisinde belirli türden bir nedensel rol oynuyorsa, işlevsel bir *durumda* olduğu söylenebilir. Bir *özellik* ise bir nesne tarafından sahip olunduğunda, o nesnenin belirli türden bir nedensel rol oynayan bir bileşenini harekete geçiriyorsa işlevsel bir özelliktir.

İşlevselciliği tanıtırken hem özelliklerden hem de durumlardan söz etmiştim. Özelliklere dair daha detaylı bir tartışmayı 12. Bölüm'e sakladım. Şimdilik daha önce de başvurduğum sezgisel bir karakterizasyonda bulunacağım: Özellikler nesnelerin var olma biçimleridir. Pancar

kırmızı ve yuvarlaktır. Pancarın kırmızılığı ve yuvarlaklığı, pancarın özellikleri veya var olma biçimleridir. Durumları ise, nesnelerin belirli bir anda sahip olduğu bir özellik şeklinde düşünebilirsiniz. An itibariyle pancarın kırmızı olması ile yuvarlak olması pancarın birbirinden farklı *durumlar*ıdır. Olaylar ve süreçler durum değişimlerini içerir. Bir nesne belirli bir duruma girdiğinde, belirli bir özelliğe sahip olmaya başlar. Bir nesne durum değiştirdiğinde, belirli bir özelliğe sahip olmaktan çıkar ve farklı bir özelliğe sahip olmaya başlar. Pancarın kırmızılaşması bir olaydır. Süreçleri de olaylar dizisi olarak düşünebilirsiniz.

Bütün bunları neden anlatıyorum? Çünkü dönüşümlü olarak kah özelliklerden kah durumlardan (ya da süreçlerden ve olaylardan) bahsediyor olmamdan kaynaklanabilecek endişeleri dindirmek istiyorum. Ne durum bir özelliktir ne de özellik bir durum. Ancak buna rağmen işlevselcilik söz konusu olduğunda kimi zaman özelliklerden kimi zamansa durumlardan bahsetmek elverişli bir tartışma zemini sağlar. (Daha geniş bir tartışma için bkz. Bölüm 5.5.)

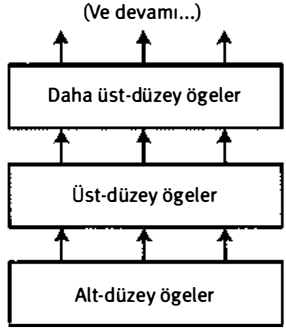
Elimizdeki işlevselcilik tablosu çoklu-gerçekleştirilebilirlik yaklaşımının temel düşüncesini de içerir (Şekil 6.1). Zihinsel özellikler çeşitli maddi özellikler tarafından gerçekleştirilebilir, ancak onlarla özdeş değildir. Aynı zihinsel özellik, örneğin ağrı çekme özelliği, hem belirli bir şekilde bir insan tarafından hem de oldukça farklı bir şekilde bir omurgasız hayvan tarafından gerçekleştirilebilir. Şu anda belirli bir ağrı çektiğinizi –örneğin başınızın ağrıdığını– ve bu ağrıyı belirli bir nörolojik durumun gerçekleştirdiğini varsayalım. Bu nörolojik durumun tanımlanabilir maddi bir kurulumu vardır ve bu kurulum belki alt-düzey "donanım" bilimlerinde, nöral anatomide çalışılabilir. Ancak bu durumun, bir ağrının gerçeklenişi haline gelmesini sağlayan şey, onun maddi yapısı değil, sinir sisteminizde belirli bir tür nedensel rolü oynamasıdır. Ned Block'un deyişiyle, bir ağrıyı *ağrı* yapan, onun belirli bir maddi kuruluma sahip bir şey tarafından gerçekleştirilmesi değil, doğru türde nedensel rolü oynayan yahut oynayabilecek bir şey tarafından gerçekleştirilmesidir.

Bir ikazda bulunayım. İşlevselciliği bu şekilde karakterize etmekle, D.M. Armstrong ve David Lewis'in geliştirdiği türden bir işlevselciliği dışarıda tutmuş oldum. Armstrong ve Lewis'e göre zihinsel özellikler, işlevsel özelliklerdir. Kendilerine işlevselci diyen pek çok filozof tara-

fından bu özellikler, özelliklerin *gerçekleştiricileri* olarak tanımlanacak şeylerle *özdeş*tir. Armstrong-Lewis görüşü uyarınca bir zihinsel durum belirli bir nedensel rolün *üstlenicisi*dir. Bu bölümde tartıştığımız işlevselcilik –anaakım işlevselcilik– zihinsel durumları üstlenicileriyle değil, *rolleriyle* özdeşleştirir. (Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Bölüm 13.4.)

6.10 İşlevselciiik ve Davranışçılık

Zihinsel özelliklerin çoklu-gerçekleştirilebilirliğini benimseyen işlevselciler özdeşlik kuramını reddetmektedir. İşlevselcilere göre özdeşlik kuramcıları dar anlamda birer *indirgemecidir*, zihinsel olanı (ve diğer her şeyi) maddi olana *indirgemeye* çalışan filozoflardır. Sadık bir indirgemecilik-karşıtlığı olan işlevselcilik, birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemez düzeylerdeki şeyleri ve özellikleri içeren evren kavrayışına sıkıca bağlıdır. "Düzeyler" hakkındaki bu tezin iki temel bileşeni vardır. Birincisi, üst-düzey ögeler alt düzeylere kıyasla "otonom" kabul edilir: Üst-düzey ögeler alt düzeylere indirgenemez ya da gizlenemez veya alt düzeylerle özdeşleştirilemez. İkincisi, üst düzeyler genellikle alt düzeylere "üst-bağlanır" [*supervene*] (veya alt düzeylere "bağlıdır" ve/ya alt düzeyler "tarafından belirlenir") (Şekil 6.4). (12. Bölüm'de üst-bağlılık [*supervenience*], düzeyler-arası belirlenim ve bağlılık hakkında daha ayrıntılı bilgi vereceğim.)



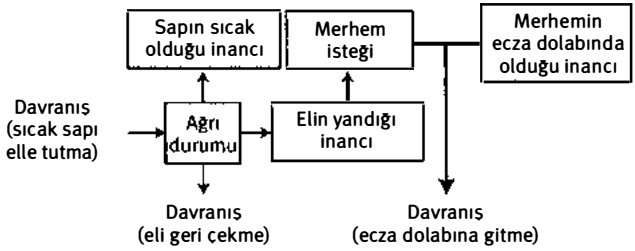
Şekil 6.4

İşlevselcilerin davranışçılığı reddi de bir o kadar serttir. Davranışçılara göre belirli bir zihin durumunda olmak, uyaranlara belirli bir şekilde tepki vermek veya tepki vermeye yatkın olmaktır. Ağrı çekmek belirli türden uyaranlara bilindik şekillerde tepki vermek ya da en azından o şekilde tepki vermeye yatkın olmaktır. Davranışçıların başvurduğu bu yatkınlık kavramının ne kadar zayıf bir kavram olduğu aşikardır. Bazı davranışçılar yatkınlıkları nesnelerin gerçek durumları olarak görmez. Bir vazo belirli bir durumda olduğundan dolayı kırılgan değildir. Aksine bir vazonun kırılgan olması, diğer her şeyin eşitlendiği durumda, duvara çarparsa parçalanacak olmasından *ibarettir*. Vazonun bu yatkınlığa sahip olması bu (sınırlı) koşula muhattap kalmasıyla ilgilidir. "Diğer her şeyin eşitlendiği durumda" tabiriyle ortaya konulan bu sınırlılık "istisnaları" barındırır. Eğer vazo baloncuklu naylona sarıldıysa, strafor bir köpüğe çarparsa ya da kırılganlığını kaybedip yumuşayana kadar hızla ısıtıldıysa paramparça olmayacaktır.

Nasıl olur da bir nesnenin belirli bir yatkınlığa sahip olması, o nesnenin belirli bir durumda olmasıyla ilişkilendirilmez sorusunu soruyorsanız, yalnız değilsiniz. Bu kısım bir yana, zihin durumlarına ilişkin davranışçı yaklaşımlar iç tutarlılıktan da yoksundur. Belirli bir zihin durumuna sahip bir failin bir şeye yatkın olduğunu söylemeye çalıştığınız an *diğer* zihin durumlarından da söz etmeniz gerekir. Örneğin eğer açsanız önünüzdeki hamburgeri yemeye yatkın olursunuz, ancak bunun için o şeyi bir yiyecek olarak *tanımanız*, onun yenilebildiğine *inanmanız* ve vejetaryenlik ilkelerini *kabul etmemeniz* gerekir. (İtalik sözcükler zihin durumlarını ifade eder). Buradan genel geçer bir ders çıkarabiliriz. Belirli bir zihin durumuna sahip olmanız, sizde belirli bir şekilde davranma yatkınlığı oluşturur ancak bunun için diğer zihin durumlarının da sağlanması gerekir. Davranışçıların zihinsel olanı "analiz ederek ortadan kaldırma" rüyası umut vadetmez.

İşlevselciler, zihin durumlarını işlevsel durumlar olarak yani yapılandırılmış bir nedensel şebekedeki konumları üzerinden karakterize edilebilen durumlar olarak ele alma yaklaşımını benimser. Buna göre örneğin ağrılar tipik nedenlere atıfla (doku hasarı, basınç, aşırı sıcaklık gibi), diğer zihin durumlarıyla ilişkilerine göre (ağrı çektiğinize dair inancınız, kendinizi ağrının kaynağından kurtarma arzunuz gibi) ve davranışsal çıktılar üzerinden (bedeninizi belirli şekillerde hareket et-

tirmeniz, inlemeniz, ter dökmeniz gibi) karakterize edilebilir. Diyelim ki ocağın üzerinde unuttuğunuz çelik tencerenin sapını tuttuğunuz için ağrı duydunuz (Şekil 6.5; Şekil 6.2 ile karşılaştırın). Burada ağrı çekmeniz, belirli bir durumda olmanızdan ibarettir ki bu durum duyusal girdiler, davranışsal çıktılar ve en önemlisi diğer zihin durumlarıyla uygun bir nedensel ilişki içerisindedir. Diğer zihin durumları da kendi nedensel rolleri üzerinden karakterize edilebilir. Şekil 6.5 bu ilişkilere dair oldukça basit bir ipucu sunar.



Şekil 6.5

6.11 İşlevsel Durumları Karakterize Etmek

Bu örnek, zihin durumlarına dair işlevsel karakterizasyonların birbirleriyle *karşılıklı-bağlılık* ilişkisi içerisinde olduklarını gösterir. Belirli bir işlevsel durumda olmak, *diğer* durumlarla uygun ilişkilere sahip bir durumda olmaktır. Dolayısıyla bir durumun belirli bir zihinsel özelliği gerçekleştirmesini sağlayan şey onun içsel yapısı değil; diğer durumlarla, algısal girdilerle ve davranışsal çıktılarla olan ilişkisidir. Başkan yardımcısı Wayne örneğini hatırlayın (Bölüm 6.8). Wayne'in başkan yardımcısı olmasını sağlayan şey fiziksel karakteristikleri, onun boyu, kilosu ya da saç rengi değil; her biri belirli kurumsal rollere sahip diğer çalışanların ilişkileri üzerinden kendisine tanımlanan roldür.

Buradan hareketle zihin durumlarına ilişkin işlevsel karakterizasyonun *döngüselliğe* direnememe tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu

düşünebilirsiniz. Davranışçılık diğer zihin durumlarına başvurmayı gerektirmeyen ve döngüsel-olmayan indirgemeci bir zihin durumu açıklaması sunmayı başaramadıysa, işlevselcilik aynı zorluktan muaf olabilir mi? İşlevselcilere göre ağrı çekmeniz, psikolojik ekonominiz için "uygun" nedensel rolü üstlenen bir durumda olduğunuz anlamına gelir. Peki bu nedensel rol aydınlatıcı bir biçimde karakterize edilebilir mi? Bu görevi, karakterizasyonları için başka zihin durumlarına başvurulması gereken başka zihin durumlarına başvurmaksızın, yani sonunda yola çıktığınız asıl durumlara geri dönmeksizin tayin etmek mümkün müdür?

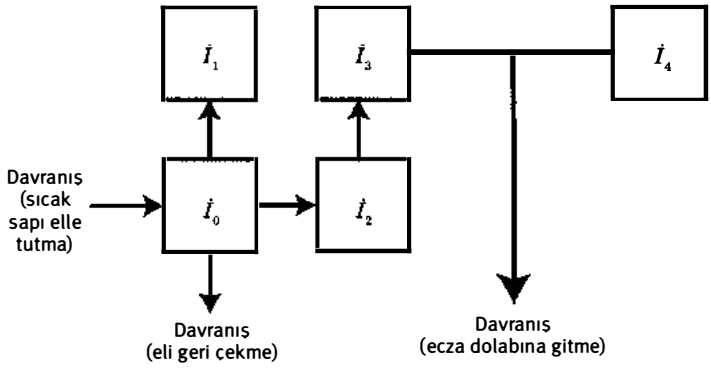
Bu bariz zorluğa verilebilecek ilk yanıt, işlevselciliğin zihin durumlarını "analiz ederek ortadan kaldırma"yı amaçlamadığıdır. Şekil 6.5'in gösterdiği gibi, işlevselcilere göre zihin durumları son derece gerçek ve indirgenemezdir. Hatta zihin durumları, nedensel bir şebekedeki düğüm noktalarının üstlenicileri tarafından gerçekleştirilen rollerle özdeşleştirilir. Ne ağrı ne de başka bir zihin durumu kendi başına var olabilir ya da böyle bir nedensel şebekeden bağımsız varlık gösterebilir. Taş duvarlardan farklı olarak zihin, kendine-yeten bileşenlerin bir araya getirilmesiyle inşa edilmez, daha ziyade doğru türden birleştirici bir nedensel yapı sergileyen bileşenlerin belirli bir şekilde düzenlenmesinden ibarettir. Bu yapıları –zihin durumlarını– oluşturan bileşenler özdeşliklerini, kendi gerçekleştiricileri ile başka zihinsel bileşenlerin gerçekleştiricilerinin arasındaki ilişkilere borçludur. Yani bir zihin durumunun varlığı, birçok zihin durumunun varlığını gerektirir.

Ancak zihinsel olanın işte tam da bu özelliği döngüselliğe dair birtakım endişeler doğurur. Bir zihin durumu diğer durumlarla olan ilişkisi üzerinden karakterini ediniyorsa, herhangi bir durum herhangi bir karaktere sahip olabilir mi? Herkes bir başkasını yıkama görevini üstlenirse, bir şeyin yıkanması nasıl mümkün olabilir?

David Lewis, Frank Ramsey'in (1929) çalışmalarından hareketle bu endişeye oldukça etkili bir yanıt vermiştir. İşlevselcilere göre zihin durumları, bir durumlar şebekesi içerisindeki konumları üzerinden karakterize edilebilir. Hal böyle iken bu şebekeyi, belirli bir bileşenine atıfta bulunmadan, *bir yapı olarak* karakterize etmek mümkündür. Zihinlerin –Şekil 6.5'teki gibi– o türden akış şemaları üzerinden temsil edebilebilir olduğunu düşünün. Böylesi bir akış şeması elbette karma-

şık olacaktır. Söz konusu şemada sonsuz sayıda kutucuk ve bu kutucuklardan başka kutucuklara doğru filizlenen sonsuz sayıda bağlantı bulunabilir.

Diyelim ki bütün bir zihinsel şebekeyi tanımladınız ve Şekil 6.5'tekine benzeyen yoğun bir akış şeması oluşturdunuz. Şimdi her bir kutucuktaki ifadeleri silin ve yerlerine tarafsız ifadeler yazın. Örneğin "ağrı durumu"nu "$\dot{I}_0$", "sapın sıcak olduğu inancı"nı "$\dot{I}_1$", "merhem isteği"ni "$\dot{I}_2$", "merhemin ecza dolabında olduğu inancı"nı "$\dot{I}_3$" ile değiştirin (Şekil 6.6). Zihinsel kavramlar içermediklerinden, duyusal girdi ve davranışsal çıktıları olduğu gibi bırakabilirsiniz. (Bölüm 4.14'te davranışçılığı ele alırken gördüğümüz gibi, girdilerin ve çıktıların burada düşünülen türden tarafsız tanımlamalar üzerinden belirlen*ebilmesi* dahi şüphelidir. Ancak işleri karıştırmamak adına, bu zorluğu şimdilik bir kenara bırakıyorum.) Nihai akış şeması, *toplam işlevsel tanım* şeklinde adlandırılabilir. Dolayısıyla bir ağrı durumu, toplam işlevsel sistem tarafından ortaya konulan nedensel mimariye sahip herhangi bir sistemde, $\dot{I}_0$'ın yerini üstlenen bir durum olacaktır.



Şekil 6.6

Her zihinsel durumun "ne"liği, o durumun diğer durumlarla ilişkisine bağlı olduğundan, bu durumları parçalar halinde değil ancak ve ancak "bütüncül" şekilde karakterize edebilirsiniz. Satrançtaki taşları

düşünün. Her bir taşın içsel bir yapısı olsa da (ve belirli taşlar için genellikle benzer tasarımlar kullanılsa da) bir taş sahip olduğu içsel yapı, belirli şekil ya da kütle veyahut üretildiği madde nedeniyle değil, oyunda oynadığı role göre at, fil, veya kral olabilir. Söz konusu rolleri diğer taşların rollerine atıfta bulunmadan tanımlamak mümkün değildir. Bu durumda, fillerden veya piyonlardan bahsetmekle nahoş bir döngüselliğe düşülmez. Aksine burada söylenilmek istenen şey, satrançtaki her bir taşın *ne olduğunu,* diğer parçalarla kurduğu ilişkiye borçlu olduğudur.

Zihin durumları için de aynı şey geçerli olduğunu varsayalım. Burada zihin durumlarından söz etmeyi öğrenmeniz, aslında bir durumlar *sistemini* tümüyle öğrenmeniz demektir. Bunu yapabildiğinizde sistemin tek tek bileşenlerini ayırt edebilecek bir konum elde edersiniz: tek tek ağrılar, istekler ve inançlar. Peki böyle bir sisteme nasıl ulaşabilirsiniz? (Satranç veya üç taş oynamayı nasıl öğrenirsiniz?) Belki ağrılardan, isteklerden ve düşüncelerden söz etmeyi çocukken öğrenmişsinizdir. Zaman içerisinde kazanmanıza rağmen bu yetileri parça parça edindiğiniz söylenemez. Aksine, "*güneş bir bütünün üzerinde kademeli olarak doğar*" (Wittgenstein 1969, 141. değini).

Bu size gizemli geldiyse, bir çocuğun bisiklet sürmek gibi karmaşık bir beceriyi kazanmasını düşünün. Bisiklet sürmek bir yığın mikro-beceri bileşeninin eşgüdümünü gerektirir. Ancak çocuk bunların her birini tek tek yalıtık şekilde öğrenmez. Bu becerilerin hepsi bir arada kazanılır; her birinin ustalığına erişmek, diğerlerinde de kısmi bir ustalık gerektirir. Yeterli alıştırmanın sonunda çocuk bu becerilerin tamamına bir bütün halinde sahip olur. Bir kere kazanıldıktan sonra bu beceriler, inceltilebilir ve sonsuz şekilde geliştirilebilir.

Dolayıyla görünüşe göre işlevselciler, davranışçıların aksine, zihin durumlarını döngüselliğe düşmeden karakterize edecek kaynaklara sahiptir. Elbette davranışçılar da aynı taktiği kullanabilir. Nihayetinde işlevsel sistemimiz tümüyle davranışsal girdi ve çıktılara bağlıdır. Peki bu durumda işlevselcilik aslında en temelde, davranışçılığın süslenip püslenmiş bir biçimi midir?

Katiyen. Bir davranışçı ağrı çekiyor olmanızı, belirli türden bir girdiye belirli türden bir davranışla yanıt vermeniz şeklinde karakterize

edebilir ve bütün bir işlevsel sistem tanımlamasını da o alışıldık "diğer şeyler eşit tutulduğunda" ifadesinin altını doldurmak için kullanabilir. Bu yolu takip ederek, bir davranışçı, işlevsel bir tanımlama olan düğümleri, tanımlamanın uygulandığı faillerin içsel durumlarını tayin etmek için değil, davranışsal yanıtlar ile dışsal uyaranların uygun şekilde eşleştirilmesini sağlayan saf simgesel aygıtlar olarak kullanır. Böyle yorumlandığında işlevsel bir tanımlama, girdi betimlemelerini temel alan davranışsal çıktıları öngörmek için kullanılan bir aygıttan, karmaşık bir algoritmadan ibaret olacaktır. Esasında bu algoritma, uyaranlar (duyusal girdiler) ile çıktılara (davranışsal yanıtlar) aracılık eden "kara kutu"nun karakterizasyonunu sağlar.

Aksine, işlevselcilere göre işlevsel tanımlamadaki düğümler, "psikolojik olarak gerçektir" ve gerçek zihin durumlarını belirtir; sistemin nedensel açıdan etkin içsel durumlarıdır ve nedensel mimarileri, işlevsel tanımlamada ortaya konulan mimariyi yansıtır.

6.12 Genel Olarak İşlevsel Sistemler

Bir an için "bütün bir işlevsel sistem" kavramı üzerinde duralım ve yalnızca iki zihin durumu kategorisini düşünelim: *inanç* ve *arzu*. Pek çok açıdan birbirimize benzesek de –örneğin hepimizin inanç ve arzuları vardır– *neye* inandığımız ya da *neyi* arzuladığımız konusunda birbirimize benzemek zorunda değiliz. İnançları ve arzuları noktasında farklılık gösteren iki "bütün bir işlevsel sistem" birbirinden farklıdır. İnanç ve arzularınız sürekli değişime tabi olduğundan, verili bir zamanda zihninizi kuran bütün bir işlevsel sistem de zihninizi daha önceden kuran ya da daha sonra kuracak olan sistemden farklı olmaya mahkumdur. Şimdi olgun bir insanın zihnini kuran olası bütün bir işlevsel sistemlerin karakterizasyonunu içeren bir küme –hiç şüphesiz sonsuz bir küme– düşünün. Eğer işlevselcilik haklıysa, olası tüm insan zihinleri bu kümenin bileşenlerine atıfla karakterize edilebilir.

(Böyle şeyleri önemseyenler için, aynı noktayı göstermenin başka bir yolu da herhangi bir zihin durumuna sahip olmayı *–eğer-ise–* koşullu ifadelerinin birleşimi üzerinden karakterize etmektir. Öncüller

–eğer-tümceciği– girdilerin betimlenmesini ve bütün bir işlevsel mimarinin tanımlanmasını, sonuçlar da –ise-tümceciği– davranışsal ve diğer türden çıktıları içerir.)

Bütün bir işlevsel sistemler söylemine atıfla öne sürülen bu bütüncü resmin bazı nitelendirmelere ihtiyacı vardır. Genel anlamda yetişkin insanların büyük ölçüde benzer bütün bir işlevsel sistemler gerçekleştirdiğini düşünebilirsiniz. Aksine, yenidoğanların ve insan-olmayan yaratıkların işlevsel mimarileri elbette daha basit olmalıdır. Peki bu, yenidoğanların ve insan-olmayan yaratıkların zihinleri olmadığı anlamına mı gelir: Düşünceleriyle oyalanamaz, arzular barındıramaz, ağrı hissedemezler mi?

Bir işlevselci bu soruya şu şekilde yanıt verecektir: Yenidoğanlar ve insan-olmayan yaratıklar yetişkin insanlardan işlevsel açıdan farklılık gösterseler de onların işlevsel mimarisi ile yetişkin insanlarınki birçok açıdan örtüşür. Yenidoğanların ve insan-olmayan yaratıkların bütün bir işlevsel sistemleri, girdilere ve çıktılara göre, örneğin ağrı durumlarının rolünü oynayan durumları (Şekil 6.6'daki $İ_0$) barındırır. Onların sistemleri ancak çeşitli aracı durumlara, örneğin inanç ve arzulara karşılık gelen düğümlere göre sınırlandırılabilir.

Dolayısıyla karmaşıklık düzeyindeki düşüş nedeniyle, ne söyleyeceğinizi bilemediğiniz sınır durumlar olabilir. Örneğin solucan ya da terliksi hayvan gibi ilkel yaratıklar ağrı duyabilir mi? Böyle yaratıklar rahatsız edici uyaranlardan uzaklaşır, bu bağlamda bizim ağrı durumlarımıza önemli oranda benzeyen durumlara sahiptirler. Ancak bu primitif yaratıkların bütün bir işlevsel mimarisi, onların durumuyla ilgili net bir kanıya varmamızı zorlaştırır. İşlevselcililk bu gibi durumları muallakta bırakma şeklinde doğal bir eğilime sahiptir. Gerçekten de düşünümde bulunabilen yetişkin insanların sergilediği türden bütün bir işlevsel sistemlerden, yenidoğanların ve hatta tek-hücreli organizmaların sahip olduğu sistemlere uzanan bir süreklilik hayal edebilirsiniz. Bu süreklilikte ağrı duyma kapasitesine sahip yaratıklar ile bu kapasiteden mahrum yaratıkların arasına kesin bir sınır çizmek, bir ilkeden ziyade bir karar meselesidir.

6.13 Analojinin Ötesine Geçmek

İşlevselciliği tanıtırken hesaplama makinesi analojisine başvurmuştum: Zihinler, hesaplama makinelerinde işleyen yazılımla kıyaslanabilir. Nasıl ki hesaplamalı durumlar donanım durumları tarafından gerçekleştiriliyorsa, zihin durumları da zeki yaratıkların sinir sisteminin durumları tarafından gerçekleştirilir. Söz konusu analojinin yerinde olduğunu ve zihin durumlarının hesaplamalı durumlarla kıyaslan*abileceğini* varsayalım. Bu durumda, zihinlerin gerçekte nasıl *çalıştığı* sorusu doğacaktır. Zihinsel mekanizmaların işleyiş ilkeleri nelerdir?

İhtimallerden biri –bazılarına göre akla yatkın olan tek ihtimal– zihin durumlarının hesaplamalı durumlarla *kıyaslanamayacağı*, onların aslında bir tür hesaplamalı durum olduğu*dur*. Hesaplamayı kavrayabiliyoruz. Belirli bir şekilde programlanmış bir bilgisayarın yaptığı şeyi nasıl yaptığını anlayabilirsiniz. Zihinlerin yaptığı şeyi nasıl yaptığını sorduğunuzda, onların da birer hesaplamalı aygıt olma olasılığı kendini gösterir. Sahi zihinsel süreçler birer hesaplama süreci değil de *nedir*?

Bir kez zihinsel süreçlerin hesaplamalı süreçler olabileceği düşüncesini ele aldığınızda, bu olasılığın fazlasıyla *aşikar* olduğu düşüncesine kapılabilirsiniz. Hesaplama makineleri bilgiyi alır, işler ve bellekte saklanmış bilgilerin ışığında çeşitli görevleri yerine getirir. Bir hesaplama makinesinin, içerisindeki programın ilkelerine uygun bir biçimde sembolleri *nasıl* manipüle edebildiği sorusunda gizemli bir taraf yoktur. Düşünmek, sembolleri birtakım ilkere bağlı kalarak işlemek *değilse* başka ne *olabilir*? Belki de hesaplama makinesi analojisi bir analojiden daha fazlasıdır, insan doğasını anlamak için bir tariftir. 7. Bölüm'de bu düşünceyi keşfedeceğiz.

Okuma Önerileri

Aristoteles'ten beri işlevselciliğin çeşitli biçimleri mevcut olsa da (bkz. Nussbaum ve Rorty'nin *Essays on Aristotle's* De Anima, 1992) güncel işlevselcilik dalgasının Hilary Putnam'ın "Minds and Machines"ı (1960) ile başladığı söylenebilir. Putnam'ın müteakip eseri "Psychological Predicates" (1967) bu öğretiyi açıkça ortaya koyar. Birçok okur için bu eserin diğer bir başlığı tanıdık gelebilir: "The Nature of Mental

States". Eser yeniden basıldığında Putnam tarafından bu başlık kullanılmıştır ve bu başlık pek çok felsefi içerime gebedir (en azından ben öyle düşünüyorum, bkz. Bölüm 11.8, 12.12–12.13).

Jerry Fodor'un "The Mind–Body Problem" (1981) eseri işlevselciliğe dair öz, teknik-olmayan bir tartışmayı içerir. Yine Fodor'un *Psychological Explanation* (1968) eseri aynı konuya yönelik daha detaylı ve geniş kapsamlı bir içerik sunar. John Haugeland *Artificial Intelligence: The Very Idea*'da (1985) bilgisayarlar ve hesaplamaya dair harika bir giriş sunar ve Ned Block "What is Functionalism?" (1980b) makalesinde işlevselciliğe önemli bir girizgahta bulunur. Ayrıca, Sydney Shoemaker'ın "Some Varieties of Functionalism" (1981) ve William Lycan'ın *Consciousness* (1987) eserlerini inceleyebilirsiniz.

D.M. Armstrong ve David Lewis işlevsel özelliklerin kendilerini gerçekleştiren ögelerle özdeşleştirildiği bir işlevselcilik yaklaşımını savunmuştur. Bkz. Armstrong'un *A Materialist Theory of Mind* (1968) eseri ve Lewis'in "An Argument for the Identity Theory" (1966) ve "Mad Pain and Martian Pain" (1980) makaleleri. Burada, Block'un "işlevsel nitelendirici" adını verdiği Armstrong-Lewis işlevselcilik türüne dair bir tartışma yürütmedim. Bunun nedeni, bir yandan meseleyi basit bir seviyede tutmak istemem bir yandan da bu görüşü benimseyen işlevselcilerin sayısının oldukça az olmasıydı. Block ve Shoemaker'ın yukarıda sözünü ettiğim makalelerinde Armstrong–Lewis-tarzı işlevselcilik tartışılmakta ve onun sorunlu olduğu öne sürülmektedir. Bu eleştiriye bir karşılık olarak, Lewis'in "Reduction of Mind" (1994) makalesine başvurabilirsiniz. Birçok işlevselcinin benimsediği (ve Şekil 7.5'te resmedilen) zihin durumlarını karakterize etmeye yönelik bütüncü strateji Lewis tarafından "Psychophysical and Theoretical Identifications" (1972) makalesinde anlaşılır ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

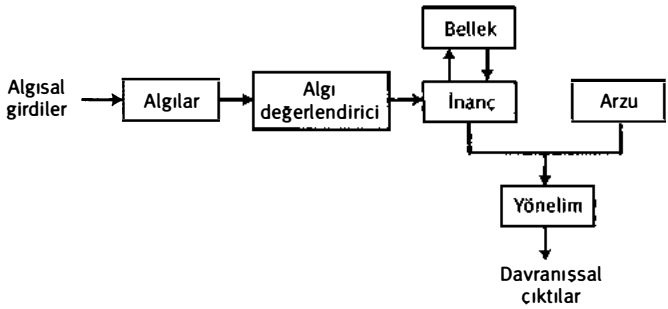
Biro ve Shahan'ın *Mind, Brain, and Function* (1982) eseri işlevselciliğin güçlü ve zayıf yönlerini tartışan makaleler içerir. Shoemaker'ın "Functionalism and Qualia" (1975) makalesi zihinsel niteliklere (*nitelcelere*) ilişkin işlevselci bir açıklama sunar. Block'un "Troubles with Functionalism" (1978) makalesi bu yaklaşıma bir cevaptır. İşlevselci bir karşı cevap ise William Lycan'ın "Form, Function, and Feel" (1981) makalesinde yer alır.

7.

Temsili Zihin Kuramı

7.1 Zihinsel Temsil

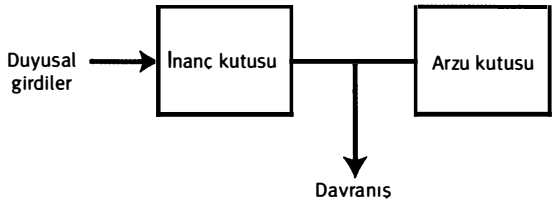
İşlevselcilik oldukça soyut bir zihin kavrayışı sunar. Bu kavrayışın etkili şekilde detaylandırılmış bir biçimi zihinleri sembol işleyicileri olarak tanımlar. Bunun nasıl işlediğini anlayabilmek için organizasyonel hiyerarşilerin ve bilgisayar programlarının karakterizasyonunda kullanılan akış şeması modeline benzer şekilde bir işlevsel sistemin şematik gösterimini hayal edin (Şekil 6.2 ve 6.5'i hatırlayın). Şekil 7.1 bir akış şemasının kabaca neye benzediğine dair bir fikir verir.



Şekil 7.1

Tartışmanın devamında meseleleri basitleştimek için, sistemin diğer bileşenlerini göz ardı ederek yalnızca inançlara ve arzulara odaklanmayı öneriyorum. Şimdi, inançları ve arzuları tek başlarına kavramak yerine, zihnin bir "inanç kutusu" ve bir "arzu kutusu"nu içerdiğini düşünelim (Şekil 7.2). İnanç kutusunda bulunanlar inançlar olarak, arzu

kutusunda bulunanlar ise arzular olarak işlev gösterirler. Peki nedir *bunlar*?



Şekil 7.2

Pencerenin açık olduğu inancınızı, bilhassa bu inancın *içeriğini* düşünelim: *pencerenin açık olması*. Bu içeriğe sahip bir inanç farklı içeriklere sahip inançlardan, örneğin odanın serin olduğu inancından ayırt edilebilir. Bir inancı iki "boyut"a sahip bir şey olarak düşünebilirsiniz. İlki "önermesel içerik"tir: *pencerenin açık olması, odanın serin olması ve karın beyaz olması*. İkincisi ise *tutumsal* bileşendir: Pencerenin açık olduğuna *inanarak* belirli bir önermeye yönelik bir *kabul* tutumuna sahip olursunuz. Pencerenin açık olduğuna *inanmak* ile pencerenin açık olmasını *arzulamayı* karşılaştırın: İçerikler aynı, tutumlar farklıdır.

Filozoflar –yönelimler, dilekler, umutlar ve pek çok "içerik sahibi" zihin durumu ile birlikte– inançları ve arzuları *önermesel tutumlar* olarak adlandırır. Bir inancı veya bir isteği taşıyarak, bir *önermeye* – örneğin pencerenin açık olması– yönelik bir *tutuma* sahip olursunuz.

Önermeler nedir? Önermeler *soyutlamalardır* (bkz. Bölüm 6.3). Sıradan bir cümleyi, örneğin "Kar beyazdır" cümlesini aldığınızda ve yalnızca anlamını düşündüğünüzde, cümlenin ifade ettiği önermeyi ele almış olursunuz. Önermeleri anlamlar olarak da düşünebilirsiniz. Bir cümle kurduğunuzda, belirli bir önermeyi ifade edersiniz. Türkçe konuşan biri olarak "Kar beyazdır" cümlesinin karın beyaz olduğu anlamına geldiğini söyleyebilirsiniz. Burada cümle ve cümlenin anlamı uyumludur. Fakat cümleler ile cümlelerin anlamlarını ya da cümleler ile cümlelerin ifade ettiği önermeleri ayrıştırmadan yol katetmeniz mümkün değildir.

Öncelikle, aynı dildeki farklı cümleler aynı anlamı taşıyabilir, aynı önermeyi ifade edebilir. Şu cümleler hiç şüphesiz aynı anlama sahiptir:

1. Bekar erkekler işleri sürümcemede bırakırlar
2. Evlenmemiş yetişkin erkekler işleri erteler

Ortak anlamı bir önerme olarak düşünün: İki cümle aynı önermeyi ifade eder. Aynı dil içerisinde bile, cümleler ile anlamlar arasında basit bir bire-bir eşleşmeden söz etmek mümkün değildir. (Tek bir cümlenin farklı anlamlara geldiği, farklı önermeleri ifade ettiği örnekleri düşünme işini siz okurlara bırakıyorum.)

İkincisi ve konuştuğumuz bağlamda daha önemlisi, farklı dillerdeki cümleler aynı anlama sahip olabilir.

3. Yağmur yağıyor
4. Il pleut
5. Es regnet

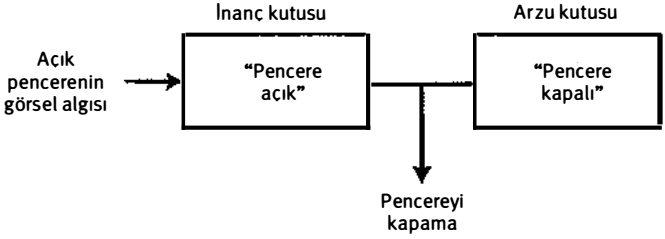
cümleleri sırasıyla Türkçe, Fransızca ve Almancada aynı anlama karşılık gelir. O halde bu cümlelerin aynı önermeyi, *yağmurun yağıyor olması* önermesini ifade ettiği söylenebilir. Önermeler üzerinden konuşmak, anlamlar hakkında, bu anlamları ifade etmek için kullanılan cümlelerden bağımsız olarak konuşma fırsatı sunar.

Filozoflar önermeleri zorunlu soyutlamalar olarak görseler de önermeleri ifade etmek – veya bu sayede tartışmak– için cümlelere ihtiyacımız vardır. Cümleler adeta somut, şimdi ve burada olan önermesel araçlardır. Cümleler önermelerin maddi dünyadaki temsilleridir. Bu basit meşele, zihnin nasıl çalıştığı hakkında düşünmeye başladığınızda önem kazanır. Düşünceler anlamlıdır. Düşünceler önermeleri ifade eder. İnançlar, arzular, yönelimler ve benzerleri önermelere yönelik tutumlar olarak görülebilir. Peki zihinsel yaşamlarımızın bu merkezi özelliği işlevselci çerçeveye nasıl oturtulabilir?

Olasılıklardan biri şöyledir. Zihin durumlarını sembol dizileri, *cümleler* gibi düşünelim. Cümleler işlevsel bir sistemdeki şu veya bu "kutu"da bulunabilir. (Gerçekten de sembolik bir dizinin –bir cümlenin– örnekleri eş zamanlı olarak birden fazla kutuda belirebilir: *Hem* pencerenin açık olduğuna inanabilir *hem de* açık olmasını isteyebilirsiniz.)

Cümleler, sistemin başka yerlerinde gerçekleşen şeylere yanıt olarak belirli kutucukların içine veya dışına taşınabilir.

Burada kastedilen şudur: Pencerenin açık olduğuna dair bir inanç oluşturmanız, pencere açıktır önermesini ifade eden bir sembol kurup onu "inanç kutunuza" atmanızdan ibarettir. Aynı şekilde pencerenin açık olmasını arzu etmeniz, böyle bir sembolü "arzu kutunuza" yerleştirmeniz demektir. İnanç kutunuz ve arzu kutunuz zihninizi kuran sistemin geri kalanına farklı yollarla bağlıdır. Örneğin eğer pencere kapalıdır önermesini temsil eden bir sembol arzu kutunuzda olsaydı, bu sizi –inanç ve arzu kutularınızdaki diğer pek çok sembolün varlığıyla uyumlu olarak– odanın öbür tarafına geçip pencereyi kapatmaya itecekti (Şekil 7.3). Aynı sembolün inanç kutunuzda bulunması (arzu kutunuzda olmadığını varsayarsak) –yine inanç ve arzu kutularınızdaki diğer pek çok sembolün varlığıyla uyumlu olarak– oldukça farklı bir davranışa yol açabilirdi.



Şekil 7.3

İşlevsel sistemleri bu şekilde düşünmek, birbirinden çok farklı inançlara ve arzulara sahip yaratıkların nasıl olup da işlevsel açıdan aynı kefede tutulabileceğini daha açık bir biçimde anlamamızı sağlıyor. Şekil 7.1 ve 7.2'deki bu oldukça basitleştirilmiş modeller size de, bir yenidoğana da, Richard Feynman'a da tümüyle uyarlanabilir. Fakat her biriniz kendi inanç ve arzu kutularınızda ortaya çıkması muhtemel semboller bakımından birbirinizden farklılaşırsınız.

"Temsili Zihin Kuramı" denilen bu zihin kavrayışı 1970'lerden beri Jerry Fodor tarafından coşkulu bir şekilde savunulmuştur. Temsili Zi-

hin Kuramı "zihinsel temsiller" olarak işlev gören bir semboller sisteminin varsayılmasını gerektirir. Bu semboller sıradan bir hesaplama makinesinin donanımındaki "makine kodu"na benzeyen, biyolojik olarak tanımlanmış bir "kod"u, Fodor'un "Düşünce Dili" dediği şeyi oluşturur. Pencerenin açık olduğuna dair bir inanç geliştirmeniz; Düşünce Dili'ndeki bir cümlenin, uygun işlevsel rolü üstlenerek pencerenin açık olduğu önermesini ifade eden bir cümleye, Türkçedeki "Pencere açıktır" cümlesine karşılık gelmesinden ve bu cümlenin inanç kutunuza taşınmasından ibarettir.

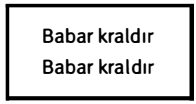
Bu modelde zihinsel işlemler "sembollerin üzerinde yürütülen hesaplamalar" addedilir. İnanç ve arzu "kutular"ından bahsetmek aslında kısaca belirli türdeki hesaplamalardan bahsetmektir. Eğer zihni biyolojik "donanım"ın üzerinde yürütülen bir tür program olarak düşünürseniz, inanç ve arzu kutuları da sembolleri farklı şekillerde işleyen alt-programlara karşılık gelecektir.

7.2 Semantik Motorlar

Fodor ve taraftarları, Temsili Zihin Kuramının (ve onunla beraber Düşünce Dili hipotezinin) "rakipsiz" olduğu konusunda uzun zamandır ısrarcıdır. Temsili Zihin Kuramı üst-düzey varlıkların yani zihinlerin, bedensel süreçleri sistematik olarak nasıl etkilediğini ve onlardan nasıl etkilendiğini anlamak için bir yol sağlar. Onlara göre birileri ciddi bir rakip üretmediği sürece, kuram hükmen galiptir.

Fakat bütün bunlar nasıl *iş görür*? Bir Düşünce Dili'nde inanç ve istek kutularına girip çıkan cümlelerle konuşmak ne anlama gelir? Öncelikle dikkat ediniz ki buradaki odak noktası cümle *örnekleri*dir [*tokens*]. Bir cümle örneği –belirli bir "yazıt"– nedensel etki yaratabilecek somut bir varlıktır. Cümle *örneği* cümle *tip*inden ayırt edilmelidir.

Aradaki farkı anlayabilmek için aşağıda yer alan kutudaki cümleleri ele alalım (Şekil 7.4).



Şekil 7.4

Bu kutuda kaç tane cümle vardır? Kutu tek bir cümle *tip*inin iki misalini, durumunu veya *örneği*ni içeririr. "Kaç tane?" sorusuna vereceğiniz yanıt nasıl saydığınıza bağlıdır. Eğer cümle *örnekler*ini sayıyorsanız yanıt ikidir: Kutu iki cümle içerir. Eğer cümle *tipler*ini sayıyorsanız, kutu yalnızca bir cümle, bir cümle tipi içerir. Bir Scrabble setinde kaç tane harf vardır? Cevap harf *tipler*ini veya harf *örnekler*ini saymanıza göre 26 veya 98'dir. Temsili Zihin Kuramını savunanlar inanç kutularında bulunan veya nedensel süreçleri etkileyen cümlelerden bahsettiklerinde, cümle tiplerini değil cümle örneklerini kastederler: varlık çeşitleri ya da varlık tiplerini değil bizatihi tekil varlıkları.

İşlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı zihinsel işlemleri üst düzey bir soyutlamayla tanımladığı için meseleyi aslında olduğundan daha iyi anladığınızı sanmanız kolaydır. Bir sistemin nasıl çalıştığını oldukça genel bir şekilde tanımlamak bir şey, bu tanımın somut durumlara nasıl uygulanabileceğini anlamak ise bambaşka bir şeydir. Bu, hem "bilgi"ye dayanarak çerçevelenmiş fiziksel süreçlerin açıklamaları hem de işlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı için geçerlidir. Asıl soru bu kuramın nasıl "uygulanacağıdır".

Bu sayfaya basılmış cümleleri –*örnek* cümleleri– ele alalım. Her biri sıradan maddi nedensel bir sürecin sonucudur ve her biri sıradan maddi etkiler üretir: Örneğin, görünür olmak için ışığı belirli bir şekilde yansıtır. Bunun neden önemli olduğunu anlamak için *cümleler* ile cümleler tarafından ifade edilen *önermeler*in arasındaki farka dönelim. Ana dilinizdeki cümlelerle karşılaştığınızda anlamları ve ifade ettikleri önermeler bir anda içinizde beliriverir. Fakat elbette ne anlama geldiklerine dair herhangi bir fikrinizin olmadığı cümlelerle de karşılaşabilirsiniz. Anlamadığınız bir dildeki cümlelerle karşılaştığınızda şunu yaşarsınız: Yalnızca kağıttaki işaretleri görür ya da sesleri duyarsınız.

Şimdi, anlamlı cümleleri manipüle etme kabiliyetine sahip bir aygıt geliştirmeye karar verdiğinizi varsayalım. Nereden başlardınız? *Siz* bir cümleyi okuduğunuzda, cümlenin anlamını yakalar ve anlamına uygun bir karşılık verirsiniz. Peki aygıtınızı "anlamları yakalama", *anlama* kabiliyetiyle donatmak için hangi adımları uygulardınız? İşin içine bir "anlamı yakalama" modülü katmayı tercih ettiğinizde *bunun* nasıl yapılacağı sorusu beraberinde gelir. Bu ise sil baştan asıl soruya dönmek demektir.

Diyelim ki:

1. İyi-bilinen mekanik ilkelerle, üstesinden gelinemeyecek herhangi bir teknik zorluğu içermeyen ve kolay uygulanabilen ilkelerle işleyen, fakat
2. İşleyişi görünüşte "zeki" olan bir cihaz tasarladınız.

Örneğin, cümleleri anlamlarına bakmaksızın manipüle eden fakat bunu, anlamları yakalayan bir failin cümleleri manipüle etmekte kullandığı yolla örtüşecek şekilde yapan bir aygıt düşünelim. Böyle bir aygıt –John Haugeland'in "semantik motor" olarak adlandırdığı şey– anadilinde konuşan bir kimsenin performansını mükemmel bir şekilde taklit ederdi. Ancak bunu yaparken anadilini konuşan kişinin aksine, manipüle ettiği cümlelerin anlamlarını yakalamaya muhtaç olmazdı. Bu cümleler birtakım önermeleri ifade eder, aygıt ise cümlelerin sadece şeklini, "sentaks"ını "dikkate alır". (*Sentaks* cümlelerin yalnızca *yapısal* veya "biçimsel" özellikleriyle ilgilenirken *semantik* cümlelerin *anlamlarıyla* ilgilenir.) Böyle bir aygıt, bir semantik motor, tümüyle cümlelerin sentaktik karakteristiklerine atıfla tanımlanabilen, cümleler arası "biçimsel" ilişkilere ve sentaktik ilkelere göre işler.

Peki ama böyle bir aygıt *mümkün* müdür?

Semantik motorlar sadece mümkün değildir; halihazırda mevcut ve oldukça fazla sayıdadır! Sıradan bir hesaplama makinesi, semantik bir motordur. Mühendisler hesaplama makinelerini saf sentaktik, saf biçimsel ilkelere uygun olarak sembolleri manipüle etmeleri için tasarlar ve programlarlar. Semboller –bizim için– anlamlıdır, fakat sembolleri kullanan makineler bu anlamı dikkate almaz. Onlar *yorumlanmamış* semboller üzerinde çalışırlar, fakat bunu –anahtar nokta burası– semantik kısıtlılıklara itibar eder şekilde gerçekleştirirler. (Bu, hesapla-

ma makinelerinin sembolleri, onların anlamları ışığında –bizim için– mantıklı görünecek şekilde manipüle ettiğini söylemenin süslü bir yoludur yalnızca.)

Bu nasıl mümkün olabilir? Sentaks nasıl olur da "semantiğe ayna tutabilir"? Eğer daha önce mantık çalıştıysanız, sembolleri manipüle etmede saf sentaktik veya biçimsel ilkeleri kullanan, fakat bunu yaparken söz konusu sembollerin arasındaki semantik ilişkilere de itibar eden sistemlerin önemli bir örneğine rastlamış olmalısınız. Sıradan çıkarım kuralları sembollerin yalnızca *şekiller*ine atıfta bulunur. *Modus ponens* olarak bilinen genel geçer kuralı ele alalım:

$p \supset q$
p
q

(Türkçesi: Eğer p ise q'dur; p'dir, o halde q'dur.)

Kurala göre, eğer belirli bir sembol düzeniniz varsa (burada "$p \supset q$" ve "p"), yeni bir sembol yazma hakkınız vardır (bu durumda "q"). ($\supset$ sembolünü bir koşullu –"eğer... öyleyse ..."– yapı şeklinde düşünebilirsiniz.) Bu kuralı oluştururken cümlelerde bulunan değişkenleri (p ve q) kullandım. Kural aslında şunu söyler: Cümlelerle kuşatılmış bir $\supset$ sembolü görürseniz ve onunla birlikte $\supset$ sembolünün solundaki cümleyle eşleşen bir cümle de varsa, $\supset$ sembolünün sağındaki cümleyi "ayırabilirsiniz."

Mevcut amaçlar doğrultusunda *modus ponens** kuralını önemli kılan şey bu kuralın semantikten, uygulandığı cümlelerin anlamlarından bağımsız olarak formüle edilmesi ve düzenlenmesidir. Yine de kuralın uygulanması "anlamlı"dır; çıkarsamanın semantiğine uyar.

1. Eğer yağmur yağıyorsa bir şemsiyeye ihtiyaç duyacağım

cümlesini ve

2. Yağmur yağıyor

cümlesini kabul ediyorsanız, o halde peşinden

3. Bir şemsiyeye ihtiyaç duyacağım

* *Modus ponens*, önerme mantığında bir çıkarım kuralıdır. p, q anlamına geliyorsa ve p doğru ise q da doğru olmalıdır şeklinde bir mantıksal yapıya sahiptir. (Çn.)

cümlesinin *geleceğini* anlayabilirsiniz. Bu, Türkçe konuşan ya da Türkçe anlayan herhangi birinin hemen kavrayacağı bir şeydir. Biçimsel mantık sistemleri, uygulanması herhangi bir semantik bilgi gerektirmeyen saf sentaktik tümdengelimsel kurallar vasıtasıyla, bu türden bir semantik bilgiyi göstermek için tasarlanmıştır. Mantıkta türetmeler veya kanıtlamalar yaparken, sembollerin anlamlarıyla ilgilenmezsiniz, yalnızca onların şekilleri ve düzenlenişleriyle ilgilenmiş olursunuz: Semantik bir motor işlevi görürsünüz.

7.3 Semantik Motorlar Olarak Zihinler

İyi güzel de bunun *zihinlerle* ne ilgisi var? Zihinlerin "zihinsel temsilleri" manipüle ettiği ve bu zihinsel temsillerin Düşünce Dili'ndeki cümleler tarafından "kodlandığı" varsayımlarıyla insan zihnini açıklamayı amaçladığınızı farz edelim.

Böyle bir projeye bariz itirazlar getirilebileceğini düşünebilirsiniz. Eğer zihinler cümleleri, sembolik temsilleri manipüle ediyorsa, bu bir cümle *yorumlayıcısını* veya *anlayıcısını*, sembolleri *yorumlayan* bir zihin bileşenini gerektirmez mi? (Daha önce ortaya koyduğum "anlamları yakalamakla" yükümlü modülü hatırlayın.) O halde zihni, kendi içinde *başka bir* zihnin, bir homonkulusun, işi Düşünce Dili'ndeki cümleleri *anlamak* ve uygun yanıtlar vermek olan küçük bir zeki failin varlığına atıfta bulunarak açıklamış olmaz mısınız?

Bu tür bir açıklama açıklama değildir, hemen hemen her yere uyarlanabilecek bir noktadır. Sizinle birlikte şekerleri sıraya dizen ve paketleyen bir makineyi izliyoruz. Çok etkileniyorsunuz ve nasıl çalıştığını soruyorsunuz. "Basit" diye yanıtlıyorum. "İçerisinde işleyişini kontrol eden bir aygıt var." Benzer şekilde, zihinlerin bir "cümle anlayıcısı" içermesinden dolayı, anlamlı cümleleri kavrama kabiliyetine sahip olduğunu söylemek de bize bir mesafe kat ettirmeyecektir.

Bu arkaplan karşısında semantik motor düşüncesinin uygunluğunu takdir etmek daha kolaydır. Bir semantik motorun sembolik işlemleri, bu semboller arasında geçerli olan semantik (anlamlı) ilişkileri yansıtacak şekilde yürüten –sembolleri manipüle eden– fakat bunu tamamen biçimsel ve sentaktik –mekanik– ilkeler vasıtasıyla, yani sembollerin

*anlamları*yla ilgilenmeksizin yapan bir aygıt olduğunu hatırlayın. Diyelim ki zihinlerin zihinsel temsilleri işlediğini düşündünüz. Eğer *zihinler* semantik motorlar olsaydı, zihinlerin bu temsillerin anlamlarını kavrayacak bileşenleri – minik zeki failleri yani homonkulusları– içerdiğini varsaymanıza gerek kalmazdı. Sıradan hesaplama makineleri semantik motorların hayata geçirilmiş halidir. Muhtemelen beyinler de. Eğer gerçekten böyleyse ve eğer beyin uygun bir işlevsel organizasyona sahipse, bu durumda zihinlerin genel olarak nasıl çalıştığını kavrama konusunda hayli yol kat etmişiz gibi görünüyor.

Yine de ortada bariz bir sorun olduğunu düşünebilirsiniz. Bilim insanları beyni açtıklarında, Düşünce Dili'nin sembollerine veya cümlelerine benzeyen hiçbir şey görmezler. Peki beyinlerin *cümleler*i içermesi ve manipüle etmesi ne anlama gelebilir?

Sıradan bir hesaplama makinesini düşünün. Mühendislere göre hesaplama makinelerinin "sembolleri işlediği" su götürmez bir gerçektir. Halbuki bir hesaplama makinesi "sembol manipülasyonları" ile meşgulken makinenin içine baktığınızda, ne tanıdık matematik veya programlama sembollerine benzeyen bir şey ne de bilgisayarın sembolik repertuarının temel bileşenleri olarak kabul edilen 0 ve 1'leri görebilirsiniz. Bir hesaplama makinesinde sembollerin rolünü oynayan elektronik örüntüler, bu sembollerin kağıt-kalem temsillerine benzemek zorunda değildir. Sembolleri bir hesaplama makinesinde manipüle edildiği haliyle "okuyabileceğinizi" düşünmek için, bir taş plağın çiziklerindeki sapmaları ya da bir kompakt diskin üzerindeki izleri yakından inceleyerek bir notayı okumayı ümit etmenizden öte bir neden yoktur. (Bu demek değildir ki bunu yapmayı *öğrenemezsiniz*. Fakat bunu yapmayı öğrenmek, karmaşık bir kuralı öğrenmektir; bu kural sizi elektriksel olaylardan, sapma örüntülerinden ya da manyetik örüntülerden alır, daha tanıdık sembollere kadar götürür.)

Dolayısıyla eğer zihin beynin gerçekleştirdiği bir semantik motorsa ve eğer zihinsel işleyiş sembolleri ve Düşünce Dili'ndeki cümleleri manipüle etmeyi içeriyorsa, bu sembollerin beyinde bedenlenmesinin, bilgisayar ekranına ya da kalem kullanarak kağıda yazdığınız sembollere benzemesine gerek yoktur. Bunlar örtük elektriksel veya kimyasal süreçleri içerebilir; nöronlar arasındaki bağlantılarda bedenlenebilir; daha basit ögelerin şebekelerine yaygın bir şekilde dağıtık olabilirler.

Böylesi sembollerin sizin bu sayfadaki sözcükleri okuduğunuz şekilde beyinden "okunabileceğini" düşünmek için hiçbir neden yoktur. Eğer bir Düşünce Dili varsa, bu dilin cümleleri beynin mikro-yapısını inceleyen bir gözlemcinin bakış açısından çözümlenemeyebilir.

7.4 Turing Testi

Temsili Zihin Kuramı, zihinleri, biçimsel olarak belirlenebilir *sentaktik* ilkeler üzerinde işleyen ama bunu sembollerin ve Düşünce Dili'ndeki cümlelerin arasındaki *semantik* – anlamlı– ilişkileri izleyerek yapan aygıtlar veya semantik motorlar olarak betimler. Zihinsel mekanizmalar için işledikleri sembollerin önemi bir fark yaratmasa da bu mekanizmalar tarafından gerçekleştirilen işlemler, sembolleri anlayan ve bu anlayışa göre hareket eden zeki bir fail tarafından gerçekleştirilebilecek işlemlere ayna tutar.

Bir arkadaşınızdan sizin için bir dosyayı yazdırmasını istediğinizde, arkadaşınız isteğinizi anlar ve anladığı şeye göre harekete geçer. (*Nasıl* bir karşılık vereceği arkadaşınızın o anki inanç ve isteklerine bağlıdır.) Masaüstü bilgisayarınızdan bir dosyayı yazdırmasını yazılı ya da sözlü bir komutla "istediğinizde" ise aygıtınız verdiğiniz komutun anlamını kavrayarak harekete geçmez. Komutunuzu yerine getiren özgül mekanizmalar için komutun anlamı bir şey ifade etmez. Buna rağmen masaüstü bilgisayarınız sahip olduğu program sayesinde komutunuzu anla*mış gibi* çalışır.

İşte can alıcı nokta burasıdır. Düşünce Dili'ni savunanlara göre anlamak da *bundan ibarettir*. Bu sayfadaki cümleleri anladığı*nız* söylenebilir. Fakat anlayışınızdan sorumlu zihinsel mekanizmaların *kendilerinin* bunları anlamalarına gerek yoktur. Eğer anlamaları gerektiğini düşünüyorsanız, o halde cümlelerin ne anlama geldiğine dair kavrayışı*nızı* açıklamak zorunda kalırsınız. Daha önce belirtildiği gibi anlamlı ve zeki düşünce için gerekli olan türden bir anlayışı, içsel bir anlayıcıya başvurarak açıklamaya çalışmak kötü bir fikir olacaktır. Konuyu önemsizleştirmekten kaçınmak için, getirilecek olan açıklama, anlamı kavraması gerekmeyen mekanizmaların işleyişiyle nasıl olup da anlamlı düşüncenin açığa çıkabildiğini gösterebilmelidir. Böylece, anlamlı düşüncelerle meşgul olma*nız*, zihninizde, işledikleri (anlamlı) sembolleri anlamaları

gerekmeyen organize bir bileşen topluluğunun bulunduğu varsayılarak açıklanabilir.

Semantik motorlar ile zeki düşünce arasındaki yakın ilişki A.M. Turing (1912-54) tarafından 1950'de yayınlanan "yapay zeka"nın imkanına dair ses getiren tartışmanın temelini oluşturur. Turing, hesaplama kuramına dair öncü çalışmalarıyla modern bilgisayarların gelişiminin temelini oluşturan tanınmış bir matematikçiydi. Turing, *zeki* bir makine inşa etmenin mümkün olup olmadığı sorusuyla ilgilendi. "Zeka"nın (ve hatta "makine"nin) tanımlanmasıyla ilgili başarısız girişimleri değerlendirdikten sonra, zekayı "işlemsel olarak" tanımlamayı ve böylece "gerçek" zekayı tam olarak neyin kurduğuna dair çokça tartışılan soruyu es geçmeyi teklif etti.

İşlemsel bir tanım, tanımlanan terimin geçerli olup olmadığını belirlemek için bir test görevi görür. Böylelikle "uzunluğu" ölçüm yöntemleri cinsinden işlemsel olarak tanımlayabilirsiniz. Örneğin bir şey standart bir metre kullanılarak ölçülebiliyorsa, uzunluğa sahiptir. Bir şeyin uçları eğer bir metrenin uçlarıyla çakışıyorsa, bir metre uzunluğundadır. Turing testi de testi geçen herhangi bir şeyin zeki olarak nitelendirilmesini sağlama amacıyla tasarlanmıştır. Bir hesaplama makinesi ancak ve ancak bu testi geçmeyi başarırsa zeki sayılabilecektir.

Turing testi, Turing'in "Taklit Oyunu" olarak adlandırdığı bir oyuna dayanır. Taklit Oyunu'nu üç sıradan kişi oynar. Oyunculardan biri sorgulayıcıdır; sorgulayıcı, biri kadın diğeri erkek olmak üzere geri kalan iki oyuncuya sorular sorar ve hangisinin hangisi olduğunu, hangisinin kadın hangisinin erkek olduğunu çözmeye çalışır. Oyunculardan biri sorulara doğru yanıt verirken, diğeri sorgulayıcıyı yanıltmaya uğraşır. Oyuncuların görülmesini ve seslerinin duyulmasını engellemek için sorgulayıcı ayrı bir odada konumlandırılır ve oyuncularla bir teletayp (ilkel bir mesajlaşma biçimi) aracılığıyla iletişim kurar. Sorgulayıcı, akıllıca sorular sorarak bazen oyunu kazanır fakat bazen de kaybeder. Çok defa oyun oynandıktan sonra diyelim ki sorgulayıcı oyunların yaklaşık yarısını kazanmış –hangi oyuncunun hangisi olduğunu doğru bir şekilde keşfetmiş– olsun.

Şimdi sorgulanan kadın ve erkekten birinin yerine, yanıltıcı yarışmacının rolünü almak için programlanmış bir hesaplama makinesini

koyalım, der Turing. Eğer makine zeki bir sorgulayıcıyı, insan bir oyuncunun kandırdığı sıklıkta (yaklaşık yarısı kadar olduğunu varsayıyoruz) kandırabilirse, testi geçmiş olur: Makine zeki sayılır. (Eğer bu size fazla kolay göründüyse, şuan kullanımda olan veya üzerine çalışılan hiçbir hesaplama makinesinin ortalama bir sorgulayıcıyı kandırmaya yetecek türden bir becerikliliği ve kıvraklığı sergilemeye yaklaşamadığı gerçeği üzerine düşünebilirsiniz.)

Turing söz konusu makinenin aslında bir semantik motor olarak işlediğini varsayar. Eğer makine testi geçerse yani zekice işlev görürse, bu durumda makinenin zeki *olduğunu*, sorgulayıcının kendisine yönelttiği soruları *anladığını* ve sorgulayıcının sorularına cevap verirken tam da bir insan yarışmacının demek istediği şeyi *kastettiğini* söylemek makuldür. Eğer *bu* doğruysa Temsili Zihin Kuramı, zihnin doğasına dair önemli içgörüleri ortaya koyuyor gibi görünüyor: Zihinler, nörolojik donanımın üzerinde çalışan programlar olabilirler.

7.5 Çince Odası

Bu doğru *mudur*? John Searle doğru olmadığını savunur. Searle'ün çokça tartışılan argümanı unutulmaz bir düşünce deneyinin etrafında şekillenir. Psikoloji laboratuvarında bir deneye katıldığınızı hayal edin, der Searle. Penceresiz, daracık bir odada oturuyorsunuz. Ayaklarınızın yanında bir sepet dolusu plastikten yapılma Çince karakter duruyor, tabii onların ne olduğuna dair hiçbir fikriniz yok: Çince bilmiyorsunuz ve söyleyebileceğiniz tek şey, sepetteki nesnelerin soyut bir tasarımın plastik dekorasyonları olduğu: *eciş bücüş çizgiler*. Belirli aralıklarla duvardaki bir oluktan yeni bir eciş bücüş çizgi yığını beliriyor. Bunlar sizin için hiçbir anlam ifade etmemesine rağmen, elinizde belirli çizgi dizileri oluktan içeri girdiğinde belirli çizgi dizilerini oluktan dışarı çıkarma talimatını veren bir kılavuz kitap mevcut. Bu talimatlara iyice uyum sağladığınızı varsayalım. Girdi bir dizi eciş bücüş çizgi olduğunda, kılavuz kitapta tarif edilen bir diziyi çıktı olarak verebiliyorsunuz. Zamanla kılavuz kitabı ezberliyorsunuz ve çizgileri manipüle etmeniz adeta otomatik bir hal alıyor.

Bu sırada odanın dışında sizden tamamen habersiz, bir grup Çinli bilim insanı bulunur. Bilim insanları odanın içerisine giren ve içerden

çıkan karakterleri okur ve anlar. Odanın içine gönderdikleri çizgi zincirlerinin Çince ifade edilmiş sorular; sizin dışarı gönderdiğiniz çizgi zincirlerinin ise bu sorulara verilmiş yanıtlar olduğunun farkındadırlar. (Sorulara verilen yanıtların anlamlı olabilmesi için kılavuz kitabın gerçekten çok karmaşık olması gerektiği gerçeğini bir kenara bırakıyorum.) Çinli bilim insanlarına sanki Çince biliyormuşsunuz gibi görünür. Fakat Searle'e göre bu durumda Çince bilmediğiniz aşikardır. *Sanki* biliyormuş gibi davranıyorsunuz, semantik bir motor olarak işliyorsunuz, ama buna rağmen hiç Çince bilmiyorsunuz. Yaptığınız olsa olsa Çinceyi düzgün konuşabilen birini *simüle etmektir*.

Searle'ün Çince Odası, Turing testinin farklı bir türü olarak görülebilir. Odanın dışında toplanmış Çinli bilim insanlarını Taklit Oyunu'ndaki sorgulayıcıların rolünde düşünün. Kılavuz kitabınız ve bir sepet dolusu plastik eciş bücüş çizginizle odada oturan siz de hesaplama makinesini temsil edin. Yanınızda oturan ikinci bir oyuncu akıcı şekilde Çince konuşuyor olsun. Sorgulayıcı, hanginizin gerçekten Çince konuşabildiğini bulmaya çalışsın. Performansınızın, denemelerin yarısında sorgulayıcıları kandırdığını varsayalım. Bu neyi gösterirdi?

Searle'e göre bu sadece elinizde Çince konuşan birinin rolünü oynamanızı sağlayacak ustalıkta bir kaynak –şaşırtıcı derece akıllı bir kılavuz kitap– olduğunu gösterir. Halbuki siz Çinceyi ne konuşur ne de anlarsınız. Sorulara verdiğiniz yanıtlar aslında zekice değildir. (Daha doğrusu zekice olabildikleri nispette *sizin* zekanızı değil, kılavuz kitabın yazarlarının zekasını yansıtırlar.) Adeta bir hesaplama makinesi gibi iş gördüğünüzden dolayı (kılavuz kitabı programınız olarak düşünün) Turing testini geçen bir hesaplama makinesi için de aynı şey geçerlidir. Testi geçen bir makine kendi zekasını değil, programlayıcılarının zekasını ortaya koyar.

Searle bütün bunlardan daha genel bir sonuç çıkarmayı umar. Temsili Zihin Kuramı zihnin semantik bir motor olduğu fikri üzerine kuruludur: Zihinsel süreçler, yorumlanmamış semboller (Düşünce Dili'nin cümleleri) üzerine yapılan işlemlerden oluşur. Ama Searle, Çince Odası düşünce deneyinden, zihinlerin bundan daha fazlası olduğu sonucunun çıkarılması *gerektiğini* iddia eder. "Beyni" semantik bir motoru gerçekleştiren ve böylece Temsili Zihin Kuramının gerekliliklerini yerine getirerek Turing testini geçen bir aygıt –belki bir robot– hiç şüphesiz bizi

kandırabilir: Bir gözlemci onun zeki olduğunu pekala *düşünebilir* ve onu zihne sahipmiş gibi kabul edebilir. Fakat gözlemci yanılmıştır! Nasıl ki bir bilgisayar kasırgayı, fotosentezi veya Japonya'nın ekonomisini simüle etmeye programlanabiliyorsa, bu aygıt da zekayı ve kavramayı ancak *simüle edebilir*.

Buradan işlevselciliğin, Temsili Zihin Kuramında da açıkça ifade edildiği üzere, aslında cümlelerin anlamlarını kavramanın veya anlamlı düşüncelerle iştigal etmenin ne demek olduğuna dair bir açıklama sunmadığı sonucuna ulaşabilirsiniz. Temsili Zihin Kuramının bir üstünlük olarak gördüğü şeyi –anlama atıfta bulunmaksızın, anlamlı düşünceleri düşünme ve kavrama kapasitesine bir açıklama getirmeyi– Searle ölümcül bir hata olarak görür. Semantik motorlar zeki failleri simüle etme kabiliyetine sahip olabilir, fakat simüle edilmiş zeka, zeka değildir.

Searle'ün muhalifleri onu konuyu anlamamakla suçlamıştır. Searle, Çince Odası'nda gerçek bir anlamanın gerçekleşmediğini iddia eder. Fakat eleştirmenlere göre bu, Searle'ün düşünce deneyini kurma tarzından kaynaklanan yanıltıcı bir görünüştür. Searle, sizin de bileşeni olduğunuz *bütün bir sistem* yerine, tek bir bileşene –sandalyenizde oturup bir sepet dolusu eciş bücüş çizgileri ayırmaya çalışan *size*– odaklanmamızı ister. Dolayısıyla *sizin* Çince anlamadığınız hiç şüphesiz doğru iken, sizi ve kılavuz kitabı içeren *sistem* yani bütünüyle oda *anlayacaktır*.

Searle kılavuz kitabını belleğinize kazıyıp, odadan ayrılabileceğinizi ve anadili Çince olan insanlarla ustalıklı sohbetler yürütebileceğinizi söyleyerek bu iddiaları cevaplar. Herkes sizin Çinceyi akıcı bir şekilde konuşabildiğinizi düşünse de, Çince konuşanların size ne söylediğine ve sizin onlara ne söylediğinize dair hâlâ bir fikriniz yoktur: hâlâ Çince anlamıyorsunuzdur.

Çekimser kalan izleyiciler, tartışma farklı yönlere çekiliyormuş gibi hissedebilir. Bir yandan Searle oldukça açık bir şekilde önemli *bir şeyi* vurguluyor. Diğer yandan Searle'ün muhalifleri, Çince Odası'nın cazibesinin, sistemden ziyade sistemin tek bir bileşenine –sembol-işleme-bileşenine– odaklanmamızı sağlamasından kaynaklandığını söylüyor ve yakınmakta haklı görünüyorlar.

Bu tartışmayı burada bırakıyor ve Düşünce Dili'ndeki cümlelerin kendi semantiğini nasıl elde ettiği, kastettikleri manayı nasıl kastettikleri sorusunu ele almaya geçiyorum. Zamanı gelince (13. Bölüm'de) bu meseleleri uzlaştırmanın bir yolunu önereceğim. Fakat bunu yapmak bizi işlevselciliğin ve Temsili Zihin Kuramının ötesine geçmeyi ve metafiziğe doğru uzun bir yolculuğa çıkmayı zorunlu kılacak.

7.6 Sentakstan Semantiğe

Temsili Zihin Kuramının ana fikri, zihnin zihinsel temsilleri Düşünce Dili'ndeki yorumlanmamış semboller biçiminde manipüle ettiğidir. Söz konusu "yorumlanmamış" ifadesi, zihinsel sembollerin manipüle edildiği süreçlerin, bu sembollerin anlamlarından bağımsız işlediği anlamına gelir. Bu bakımdan zihinsel süreçlerin, tümüyle mekanik hesaplamalı süreçlere benzediği kabul edilir. Aynı şekilde sizin Çince Odası'ndaki marifetli performansınıza da benzetilebilir.

Düşünce Dili'ndeki sembollerin ve genel olarak zihinsel sembollerin anlamlara sahip *olduğu* varsayılır. Buradaki fikir, bu anlamların onları işleyen aygıtların *işleyiş*ine herhangi bir katkıda bulunmadığıdır. Eğer bu açıdan yorumlanmamış iseler, anlamları nereye dayanır? Onlara anlamlarını veren nedir? Kendi anlamlarına gelmelerini ne "sağlar"?

Bir süreliğine sıradan bir hesaplama makinesinin işleyişi üzerine düşünelim. Birilerinin bir süpermarketin envanterini tutmak için bir hesaplama makinesi programladığını varsayalım. Program muzların, çorba konservelerinin ve süt kutularının kaydını tutuyor olsun. Programın üzerinde çalıştığı hesaplama makinesinin muzlara, çorba konservelerine ve süt kutularına dair bilgiyi depoladığını ve işlediğini söyleyebilirsiniz. Makine bu ögelere işaret eden semboller üzerinde –neye işaret ettiklerinden bağımsız olarak– bazı işlemler gerçekleştirir. Aslında tam olarak aynı programın farklı bir makinede çalıştırılabileceğini ya da aynı makinede farklı bir durum için, bir hırdavatçı dükkanındaki malların kaydını tutmak için kullanılabileceğini hayal etmek zor değildir. Bu durumda aygıt çiviler, yapıştırıcılar ve karınca tuzaklarına dair bilgiyi işler ve depolar. Tam olarak aynı sembollerin (aynı manyetik sapma örüntülerinin) süpermarket örneğinde muzları, çorba konservelerini ve

süt kutularını temsil ederken, bu makinede sırasıyla çivileri, yapıştırıcıları ve karınca tuzaklarını temsil ettiğini dahi düşünebilirsiniz.

O halde, bir hesaplama makinesi tarafından manipüle edilen bir sembole anlamını veren nedir; onun, karınca tuzakları yerine süt kutularını ifade etmesini ne sağlar? Düşünce Dili'ndeki cümlelere de anlamlarını neyin verdiğini sorabilirsiniz –bir hesaplama makinesinin durumlarının herhangi bir açıdan anlamlı olup olmadığı tartışılsa da, bizim düşüncelerimizin anlamlı olduğu su götürmezdir. Bütünüyle Düşünce Dili tasarısının varsayımlarına göre düşünceler anlamlı*dır* ve bu açıklama gerektiren bir şeydir.

Öncelikle şunu bilmelisiniz ki Temsili Zihin Kuramına kendini adamış biri verili bir sembolün anlamının o sembole *içkin* olmadığını varsayan köklü bir geleneği takip eder. Bir sembolün neyi ifade ettiği, sembole dahil değildir. Daha ziyade, onu kullanan failler (ya da "sistemler") tarafından nasıl kullanıldığına bağlıdır. Bir hesaplama makinesi tarafından işlenen semboller anlamlarını, belirli amaçlar doğrultusunda makineyi programlayan ve veri girişi yapan failler tarafından kullanılmalarına borçludur. Makineye "muzlar" yazdığınızda ve bu yazı manyetik sapma örüntüsüne dönüştürüldüğünde, bu manyetik sapma örüntüsü bir sembol olarak işlev gördüğü müddetçe, muzları ifade eder; çünkü "muzlar" derken kast ettiğ*iniz* şey budur.

Sıradan bir hesaplama makinesi tarafından işlenen sembollerin anlamlarının, makineyi ve makinenin programlarını kullanan faillerin bu sembollere verdiği anlamların türevi olduğunu söyleyebilirsiniz. Fakat Düşünce Dili'ndeki semboller için aynı şey geçerli değildir. Düşünceleriniz geldikleri anlamlara, siz (veya herhangi başka biri) o anlamları o sembollere *tayin ettiğiniz* için gelmezler; zihinsel kavramlarınız ifade ettikleri şeyleri siz öyle *karar verdiğiniz* için ifade etmezler. Düşünce Dili öncelikle anlamlı düşüncelere nasıl sahip olabildiğinizi açıklamalıdır. Eğer Düşünce Dili'ndeki cümlelerin anlamı, onlara anlamlar tayin etmenize ya da onları yorumlamanıza bağlıysa, ortada açıklanan hiçbir şey yoktur. Anlamları tayin etmek açıkça anlamlı düşünmeyi *varsayan* bir etkinliktir. Tanıdık bir nakarat: Tam da açıklamayı umduğunuz şeyi varsaymak hiçbir işe yaramaz.

O halde, Düşünce Dili'ndeki anlamın kaynağı ne *olabilir*; Düşünce Dili semantiğini neye borçludur? Düşünce Dili'ndeki ifadelerin kendi-

ne içkin, yerleşik anlamlara sahip olması olasılığını eleyebilirsiniz. Bu ifadelerin anlamlarının, düşünürlerin yorumlayıcı etkinliklerine bağlı olması olasılığını da eleyebilirsiniz. Geriye hangi seçenekler kalır?

Belki şu olabilir: Düşünce Dili'ndeki ifadeler anlamlarını, bu ifadelerin düşünürün çevresinde olup bitenlerle kurduğu bağlantılara, özellikle *interaktif* bağlantılara borçludur. Dolayısıyla Düşünce Dili'ndeki belirli bir terim, muzların varlığı tarafından çağrıştırıldığı ve muzları içeren eylemlere yol açtığı için muzları ifade eder (ve Türkçe bir sözcük olan "muz"un yerine geçer). Bir başka terim ise, çorba konservelerini ifade eder (ve Türkçe bir sözcük kümesi olan "çorba konservesi"nin yerine geçer) çünkü faillerin çorba konserveleriyle olan etkileşimleri tarafından meydana getirilir.

Elbette bu fazlasıyla basitleştirilmiş bir taslak. Fakat varmak istediğim nokta Temsili Zihin Kuramını savunan biri için Düşünce Dili'nin semantiğine dair kapsamlı ve interaktif bir açıklama geliştirmenin mümkün olduğudur. Bu tür bir açıklama karmaşık olacaktır ve bir dolu *dil-içi* interaktif ögeyi, Düşünce Dili'ndeki cümlelerin arasındaki etkileşimleri içerecektir. Bir kez bazı sembollerin anlamları yerleştiğinde, bu semboller diğer sembolleri tanımlamada kullanılabilir. Mantık terimleri olarak adlandırılan "hepsi", "bazı", "ve", "veya", "değil", "eğer... öyleyse..." gibi ifadelere karşılık gelen terimler, Düşünce Dili'ndeki cümlelerin birbirleriyle kurdukları ilişkilere atıftla tümüyle açıklanabilir. Buradaki temel fikir, düşüncenin semantiğinin düşünürün içinde bulunduğu durum tarafından belirlendiğidir. Bu bakımdan sıradan failler hesaplama makinelerine benzer. Verili bir hesaplama makinesi tarafından işlenen sembollerin anlamları, o veya bu şekilde makinenin kullanıldığı durumlara bağlıdır.

Bu ve bununla ilişkili başka meseleler ilerleyen bölümlerde yeniden ele alınacaktır. Şimdi ise işlevselciliğin metafiziğine dair bir incelemeye dönme zamanı.

7.7 Hesaplama Olarak Düşünme

Temsili Zihin Kuramını açıklarken Fodor büyük oranda zihnin bilgisayar modeline başvurur. Zihinsel işleyişler semboller üzerinden, Dü-

şünce Dili'ndeki cümleler üzerinden gerçekleştirilir. Psikoloji bilimi zeki davranıştan sorumlu algoritmaları (programları) çözümlemeyi amaçlar. Bunlar, tıpkı bilgisayar programlarında olduğu gibi, karakterize ettikleri sistemlerin nedensel yapısını belirten akış şemaları vasıtasıyla, ancak soyut bir şekilde temsil edilebilir. Bu modele göre psikoloji alt-düzey "uygulama" detaylarından soyutlamalar üreten bir "üst-düzey bilim"dir.

Böyle bir görüşün sağladığı avantajlardan biri, zihinlerin maddi dünyada nasıl konumlandığının ve zihinlerin beyinlerle nasıl bir ilişkisi olduğunun anlaşılmasıdır. Zihinlerin beyinlerle ilişkisi, hesaplamalı süreçlerinin hesaplama makineleriyle olan ilişkisine benzer. Zihinler, tam da programların veya hesaplamalı işlemlerin üzerinde çalıştırıldıkları donanımın bileşenleriyle özdeş veya onlara indirgenebilir olmaması ile aynı sebepten, beyinlerle özdeş veya beyinlere indirgenebilir değildir. Hesaplama makinelerinin belirli programları gerçekleştirmesi gibi beyinler de zihinleri gerçekleştirir. Bir hesaplama makinesinin işleyişini "program düzeyi"nde tanımlarken, makinenin nedensel yapısını donanımından soyutlayarak –donanımı göz önünde bulundurmaksızın– tanımlamaya benzer şekilde, psikologlar da zihinsel işleyişi tanımlarken zeki faillerin nedensel yapısını biyolojik donanımlarından soyutlayarak –biyolojik donanımı göz önünde bulundurmaksızın– tanımlarlar.

Bütün bunlar zihnin gizemini çözmeye hizmet eder. Zihinleri maddi varlıklarla özdeşleştirme girişimlerinin, ikiciliği kucaklamasalar da zihinlerin gayri-maddi tözler olduğunu varsaymasalar da neden başarısızlığa mahkum olduklarını görebilirsiniz. Öte yandan gizemi çözme işi çok ileri gidiyor da olabilir. Zihinsel süreçlere dair hesaplamalı kavrayışın bizleri katı bir şekilde programlanmış robotlara; yaratıcılıktan, doğaçlamadan ve özgür iradeden tamamen yoksun varlıklara dönüşmekle tehdit ettiğinden endişe duyabilirsiniz.

Halbuki burada sözü edilen fikir, değiştirmekten aciz olduğunuz katı, biçimsel rutinlere uymak üzere programlanmış olmanızla ilgili değildir. Zeki davranış ilkeli davranıştır. Zihinsel programınızın temel bileşenleri olarak benimsediğiniz (veya geliştirdiğiniz, öğrendiğiniz, biyolojik kurulumunuzla birlikte miras aldığınız) ilkeler üzerine bir düşünün. Bunların çoğu, doğaçlamanın ögelerini içeren kavrayışları da kapsayacak şekilde özgür irade kavrayışlarıyla bağlantılıdır: önceki nedenlerin sonucu olmayan nedenler. Özgür irade sorunu –ne olduğu

ve bizim ona sahip olup olmadığımız– işlevselciliğin ve Temsili Zihin Kuramının doğru olup olmadığı sorusundan bağımsızdır.

7.8 Tanımlama Düzeyleri

Bir anlığına, sıradan bir hesaplama makinesinin işlemlerinin farklı *düzeyler*de tanımlanabilir olduğu fikrine geri dönelim. Bir elektrik mühendisi veya fizikçi verili bir makinenin işlemlerini donanım düzeyinde tanımlayabilir. Bunu yaparken mühendis veya fizikçi donanım kavramlarının karakteristik bir dizilimini kullanır. Aynı makinenin işlemlerini tanımlayan bir programlamacı ise oldukça farklı bir kavramsal repertuardan yararlanır.

Fodor bu ayırıcı "taksonomiler"den, fenomenlerin tanım ve açıklamalarını sınıflandırmanın ve organize etmenin ayırıcı yollarından bahseder. Alt-düzey ve üst-düzey bilimler, fenomenleri oldukça farklı şekillerde "taksonomileştirir". Buradaki düzeyler taksonomik, *sınıflamaya dayalı* düzeylerdir. Bir düzey, eğer kategorileri görece "daha soyutsa" diğer kategoriden daha üstündür. Üst-düzey bir bilim, alt-düzey bir bilim için elzem olan detaylardan kendini soyutlar. Bunun düzeylere dair kesin bir kategorizasyon olduğunu kasdetmiyorum, zaten konumuz kesinlik kabul eden bir konu da değil.

İlgilenilen varlıkları üst düzeylerde tanımlayan taksonomik kategorilerin daha alt düzeylerde bulunan kategoriler cinsinden tanımlanabilir olması gerekmez ve tipik olarak tanımlanamaz da. Bilgisayar örneğini düşündüğünüzde hesaplamalı işlemleri, işlemi gerçekleştiren donanımdaki maddi etkileşimler cinsinden tanımlayamazsınız. Bunu yapmaya kalkıştığınızda ortaya çıkan bariz sorunlardan biri, hesaplamalı işlemlerin *çoklu-gerçekleştirilebilir* olmasıdır: Tam olarak aynı işlem tümüyle farklı türden maddi sistemler tarafından gerçekleştirilebilir. Üst-düzey işlemlerin, alt-düzey süreçleri *ayrışım* yoluyla tanımlanabileceğini düşünebilirsiniz. Böylece toplama işlemi *ya* belirli türden bir pirinç dişlisi ve çark işlemi (Baggage'ın Analitik Motoru'nda) olarak karakterize edilebilir, *ya* bir aygıttaki vakum tüpleriyle yapılan bir işlem türü olarak, *ya* bir tür transistör-temelli işleyiş olarak *ya da* ...

İşlevselciler, böyle bir stratejinin apaçık ve zayıflatıcı bir güçlükle karşı karşıya olduğunu ortaya koymakta gecikmezler. Yukarıdaki kabataslak ayrışımcı tanımlamanın sahip olduğu açık-uçlu karakterin ifade ettiği şey, eğer amacınız üst-düzey bir kategoriye kapsamlı bir alt-düzey açıklama getirmek ise bu durumda alt-düzey işleyişlere dair tanımların da tabloya eklenmesi gerektiğidir. Öte yandan, herhangi bir karmaşık üst-düzey işlemi gerçekleştirmenin sayısız alt-düzey yolu varmış gibi görünür. Üst-düzey kategorileri alt-düzey kategorilere, hatta alt-düzey kategorilerin uzun ayrışımlarına indirgemek iç açıcı sonuçlar doğurmaz.

Alt-düzey kategorilerin uzun –ve belki açık-uçlu– ayrışımları üzerine üst-düzey kategorilerin sistematik olarak haritalanmasına müsade etseniz dahi, indirgemeci strateji bilimsel ve günlük pratiklere baş kaldırır. Fiziği (özellikle *temel* fiziği) en temel alt-düzey bilimi olarak çeşitli üst-düzey bilimlerden, o meşhur özel bilimlerden ayrıştırdığınızı varsayalım. (Bu özel bilimler psikolojiye ek olarak biyoloji, nörobilim, paleontoloji, meteoroloji, jeoloji, ekoloji, sosyoloji, antropoloji ve ekonomiyi içerir.) Fizik; temel parçacıklar, alanlar ve güçler ile bu parçacık, alan ve güçlerin davranışlarını yöneten yasalardan oluşan bir envanter sunar. Üst-düzey bilimler ise üst-düzey sınıflama şemaları, üst-düzey taksonomiler kullanır. Fizikçiler elektronlardan, kuarklardan ve alfa parçacıklarından bahsederken, kimyacılar atomlara ve moleküllere odaklanır, biyologlar ise karmaşık moleküler yapılarla –canlı organizmalarla– ilgilenir. Daha da üst düzeylerde psikologlar, sosyologlar ve ekonomistler zanaatını icra eder.

Her bir bilim, gerçekliği "parçalara ayırma" şekli itibariyle birbirinden ayrılır. Verili bir üst-düzey taksonomiye ait belirli kategoriler, gerçekliği, daha alt-düzey bilimlerin bakış açısından keyfi görünebilecek şekillerde böler. Basit bir analoji meseleyi daha açık bir hale getirecektir. Satranç oynarken, satranç taşlarını belirli şekillerde hareket ettirirsiniz. Fiziğin veya kimyanın bakış açısından ele alındığında, (satranç kurallarının izin verdiği) uygun hamleler skalası tümüyle ilkesiz izlenimi verir. Satranç oyununda sergilenen örüntüler ve düzenlilik ancak üst bir düzeyden görülebilir. Fiziğin bakış açısına göre biyolojik kategoriler de benzer şekilde keyfidir. Elektronların ve kuarkların düzeyinde değerlendirildiğinde biyoloji, evreni uyduruk ve ilkesiz bir

şekilde böler. Benzer bir durum psikoloji için de geçerlidir: Psikolojik kavramlar –örneğin ağrı ve inanç– alt düzeylerde görülebilirliğini yitiren sınırlar çizer.

Burada vurgulanan fikir bilimlerin bir düzeyler hiyerarşisi içerisinde işlediğidir. Temel fizik en alt düzeyde çalışır; biyoloji ve nörobilim orta düzeyleri işgal eder; psikoloji ve sosyal bilimler üst düzeylerde işlev görür. Bu da demektir ki her bir bilim evrende bir kategori sistemini, taksonomiyi dayatır. Verili bir bilim için belirlenmiş kategoriler, daha alt düzeylerdeki bilimlerde büyük ölçüde ayırt edilemez hale gelen sınırları çizer. Bir bilimin kategorileri, diğerininkini *dik keser*. Üst-düzey bilimleri daha alt düzeylerdeki bilimlere *indirgemenin* genel anlamda hiçbir getirisinin olmamasının sebebi budur. Bunu yapmak üst-düzey ayrımları, alt-düzey kategoriler kullanarak resmetmenin sistematik bir yolunu gerektirir ki bu kaybetmeye mahkûm bir girişim gibi görünmektedir.

Böyle bir kavrayışın fazla ileri gittiğini düşünebilirsiniz. Eğer fizik her şeyin bilimiyse, o halde neden diğerlerine *ihtiyaç duyarız*? Eğer özel bilimler fiziğe indirgenebilir *değillerse*, o halde neden meşruiyete sahip olmaları gerekir?

Fodor gibi işlevselcilerin bu sorulara verdikleri cevap, üst-düzey bilimlerin kullandığı kategorilerin, alt-düzey bilimler tarafından kullanılanlara indirgene*mez* olmasının tam da üst-düzey bilimlerin doğruluğunu ispatladığı şeklindedir. Evreni incelerken, fizik bakış açısından tümüyle gizli olan bazı düzenlilikleri keşfedersiniz. Nesnelerin arasındaki bu düzenlilikler, söz konusu nesnelerin karakteristikleri sayesindedir ve bu karakteristikler ile fizikçilerin ilgi duyduğu ögeler hiçbir ilkesel yolla birbirine karşılık gelmez. Ancak böyle nesne ve karakteristikleri görmezden gelmek, sonsuz sayıda ilginç ve önemli düzenliliği göz ardı etmeyi gerektirir.

Meseleyi anlamak için hesaplama makinesinin işleyişine yeniden dönelim. Bir hesaplama makinesinin işleyişini transistörlerin içindeki elektron dalgalanmaları cinsinden en temel donanım düzeyinde tanımladığınızı varsayalım. Temel fiziksel kategorilerle çerçevelenmiş tanımlar bir yana, bu tür tanımlarla kendinizi sınırlandırırsanız, makineyi programı düzeyinde düşündüğünüzde açığa çıkacak önemli genel-

lemeleri gözden kaçırırsınız. Örneğin aynı programı yürüten çok farklı maddi bileşimlere sahip iki makinenin davranışındaki ortak özellikleri fark etmeyi başaramazsınız: İki makine de toplama yapıyor veya yazıcıya veri gönderiyordur. Sıradan donanım veya fizik düzeyinde, bu tür ortaklıklar kaybolur–çiçekli bir saatin içindeki çiçeklerin düzeniyle biçimlenen örüntünün tek tek bitkilere baktığınızda kaybolması gibi.

7.9 Taksonomiden Ontolojiye

Böylesi bir akıl yürütmeye şüpheyle yaklaşan insanlara göre, bu akıl yürütme biçimi bizleri, üst-düzey bilimlerin ve ortaya koydukları kategorilerin yalnızca hayatı kolaylaştırdıkları için gerekli oldukları düşüncesine sevk edebilir. Üst-düzey bilimler çevremizdeki dünyada olup bitenlere dair, fiziğin veya kimyanın bakış açısından, oldukça ham ve eksik açıklamalar sunar. Ne var ki ham olsalar dahi bu açıklamalar belirli amaçlarımız için son derece uygundur. Üstelik daha incelikli açıklamalar, araştırmacıların kolaylıkla karşılayamayacağı bir zaman ve enerji yatırımını gerektirir. Program düzeyinde kalarak, masaüstü bilgisayarınızın davranışını pek çok günlük amaç için oldukça uygun bir şekilde anlayabilir, açıklayabilir ve manipüle edebilirsiniz. Buna karşın bu amaçlar bir kenara bırakıldığında, *asıl* hikaye ancak donanım düzeyine ve en nihayetinde mikro-fizik düzeyine inilerek elde edilebilir.

Hava tahminlerinden aşina olunan kuralları düşünün:

> *Gökyüzü kırmızı gece, denizciye çıktı eğlence; gökyüzü kırmızı sabah, denizci etti vah.*
>
> *Güneşin ya da ayın etrafı halka, geliyor kar ya da yağmur yakında.*

Hiç şüphesiz bu kurallar kullanışlıdır, hatta pratik açıdan vazgeçilmez olabilirler. Buna karşın örneğin meteoroloji veya klimatolojiye, ve nihayetinde fiziğe ait çok daha karmaşık ve incelikli açıklamaların yanından bile geçemezler. Psikolojiyi de aynı şekilde görebilirsiniz. Psikoloji birbirimizle etkileşim kurarken amacımıza hizmet edecek bir yığın kabataslak ve hazır genelleme sunar. Fakat bunlar alt düzeydeki gerçeklere en iyi ihtimalle yaklaşabilir. Psikolojiden nöropsikolojiye, nörobiyolojiye ve kimyaya doğru inerken, ana kaya olan temel fiziğe ulaşana değin bu takribi açıklamaları inceltmeye devam edersiniz.

Fodor, üst-düzey bilimlerin alt-düzey bilimlerle ilişkisini bu şekilde açıklamanın yanlış olduğunu coşkuyla savunarak pek çok kişiye tercüman olmuştur. Üst-düzey bir bilimde –örneğin psikolojide– bedenlenmiş kategoriler, tümüyle gerçek üst-düzey nesnelerin tümüyle gerçek, nedensel olarak etkili üst-düzey özelliklerini tasvir eder. Bu özellikler alt düzeylerdeki bilimlerde bulunan özelliklere kesinlikle indirgenemez. "Ağrı çekmek" ve "yağmurun yağdığına inanmak" bu tür üst-düzey özelliklere karşılık gelir. Eğer bu özellikleri alt-düzey bilimlerin kayıt altına aldığı özelliklerin arasında bulamazsanız, buradan onların daha-az-tümüyle-gerçek olduğu çıkarımında bulunmanız hiçbir şekilde doğru değildir. Aksine, bu tam da eğer psikoloji hakiki "otonom" bir üst-düzey bilim olsaydı, bekleyebileceğiniz şeydir.

Bir özelliği hakiki kılan nedir? Söz konusu görüş uyarınca hakiki bir özellik, kendisine sahip olan nesnelerde *bir nedensel fark* yaratan özelliktir. Eğer *kırmızı olmak* hakiki bir özellikse, o halde bu özelliğe sahip olan kırmızı nesneler, bu özellikten yoksun nesnelerden farklı davranır ve bu farklılıklar özelliğin yani kırmızı olmanın varlığında veya yokluğunda geçerlidir. Fodor'u savunan pek çok kişi bunu *nedensel yasalar* üzerinden açıklar: Hakiki bir özellik yerleşik bir nedensel yasada yer alan özelliktir. Özel bilimlerin işi, bu yasalarda yer alan özelliklere sahip nesnelerin davranışlarını yöneten bu nedensel yasaları formüle etmektir. Dolayısıyla hakiki özellikler, bilim insanları evreni inceledikçe keşfedilen yasalar tarafından açığa çıkarılır. Eğer bilim insanları nörobiyoloji, psikoloji veya ekonomideki nedensel yasaları yani üst-düzey nesnelerin davranışlarını yöneten yasaları keşfederlerse ve bu yasalar üst-düzey özellikler arasında yayılmış durumdaysa, o halde bu üst-düzey özellikler hakiki olmalıdırlar. Elbette bilim insanları yasalar hakkında yanılabilir, dolayısıyla hakiki özelliklerin ne olduğu konusunda da hatalar yapılabilir, fakat bunun lafını etmeye dahi gerek yok. Hiçbir bilimsel iddia yeni kanıtlar ışığında yenilenmekten kaçamaz.

Bu görüşün üzerinde durulması gereken iki özelliği mevcut.

Birincisi onu savunanların hiyerarşik, *katmanlı* bir gerçeklik fikrine tabi olmasıdır. Dünya, nesne düzeyleri veya katmanlarına ve nedensel yasaların birbirini izleyen düzeyleri tarafından yönetilen özelliklere sahiptir. Üst düzeylerdeki nesneler sıklıkla alt düzeylerdeki nesnelerden oluşsalar dahi üst-düzey nesnelerin ve onların özelliklerinin kendilerine

ait bir yaşamları olduğu her halükarda doğrudur. Üst-düzey nesneler daha alt düzeylerdeki nesnelerin ve özelliklerin düzenlenmesine ne indirgenebilir ne de ondan "ibaret"tir (Şekil 6.4'ü hatırlayın).

(Rahatlıkla atlayabileceğiniz teknik bir detay: "Üst-bağlılık" ilişkisi standart olarak üst-düzey nesnelerin ve özelliklerin alt-düzeydekilerle olan ilişkisini karakterize etmek için kullanılır. Buradaki ana fikir, üst-düzey nesnelerin ve özelliklerin alt-düzey nesnelere ve özelliklere "bağlı ve onlar tarafından belirleniyor" olmalarına rağmen, yine de alt-düzey nesnelerden ve özelliklerden bir şekilde *ayrı* olduklarıdır. Kalpler hücrelerden ve en nihayetinde kuarklar ile elektronlardan meydana gelir. Fakat kalpler çoklu-gerçekleştirilebilir oldukları için, organize hücre topluluklarından *ibaret* değildir, kalplerin özellikleri hücrelerin veya hücre topluluklarının özellikleri olamaz. En azından bize anlatılan hikaye bu.)

İkincisi üst-düzey yasaların yalnızca *ceteris paribus*, yani "diğer tüm durumlar sabitken" geçerli olduğu varsayılır. Bu bakımdan, üst düzey yasalar fiziğin araştırma konusu olan temel varlıkları yöneten yasalardan ayrışırlar. Temel varlıkları yöneten yasalar *istisnasızdır*. Halbuki üst düzeylerdeki varlıkları yöneten yasalar "sınırlandırılmıştır", *ceteris paribus* olarak geçerlidirler. *Ceteris paribus* yasalarını 2. Bölüm'de bahsedilen türden olasılığa dayalı yasalarla karıştırmayınız (Bölüm 2.5). Temel yasalar olasılığa dayalı olabilseler de geçerlilikleri evrensel ve istisnasızdır. Aksine psikolojide, ekonomide hatta nörobiyolojide keşfedilmesini umduğunuz yasalar indirgenemez bir şekilde "sınırlandırılmıştır." Böyle yasalar istisna kabul eder, katı bir şekilde sınırlandırılmış alanlara uygulanmaya elverişlidirler.

Bu ikinci noktaya değinmemin nedeni, zihnin çalışmasını yöneten psikoloji yasalarını merak etme ihtimaliniz. İnançları ve istekleri yönettiğini düşünebileceğiniz bir yasayı ele alalım:

($Y\psi$) Eğer bir F faili x'i ister ve x'i elde etmek için y'nin gerekli olduğuna inanırsa, öyleyse F y'yi ister.

Eğer metroya binmek istiyorsanız ve metroya binmek için bilet satın almanız gerektiğine inanıyorsanız, öyleyse bir bilet satın almayı istersiniz. ($Y\psi$) yasası arzuların şekillenmesinin çoğu örneğini yönetiyor olsa da, istisnaları düşünmek zor değildir. Örneğin hiç paranız olmadığına

inanıyorsanız, metroya binmek için bir jeton almanız gerektiğine dair inancınız, sizi metroya binme arzusundan vazgeçmeye –veya başkalarından dilenmeyi arzulamaya– itebilir.

Daha da önemlisi bir jeton almanız gerektiğini fark ettiğiniz anda, kafanıza düşen bir alçı levha nedeniyle bilincinizi kaybedip jeton alma arzusunu oluşturamayabilirsiniz. Bu durumda psikoloji, kendi kapsamı dışında kalan varlıkları ve süreçleri içeren türden bir *müdahale* ile karşılaşır. Şeyler, nörobiyolojik düzeyde gerçekleşen süreçler nedeniyle doğrudan psikolojik düzeye geçemezler. Fakat psikolojik yasalar gerçekleşen bu süreçlere sessiz kalmak zorundadır; psikoloji yasalarını *psikoloji yasaları* yapan şey tam da budur.

Bu düstur tüm özel bilimlerin yasaları için genellenebilir. Fodor'a göre özel bilimlerden her biri dünyayı belirli bir şekilde taksim eder ve kendi özel kategorilerinin altındaki varlıkları yöneten yasaları keşfetmeye çalışır. Bu varlıklar alt-düzey varlıklardan oluşur. Bu alt-düzey varlıkları etkileyen süreçlerin üst-düzey sonuçları olabilir. Örneğin beyninizdeki moleküllerin değişimi, beyninizde ve zihin durumunuzda çarpıcı etkilere yol açabilir. Fakat özel bilimlerden her birinin yasaları, o bilime uygun düzeydeki varlıkları ilgilendirir. Sinir sistemindeki moleküler olaylar psikolojik süreçleri etkileyebiliyor ve kesinlikle etkiliyorken, psikolojik yasalarda moleküllerden söz edilmez. Psikoloji gibi özel bilimlerin yasalarını *otonom* kabul ettiğiniz ve bu yasaları alt-düzey varlıkları yöneten yasalara indirgenemez olarak gördüğünüz sürece, yasaların istisnasız olamayacağını da takdir etmeniz gerekir.

7.10 Gerçekliğin Katmanları

Peki bütün bunlardan sonra işlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı nerede kalır? İşlevselci çevrelerde etkisini en fazla gösteren metafizik zihin kavrayışının altını doldurmak için sizi bilim felsefesindeki meselelere uzunca bir yan yoldan götürdüm. Bütün işlevselciler değilse de çoğu bu görüşe katılır. Hem felsefede hem de bilişsel bilimlerdeki müttefik disiplinlerde öne çıkan bu yaklaşımı bahsedilmeye değer görüyorum. Söz konusu yaklaşım dünyanın *katmanlı* olduğunu savunan ve zihinleri üst-düzey varlıklar ve zihinsel özellikleri üst-düzey özellikler olarak kabul eden popüler görüşe mantıksal bir altyapı sunar. Bu yaklaşım,

işlevselciliğin neredeyse tüm türleri için merkezi bir öğretidir (bunun istisnası Bölüm 6.9'da bahsedilen, işlevselciliğin Armstrong-Lewis koludur).

Anaakım işlevselciliğe içkin metafiziksel tabloyu şöyle özetleyebilirsiniz: İşlevselcilere göre zihinsel terimler ve yüklemler –"ağrı çekmek", "ayıların tüylü olduğuna inanmak" gibi– atıfta bulunulan varlıkların işlevsel özelliklerini belirtir. En nihayetinde işlevsel özellikler maddi sistemlerde, o sistemlerin işlevsel-olmayan özellikleri tarafından gerçekleştirilir. Siz belirli bir zihinsel durumdayken, örneğin ağrı çekiyorken, bu durum beyninizin bazı maddi durumları tarafından gerçekleştirilir. Başka türden bir yaratıkta, diyelim ki bir ahtapotta ya da bir Alfa Centaurilide, aynı zihinsel durum –ağrı– tümüyle farklı türden bir maddi durum tarafından gerçekleştirilirdi. Siz, bir ahtapot ve bir Alfa Centaurili ağrı çekiyorsunuz, ağrılı olma özelliğine sahipsiniz. Ağrı sizde belirli türden bir nörolojik süreç tarafından gerçekleştirilirken bir ahtapotta oldukça farklı türden bir nörolojik olay; bir Alfa Centaurili de ise nörolojik-olmayan, silikon-temelli bir işleyiş tarafından gerçekleştirilir.

İşlevsel özellikler genellikle çoklu-gerçekleştirilebilirdir. Ağrı gerçekleştiricilerinin sınırlarının neler olduğu ise herkesin kendi tahminidir. Bir hesaplama makinesi ağrı hissetmeye programlanabilir mi? İşlevselcilere göre eğer bir hesaplama makinesine doğru türden bir işlevsel organizasyon verilirse, evet gerçekten ağrı hissedebilir: Ağrı çekme özelliği transistörler arasındaki elektron transferiyle –ya da Babbage'ın Analitik Motoru'nda olduğu gibi bazı dişli çark ve silindir devirlerinin dizilimleriyle– gerçekleştirilir.

Buraya kadar çoklu-gerçekleştirilebilirlik kavramı tanımlanmamıştır. Verili bir zihinsel durum olan ψ, verili bir fiziksel durum olan φ tarafından gerçekleştirildiğinde ψ, φ'dan *ayrı* olmasına rağmen, φ'a bir şekilde *bağlı*dır. Bu bağlılık ilişkisini –gerçekleştirici ilişkiyi– açıklamak şaşırtıcı şekilde zor görünmektedir.

Çoklu-gerçekleştirilebilirlik ve bununla ilişkili olarak dünyanın, varlık ve özellik düzeylerini içerdiği fikri 11 ve 12. Bölümlerde yeniden karşımıza çıkacaktır. Bu aşamada zihne dair farklı bir yaklaşımı ele almanın zamanı geldi; zihinleri dili kullananların yoruma dayalı pratiğinin ürünleri olarak, *sosyal inşa* olarak gören bir yaklaşım. 10. Bölüm'de

işlevselciliği önemli bir eleştiri hattının hedefi olarak tekrar ele alacağız. Bu eleştiri işlevselcilerin sıklıkla görmezden gelmekle suçlandığı bir konuya, zihinlerin *niteliksel* yönüne, *bilinçli deneyim*in doğası üzerine düşündüğünüzde öne çıkan yönüne odaklanıyor.

Okuma Önerileri

Temsili Zihin Kuramının (ve Düşünce Dili'nin) en önde gelen savunucusu Jerry Fodor'dur. Bkz. *The Language of Thought* (1975). Kim Sterelny'in *The Representational Theory of Mind: An Introduction* (1990) kitabı Temsili Kurama iyi bir başlangıç niteliğindedir. Görüşün erken dönem tebliğleri için bkz. Robert Cummins, *The Nature of Psychological Explanation* (1983) ve Gilbert Harman, *Thought* (1973). Susan Schneider (The *Language of Thought: A New Philosophical Direction*, 2011), Fodor'un Düşünce Dili kavrayışına dair şüphelerini ortaya koyar ve alternatif bir model çizer.

John Haugeland "Semantic Engines: An Introduction to Mind Design" (1981b) makalesinde semantik motor kavramını detaylandırır. John Searle'ün Çince Odası tartışması "Minds, Brains, and Programs" (1980) ilk olarak *Behavioral and Brain Sciences* adlı dergide ana makale olarak boy gösterdi. Makale, eleştirel yanıtlarla ve Searle'ün bunlara verdiği yanıtla birlikte basıldı. Alan Turing'in zeka kavramını açıklamak için Taklit Oyunu'na başvurması "Computing Machinery and Intelligence" (1950) makalesinde bulunabilir. Haugeland'in *Artificial Intelligence: The Very Idea* (1985, 6-9) kitabı Turing testinin iyi bir özetini içerir. Ayrıca bkz. Gualtiero Piccinini "Computational Modeling vs. Computational Explanation: Is Everything a Turing Machine, and Does It Matter to the Philosophy of Mind?" (2007) ve "The Mind as Neural Software? Understanding Functionalism, Computationalism, and Computational Functionalism" (2010).

Fodor *Psychosemantics* (1988) kitabında Düşünce Dili'nin semantiğine dair akla yatkın bir açıklama sunar. Meselenin daha güncel bir versiyonu *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics* (1994) kitabında yer alır. Bu ciltler Fodor'un yasalar, özellikler ve özel bilimlere dair düşüncelerine ilgi duyan herkes için iyi birer kaynaktır.

İçsel durumların semantiğine dair aynı şeyi farklı yollarla açıklama yaklaşımları Fred Dretske'nin *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes* (1988) ve Ruth Millikan'ın *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism* (1984) kitaplarında bulunabilir. Millikan'ın görüşü kendi makalesi olan "Biosemantics"de (1989) iyi bir şekilde özetlenmiş ve savunulmuştur. Ayrıca bkz. *Varieties of Meaning* (2004) ve *Language: A Biological Model* (2005).

8.

Yönelimsel Duruş

8.1 İnşalar Olarak Zihinler

Zihne dair buraya kadar ele alınan tüm yaklaşımlar "gerçekçi" bir karaktere sahiptir. Hepsine göre zihinler ve zihin içerikleri, dünyanın hakiki özellikleri olarak taşların, masaların, ağaçların, elektronların ve alanların yanında yer alır. Ancak belki de bu bir hatadır. Belki de şaşmaz gerçekçiliğimiz, zihne dair kuramlarımızı karakterize eden hataların ve kafa karışıklığın kaynağını oluşturur. Acaba zihinleri *inşalar* olarak görsek daha mı iyi olurdu? Faillere düşünceler ve hisler atfetmek, dünya üzerindeki bir konuma enlem ve boylam atfetmek gibi bir şey olabilir mi? Enlem ve boylamlar varlık türleri değildir; gezegenin bileşenleri olarak ırmakların, kanyonların ve sıradağların yanında yer almazlar. Dünya küresine bakıp ekvator çizgisini dünyanın yüzeyindeki bir özellik sanan bir çocuk, tanımlayıcı araçlarımızın bir karakteristiği ile gezegenimizin bir karakteristiğini karıştırıyor olurdu. Maddi bedenlerin dünyasına zihinleri yerleştirmeye çalışmakla belki biz de aynı şeyi yapıyoruzdur.

Zihinlerin koordinat sistemleriyle denk olduğunun varsayılabileceği düşüncesi size ürkütücü gelebilir. Sonuçta hepimiz kendi zihinlerimize oldukça aşinayız ve bu aşinalık kendi üzerimize koordinat-benzeri bir sistemi tatbik etmekle ilgili gibi görünmez. Daha da önemlisi, böyle bir kuramın nasıl olup da başarıya ulaşabileceğini anlamak oldukça zordur. Bir an için zihin durumları atfetmenin uzaysal bir bölgeye bir koordinat sistemi uygulamaya benzediğini varsayın. Koordinat sisteminin uygulanması sizin *yaptığınız* bir şeydir; sizin düşüncelere, niyetlere ve geniş çeşitlilikteki farklı zihin durumlarına sahip olmanıza bağlıdır. Bu açıdan koordinat sistemleri "zihne bağlı"dır; koordinat sistemlerinin

varlığı zeki zihinlerin varlığına bağlıdır. Bu model *zihinlere* nasıl uygulanabilir? *Zihinler* nasıl zihne bağlı olabilir?

Sorunu anlamak için, bir süreliğine zihinlerin koordinat-benzeri bir sistemin tatbikine bağlı olduğunu kabul edelim. Smith'in zihne sahip olmasının, Smith'in üzerine bir koordinat sistemi tatbik etmenizden ibaret olduğunu varsayalım. Bunu yapmanız hiç şüphesiz *sizin* bir zihne sahip olmanızı gerektirir; ki bu durumda bir başka fail olan Jones *sizin* üzerinize bir sistem tatbik etmelidir. Fakat aynı şey Jones için de geçerlidir; Jones'un bir zihne sahip olması Brown tarafından yorumlanmasına bağlıdır. Böylece kendinizi zihinlerin gerilediği bir yolda bulursunuz, her bir zihnin önceki farklı bir zihnin varlığına bağlı olduğu bir gerileme. Eğer zihne sahip olmak başka bir zihni gerektiriyorsa, *herhangi bir şeyin* nasıl zihin sahibi olabildiğini anlamak zordur.

Bu gerileme endişesini şimdilik paranteze alıp "yorumlayıcı" zihin yaklaşımlarını ortaya koymaya yönelik bir girişimi detaylandırmayı öneriyorum. Böyle bir yaklaşımın önemi sizin için açık hale geldiğinde, bahsettiğimiz gerilemenin ciddiyetini değerlendirebilirsiniz. Planım, zihne dair yorumlayıcı kavrayışın etkili bir savunucusu olan Daniel Dennett'ın çalışmalarına bakmak. Meselenin yukarıda hızlıca taslağı çıkarılan gerileme sorunu kadar basit olmadığını göreceksiniz.

8.2 Bir Duruş Edinmek

Sizin de gördüğünüz gibi, zihin hakkında sistematik bir biçimde düşünmek sinir bozucu olabilir. Kendi zihninizdeki süreçlerin anbean farkına varırsınız, ama bu denli yakın olmanın zihnin aydınlatılmasında sağladığı fayda çok azdır. Zihninizin, kendi işini yapmayı sürdüren beyniniz olduğunu düşünebilirsiniz. Fakat zihinlerin dikkat çeken karakteristikleri beyinler için yabancıdır. İkiciliğin cazibesini bastıran şey, dünyayı maddi ve maddi-olmayan alanlara ayırıp zihinleri nesnel bilimsel araştırma sahasının dışında bırakıyor olma şüphesidir. Maddecilik araştırma kapısını açık bırakır, fakat nasıl ilerleneceğine dair hiçbir yönlendirmede bulunmaz. Kendimizi bir ikilemle karşı karşıya buluruz. Bir taraftan, zihinlerin doğal düzene ait olduğunu düşünmek doğru görünür. Diğer taraftan, zihinselliğin önemli yönlerine doğal düzenin nasıl uyum sağlayabileceğini anlamak oldukça zordur.

Felsefi alandaki dindirilememiş hayal kırıklıkları, ön kabulleri yeniden gözden geçirmeye teşvik eder. Örneğin Ryle, Kartezyen "makinedeki hayalet" anlatısına karşı çıkar; zihinlerin *şeyler*, bedenleri harekete geçiren tözler olduğunu reddeder. Ryle'a göre hayaletlerin yerine beyinleri koymak, Kartezyen ahmaklığa yeni bir kılıf uydurmaktan başka bir şey değildir. Zihinlerin şeyler olduğu, zeki eylemden sorumlu organlar olduğu fikrini bir kez terk ettiğinizde, bir yaratığın zihne sahip olduğunu söylemenin, aslında onun zeki ve "düşünceli" davranma yetisi taşıdığını söylemekten başka bir şey olmadığını fark edebilirsiniz.

Ryle'ın öğrencisi olan Dennett, hocasının aksine, zihinler ve zihinlerin işleyişine dair bilimsel bilgiye dayalı bir yaklaşım geliştirmekle ilgilenmiştir. Ryle gibi Dennett da sıradan zihinsel durum atfetme pratiği ile zeki davranıştan sorumlu mekanizmaları anlamak için yapılan sistematik girişimleri birbirinden ayırmakta ısrarcıdır. Dennett'a göre önermesel tutumların –inançlar, arzular, yönelimler– atfedilmesini mecbur kılan şey zayıf bir "akılcılık" gerekliliğidir. Önermesel tutumlar, davranışları sistemin "amaçları" doğrultusunda akılcı yolla anlaşılabilecek herhangi bir sisteme –hayvan, bitki veya mineral– doğru ve meşru bir şekilde atfedilebilir. Sonuç, zihne mahsus bir "araçsalcı" yaklaşımdır: Bir yaratığın zihin *sahibi* olması, bizim onu kullanışlı bir biçimde zihin sahibi olarak *kabul etmemizle* yakından ilişkilidir. Pratikte bunun anlamı, o yaratığa "bizden biri" şeklinde yaklaşmamızdır: dünya hakkında çeşitli (ve çoğunlukla doğru) inançları ve belirli şartlara dair arzuları olan bir varlık; bu inançlar ve arzular doğrultusunda akla uygun şekilde eylemde bulunan bir yaratık.

Bahçede solucan avlayan bir kızılgerdanı izliyorsunuz. Kızılgerdanın aç olduğunu ve bu yüzden yemek aradığını varsayarak davranışını açıklar –yani anlamlandırırsınız. Kızılgerdan solucanların yemek olduğuna ve bahçede bulunabileceklerine *inanır* ve sonuçta onları bahçede avlamak *ister*. Özetle kızılgerdan kendi inanç ve arzuları doğrultusunda akla uygun bir eylemde bulunur.

Kızılgerdanın davranışını inanç ve arzulara başvurarak açıklamakla Dennett'ın "yönelimsel duruş" olarak adlandırdığı şeyi benimsersiniz. Bu "duruş" neredeyse tüm organizmaların davranışını *anlamlandırmak* ve tahmin etmek için edindiğimiz bir duruştur. Neden ahtapot mürekkep benzeri siyah bir madde yayar? Çünkü ahtapot bir avcı tarafından

fark edildiğine inanır, kendini korumak ister, avcı ile arasına koyu bir bulut yerleştirerek kendisini koruyabileceğine inanır, mürekkep benzeri sıvı bir madde yaymanın kendisi ile avcı arasında koyu bir bulut oluşturacağına inanır. Neden akyuvar hücreleri mikrobun etrafını çevreler? Çünkü hücre işgalcileri yok etmek ister, mikrobun işgalci olduğuna inanır ve bu yüzden onu yok etmek ister. Diğer taraftan, mikrop da bir alyuvar hücresini işgal etmek ister, kan dolaşımında rasgele yüzerek bir alyuvar hücresi bulmanın mümkün olduğuna inanır ve bu yüzden rastgele yüzer.

Kızılgerdanlar, ahtapotlar ve akyuvar hücreleri onlara atfettiğimiz inanç ve arzulara *gerçekten* sahip midir? Bu organizmalar *gerçekten* akla uygun mu davranır? Yoksa sadece inançlara ve arzulara sahip*miş* (ve bunların doğrultusunda akla uygun eylemlerde bulunuyor*muş*) *gibi* mi davranır? Böyle durumlarda inanç ve arzular atfetmekle gerçekten bunlara sahip olduklarını mı kastediyoruz, yoksa mecazen mi konuşuyoruz? Masumane bir tavırla insani vasıfları kullanıyor olabilir miyiz?

Dennett'a göre bu tür soruların tamamı hatalıdır. Bir varlığın inanç ve arzulara sahip olması, o varlığın davranışının yönelimsel duruş üzerinden tanımlanabilir ve açıklanabilir olmasından *başka bir şey değildir*. Eğer bir mikrobun davranışını, mikrobun etkinliklerine dair yönelimsel bir duruş benimseyerek anlamlandırabilirseniz, bu durumda mikrop gerçekten hem inançlara ve arzulara hem de yaptıklarının nedenlerine sahiptir. İnançlara sahip olmak ve nedenler üzerinden eylemde bulunmak bundan ibarettir, inançların ve nedenlerin gerçekten orada var olup olmadığına dair *daha öte* bir soru yoktur.

Buna karşı çıkabilirsiniz. Eğer inançlara, arzulara ve nedenlere sahip olmak bundan ibaretse, o halde bitkiler de inanç, arzu ve nedenlere sahip olmalıdır! Karaağaç bitkisi köklerini toprağın derinliklerine kadar gönderir, çünkü su bulmak ister ve suyu daha derinlerde bulmanın daha olası olduğuna inanır. Daha da şaşırtıcı olanı bu görüş çerçevesinde, *insan yapımı olan şeyleri* –dizüstü bilgisayarınızı veya basit termostatınızı– inanç ve arzulara sahip olmaktan ne alıkoyabilir? Dizüstü bilgisayarınız "yazıcıda kağıt yok" uyarısı verir, çünkü yazıcıda kağıdın bittiğine inanır ve kağıt bölmesini tekrar doldurmanızı ister. Termostat ısıtıcıyı açar, çünkü oda sıcaklığının 20 °C'nin altına düştüğüne inanır ve sıcaklığı en az 20 °C'ye çıkarmak ister.

Bizler –aslında hepimiz– zaman zaman bu şekilde *konuşuruz* ve kabul etmeniz gerekir ki bunu sadece kolaylık olsun diye yaparız. Tek-hücreli canlıları, bitkileri ve insan yapımı nesneleri belirli yönlerden akılcı faillere *benzer* görebilirsiniz. Dolayısıyla onlar hakkında, söz konusu yönleriyle ilgili, bize benziyorlar*mış* gibi konuşmanın bir zararı yoktur. Fakat elbette onlar *gerçekten* bizimle benzer değildir. Davranışları çok daha basit mekanizmalar tarafından yönetilir. Onların *–gerçekten–* inanç ve arzulara sahip olduğunu düşünmek, yaptıklarının *–gerçekten–* bir nedeni olduğunu varsaymak, mecazi anlam ile gerçek anlamı birbirine karıştırmak olur.

Öte yandan Dennett tek hücreli canlılara, bitkilere ve insan yapımı nesnelere inançlar ve arzular atfetmenin, hemcinslerimiz olan insanlara inançlar ve arzular atfetmekten daha mecazi olmadığı konusunda ısrarcıdır. Bir varlığın inançlara ve arzulara sahip olması ve bir nedene göre eylemde bulunması için *gereken yegane şey*, o varlığın inançları ve istekleri var*mış* ve bir nedene göre eylemde bulunuyor*muş gibi davranması*dır. Organizmalara ya da nesnelere inançlar, arzular ve nedenler atfederek yönelimsel bir duruşu benimsemiş olursunuz. Yönelimsel duruş, bir davranışı –arkasında yatan kim olursa olsun– anlamlandırmanızı, öngörmenizi ve onunla baş etmenizi sağlar. Fakat bunu, söz konusu varlıkların içsel yapısının bizimkine benzeyip benzemediğinden büyük ölçüde bağımsız bir şekilde yapacaktır.

Daha önce de bahsedildiği gibi, bu tür bir öğreti yönelimsel tutumları "araçsal olarak" yorumlar. Yani inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler atfetmenin doğruluğu, bu atıfların bağımsız bir olguya veya koşullara karşılık gelmesinde değil, işe yararlığında yatar. Önermesel tutum atfetme pratiği kendi faydamıza hizmet ettiği ve etkileşimde bulunduğumuz nesnelerin davranışlarını anlamlandırmamızı ve öngörmemizi sağladığı sürece tamamen meşrudur. Daha fazlasını beklemek; inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler hakkında körü körüne "gerçekçi" bir çizgi benimsemek bu pratiğin amacını gözden kaçırmaktır.

Bölümün başında sözü edilen, dünya küresindeki Ekvator çizgisini gezegenin jeolojik bir özelliği zanneden çocuğa dönelim. Bu çocuğun ekvatordan geçen bir gemide olduğunu hayal edin. Geminin gerçekten ekvatordan geçeceğine ikna edilmiş olan çocuğun aslında gördüğü tek şey açık denizdir. Felsefeye meyili olan bu çocuk şöyle akıl yürütebilir:

Eğer Ekvator görülebilir bir şey değilse, o halde görülemez bir şey, görsel olarak saptanamayan *gayri-maddi* bir varlık olmalıdır. İnançları ve istekleri zeki varlıkların özellikleri –içsel özellikleri– sanan bir filozof ile bu çocuğu kıyaslayın. Bu özellikler böylesi yaratıkların maddi özelliklerinde bulunamayınca, filozof onların gayri-maddi (ya da belki "üst-düzey") varlıklar olması gerektiğini düşünecektir. Her iki durumda da düşülen hata, dünyanın görünüşlerini tanımlamak için kullandığımız bir şemanın bileşenlerinin dünyanın özelliklerini tayin ettiğini düşünmektir.

8.3 Yönelimsel Duruştan Tasarım Duruşuna

O halde, bir varlığın inançlar, arzular ve eyleme dair nedenlere sahip olması, bu varlığın inanç, arzu ve nedenlerle çevrelenmiş tanımlamalara yatkın olmasından ibarettir. Bu tür tanımlamaları uygulayarak, yönelimsel bir duruşu benimsersiniz. Hemcinsleriniz olan insanlar söz konusu olduğunda bunun kaçınılmaz olduğunu düşünürsünüz; fakat insan-olmayan yaratıkların serüvenini anlamaya çalışırken de bu aynı şekilde kaçınılmaz olabilir. Basit organizmalar, bitkiler ve cansız nesneler söz konusu olduğunda, çoğunlukla yönelimsel duruştan vazgeçebileceğinizi ve bu varlıkların davranışlarını, *tasarım*larını çözümleyerek açıklayabileceğinizi fark edersiniz. Böyle yaparak Dennett'ın *tasarım duruşu* olarak tanımladığı şeye inersiniz. Nesneleri belirli bir amaca ulaşmak için belirli bir şekilde tasarlanmış veya planlanmış olarak kabul edip bu nesnelerin davranışlarını anlamlandırırsınız.

Bilgisayarınızın davranışını ona çeşitli inançlar ve arzular atfederek tanımlayabilirsiniz. Fakat bir programcı cihazın davranışını programından hareketle anlamlandıracak bir konumdadır. Aynı şekilde, bir biyolog akyuvar hücresinin davranışını, evrimsel bir bakış açısıyla hücrenin tasarımı üzerine düşünümde bulunarak açıklama konumundadır. Bir bilgisayarın tasarımı insan kaynaklıdır. Bir akyuvar hücresinin ya da bir kurbağanın dolaşım sisteminin ya da bir bitkinin büyümesini denetleyen mekanizmanın tasarımı ise Doğa Ana'nın elini yansıtır. Evrimsel baskılar kötü tasarlanmış, uyumlu olmadığı ortaya çıkan mekanizmaların ayıklanmasını sağlar.

Tasarım duruşu yönelimsel duruşun *yerini almaz*. Bir akyuvar hücresine veya bir kuşun yavrularını korumak için yaralı taklidi yapma davranışına dair "tasarım-düzeyi"nde bir kavrayışa vardığınızda, yönelimsel bakış açısıyla ortaya atılan iddiaları *yanlışlamış* olmazsınız. Tam aksine, yaptığınız şey sadece bu iddiaların neden geçerli olabileceğine dair farklı türden bir açıklama sağlamaktan ibarettir. Böyle açıklamalar birçok yönüyle işlevsel açıklamalara benzer. Fakat Dennett'a göre tasarım duruşunu belirli örneklere uygulayabilmeniz inançların, arzuların ve eyleme dair nedenlerin aslında en temelde işlevsel durumlar olduğu anlamına gelmez.

Bir varlığın davranışını anlama veya açıklamadaki amacınız büyük ölçüde eyleme-yönelik olduğunda ve söz konusu varlığın nasıl davranabileceğini fazla çaba sarf etmeden çabucak öngörmeyi amaçladığınızda, yönelimsel duruşu benimsersiniz. Eğer amacınız buysa, yönelimsel duruş oldukça uygun maliyetlidir. Tasarım duruşuna yalnızca amaçlarınız değiştiğinde ve koşullar bir yaratığın etkinliklerini kontrol eden mekanizmaları daha dikkatli ve sistematik olarak incelemeyi mümkün (veya cazip) kıldığında başvurursunuz. Bir etolog belirli bir tür kuşun davranışını açıklarken tasarım duruşunu benimser, fakat bir avcının bunu yapmasına gerek yoktur ve genellikle yapmayacaktır.

Psikologlar, psikobiyologlar, sosyobiyologlar ve en genelde bilişsel bilimciler insana yönelik olarak tasarım duruşunu kendilerine has yollarla benimserler. Fakat bu, birbirimizin davranışlarını inançlara, arzulara ve nedenlere atıfla anlamlandırmak için benimsediğimiz yönelimsel duruşun reddedilmesi veya etkisiz kılınması gerektiğini göstermez. Aynı şekilde bu –Dennett'ın da söylediği gibi– inançların, arzuların ve nedenlerin en temelde davranıştan sorumlu işlevsel durumlar olduğunu keşfettiğimiz anlamına da gelmez. Size atfedilebilen inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler belki de sahip olduğunuz işlevsel mimariye sahip olduğunuz için size atfedilebiliyordur. Fakat inançlar, arzular ve nedenler bu mimarinin nedensel olarak etkili bileşenleri değildir. Nedenler ve davranış mekanizmaları bahsine geçtiğinizde tasarım duruşuna geçmiş olursunuz.

O halde, insana yönelik tasarım-düzeyinde bir tanımlama neye benzer? Bilimsel araştırmacıların örneğin görmenin mekanizmaları, bellek ya da dil-işlemeyle ilgili söyledikleri üzerine düşünerek bazı fikirler

edinebilirsiniz. Bu türden şeylerin açıklamaları, sinir sistemimizin detaylarına –örneğin retina ve görme sinirinin bileşenlerine– başvurmayı içerir ve bu detayları belirli sistemik amaçlara hizmet eden şeyler olarak kabul eder. İnsanların ve insan-olmayan yaratıkların yetilerine yönelik benimsenen tasarım duruşunun örneklerine psikoloji ve biyoloji ders kitaplarında sıkça rastlanır.

Tasarım duruşunu benimseyerek, aslında yaratıkların davranışının altında yattığını düşündüğünüz mekanizmalara dair yönelimsel bir duruşu benimsersiniz. Bu mekanizmaları (bütün bir yaratığın aksine) amaçlara sahip ve onlara ulaşmak için çalışıyor olarak görürsünüz. Bunun, yaratıkların içsel işleyişleriyle ilgili detaylı kavrayışımıza, dayanağı olmayan insanbiçimci bir unsuru dahil etmesinden endişe duyabilirsiniz. Ayrıca bu stratejinin bir tür döngüselliğin içerisine düşüp açmaza girdiği düşüncesi de size endişeye sevk edebilir: Karmaşık zihin durumları tam da açıklamayı umduğumuz özelliklere sahip mekanizmalar varsayılarak açıklanır. Bu endişeler hangi ölçüde sağlam bir temele sahiptir?

8.4 Tasarım Duruşundan Fiziksel Duruşa

Dennett'a göre, nöral mekanizmaları belirli hedeflere ulaşmaya çalışır şekilde gören tasarım-düzeyinde bir tanımlamayı yapma kabiliyetine sahip bu mekanizmaları bularak örneğin zihinsel fenomenleri açıklayabilirsiniz. Ne var ki açıklayıcı süreç burada bitmemelidir. *Bu* mekanizmaları, onları oluşturan daha basit mekanizmalar olan altmekanizmaları ortaya koyarak açıklamanız gerekir. Retinanın belirli bir zeki işlevi gerçekleştirdiği kabul edilir. Gerçekleştirilen bu işlev retinanın koniler, silindirler ve diğer özelleşmiş hücrelerden oluştuğunun keşfi üzerinden açıklanır, ki bu hücreler zeki fakat daha sınırlı ve dar-alanda-yönetilen işlevleri gerçekleştirir. Sistemleri bu şekilde kendi bileşen altsistemleri üzerinden analiz ettiğinizde, en nihayetinde bileşen mekanizmaların tümüyle odaklanmış olduğu, takıntılı şekilde "tek bir amaca" yöneldiği bir düzeye erişirsiniz. Bu analiz düzeyinde, örneğin belirli bir kimyasal maddenin varlığını veya yokluğunu saptamaktan ve komşu hücrelere buna göre bildirimde bulunmaktan başka bir şey yapmayan tek tek hücreleri bulmayı bekleyebilirsiniz.

Bu düzeye eriştiğinizde artık tasarım duruşunu "tasfiye etmiş" ve *fiziksel duruş*a geçmişsinizdir. Hayal edilen hücrenin kendi kimyasını, kendi maddi yapısını inceleyerek işlevini *nasıl* yerine getirdiğini görebilirsiniz. Böylece araştırmalarınız zihinsel-olmayan ve yönelimsel-olmayan üzerine temellenir ve döngüsellik tehdidinden kurtulunur. Yönelimselliğin, düşüncelerin bir şeye veya diğerine *dair* veya *ait* olmasından kaynaklanan özelliğinin, ona sahip olan organizmaların biyokimyasından köken aldığı görülür.

8.5 Beliriveren Resim

Pek çok zaman hiç tereddütsüz inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler atfettiğimiz varlıkların –ya da insan yapımı nesnelerin– inançları, arzuları ve nedenleri gerçekten barındırıp barındırmadığı işlevselciler için önemli bir deneysel sorudur. Bu soruya verili bir yaratık özelinde yanıt bulmak için, söz konusu yaratığın işlevsel olarak bize yeterince benzeyip benzemediğini keşfetmek gerekir. Dennett bu yaklaşımdaki üstü kapalı resmi bir aldatmaca olarak görür. İnanç ve arzulara *sahip olmak*, o şekilde tanımlanabilir olmaktan ibarettir. Meseleyi bundan daha fazlası olarak görüp inançlar, arzular ve nedenler atfetmekle nedensel olarak davranıştan sorumlu mekanizmaların bileşenlerini tanımladığınızı düşündüğünüzde, insani vasıfları varlıklara atfetme riskini göze alırsınız ve insanların zihinleri ile diğer yaratıkların zihinleri arasındaki önemli süreksizlikleri görmezden gelirsiniz.

Bunu bu şekilde açıklamak şaşırtıcı görünebilir. Neredeyse evrensel düzeyde uygulanabileceği öne sürülen yönelimselliğin aslında son derece insanbiçimci olduğu kolayca gözünüze çarpabilir. Fakat Dennett'ın fikri son derece nettir. Yönelimsel duruşu benimseyerek –inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler atfederek– yaratıkların, insan yapımı nesnelerin ve doğal sistemlerin davranışlarını hem çözümlemenizi hem de öngörmenizi sağlayacak kategoriler sistemini uygularsınız. Bu pratiğin doğruluğunu, neyi açıklamaya çalışıyorsanız onun işleyişinden sorumlu dişlileri ve kaldıraçları listelemedeki başarısı değil, ne kadar kullanışlı olduğu belirler. Pek çok amaç için ihtiyacınız olan her şey budur. Yanınızdaki arkadaşınıza bilgisayarınızın yaptıklarını açıklarken, bilgisayarınızın bir belgeyi yazdırmak *istediğini*, yazıcıda kağıdın bitti-

ğini *keşfettiğini* ve bir uyarı göndererek dikkatinizi çekmeyi *umduğunu* belirtirsiniz.

Önceki cümlede italik yazılan sözcükler, eğer Dennett haklıysa, mecaz değildir: Bunlar bilgisayarınız için kelimesi kelimesine geçerlidir; bu sözcükleri tam olarak insan hemcinsinizin davranışını tanımlarken kullanacağınız anlamlarıyla kullanıyorsunuz. Fakat bilgisayarınızın *içerisinde* olup bitenlerin bir insanın içerisinde olup bitenlere –işlevsel olarak veya başka türlü– benzediğini düşünürseniz, yanılırsınız. *Bizi* teşvik eden şeyin ne olduğunu anlamak, tasarım duruşuna inmeyi gerektirir. Oraya indiğinizde bilgisayarlar, insanlar ve çeşitli insan-olmayan yaratıklar arasındaki muazzam farklılıkları, yönelimsel düzeyde kaldığınız sürece görülebilir olmayan farklılıkları keşfetmeye başlarsınız.

Daha önce de bahsedildiği gibi, tasarım duruşunu benimseyerek aslında yönelimsel duruşu zeki sistemlerin davranışından sorumlu mekanizmalara genişletmiş olursunuz. Proje zeki sistemleri, sistemik bir düzeye varıncaya dek alt sistemlere ayırabilme ihtimalini ön kabul olarak alması sayesinde döngüsellikten veya dipsiz bir gerilemeden kurtulmuştur, varılan bu sistemik düzeyin işleyişi fiziksel açıdan muhtemelen karmaşık olsa da tasarım bakış açısından oldukça basittir. Artık fiziksel duruşa geçip inançlar, arzular ve eyleme dair nedenler üzerine üst-düzey konuşmaları "tasfiye etmiş" olursunuz. Fakat bu düzeye varmanız ve fiziksel duruşu benimsemeniz, üst-düzey yönelimsel duruş ve tasarım duruşu değerlendirmelerinizi yanlışlamaz veya bunların yerini almaz. Tersini düşünmek, yönelimsel duruş ve tasarım duruşlarının sağladığı yararlığı ve ekonomiyi hiçe saymaktır. Bu yararlık ve ekonomi, onları uygulamaya ihtiyaç duyan herkes için meşru bir zemin oluşturur. Dennett böyle der.

8.6 Düşünce ve Dil

Kendilerini bilişsel bilimci olarak gören çoğu kuramcıyla benzer şekilde Dennett da insanların ve insan-olmayan yaratıkların bilgiyi işledikleri ve çevrelerine dair *temsiller*i içsel olarak manipüle ettikleri fikrini kabul eder. Fakat bir yaratığın davranışlarının temsiller tarafından yönlendirilmesi bir şey, o yaratığın kendi yaptığı şeyin ne oldu-

ğunu *değerlendirme*si bambaşka bir şeydir. Dennett temsil kapasitesi (Dennett'a göre tek-hücreli canlıların ve termostatların sahip olduğu kapasite) ile *üst-sıra temsil* kapasitesi (*temsillerin* temsilleri –temsil eden olarak kendiliğin temsili) arasında yalnızca *derece* farkının değil aynı zamanda *tür* farkının bulunduğunu savunur. Yalnızca kendi temsillerini inceleyebilme (bu temsillerin kendilerine ait olduğunu anlayabilme) ve yönelimsel duruşu *kendilerine* yönelik olarak benimseyebilme kabiliyetine sahip varlıklar "düşünen" olarak tanımlanmayı hak eder.

Deniz salyangozlarının ve tek-hücreli yaratıkların davranışı, bunların sınırlı ufuklarının boyutlarına dair temsiller tarafından yönlendirildiğini düşündürür; fakat bu yaratıkları hiçbir şekilde düşünce kabiliyetine sahip olarak görmemeniz gerekir. Peki ya av köpekleri, yunuslar ya da şempanzeler? Bu yaratıkların da çevrelerini temsil ettikleri söylenerek bir açıklama sunulabilir. Bunlar düşünür mü? Dennett yalnızca öz-bilinçli şekilde temsil üretttikleri, ikinci-düzey temsil kabiliyetine, yani temsilleri temsil *olarak* anlama ve dolayısıyla temsil etme kabiliyetine sahip oldukları takdirde bu yaratıkların düşünebildiğini savunur.

Dennett bu ikinci kapasitenin dilin gelişimiyle beliriverdiğine inanır. Eğer Dennett'ın önerdiği gibi, düşüncenin temsilleri öz-bilinçli olarak manipüle etme yetisi içerdiğini kabul ediyorsanız, o halde buradan düşünce ve dilin yan yana ilerlediği sonucuna varırsınız. Bunun sebebi, düşünce için dile bir *ortam* veya *araç* olarak ihtiyaç duyulması değildir. (Bu, Düşünce Dili'ni destekleyenlerin görüşüdür.) Düşüncenin dilsel veya dil-benzeri olmasına gerek yoktur; düşünce cümlesel değil "resimsel" de olabilir.

Dil ile düşünce arasındaki bağlantı daha az doğrudandır. Öz-bilinçli temsiller için evrimsel baskılar müşterek iletişimin doğuşuna kadar ortaya çıkmamıştır. İletişim, bilgi paylaşımı için bir mekanizma sunar. Daha da önemlisi iletişim (evrimsel bakış açısıyla düşünüldüğünde) yaratıklar için başkalarının sahip olmadığı bir bilgiye sahip olmayı kendi faydalarına dönüştürebilecekleri bir yol sağlar. Eğer bilmediğiniz ve ben söylemeden bilemeyeceğiniz bir şeyi bilirsem, kendi faydam için bilgimi takas edebilirim ya da eğer işime gelirse sizi *yanlış yönlendirebilirim.*

İnsan-olmayan türlerin evrimsel çizgisine bakarsanız bu türlerin üyelerinin, bir birey tarafından elde edilen bilginin diğer tüm bireyler

tarafından elde edilebilmesinin mümkün olduğu çevrelerde barındıklarını görürsünüz. Böyle olmadığında kandırma pratiği ortaya çıkabilir (örneğin diğer şempanzelerin bir yiyecek parçasını keşfetmelerini engellemek için tedbir alan bir şempanze). Bu tür eylemler bütünüyle gelişmiş düşünceye giden evrimsel çizgide "proto-düşünce" olarak adlandırılabilecek bir aşamayı oluşturan, bir derece temsilsel gelişmişliği gerektirir.

Bebekler ve küçük çocuklar Dennett'ın hakiki düşünce için gerekli gördüğü düşünümsel kapasitelerden muhtemelen yoksundur. Çokça tartışılan bir deneyde, bir çocuğa bir oyuncağı belirli bir yere saklayan bir kukla izletilir. Kukla uzaklaştıktan sonra araştırmacı çocuğun gözü önünde oyuncağı *yeni* bir yere saklar. Ardından, çocuğa kuklanın geri döndüğünde oyuncağı nerede arayacağı sorulur. Üç-yaşındakilerin çoğu kuklanın *yeni* saklanma yerine bakacağını söylerken, daha büyük çocuklar kuklanın oyuncağı ilk sakladığı yerde arayacağı cevabını verir.

Bu ayrışma için olası açıklamalardan biri, daha küçük çocukların dünyayı temsil edebilseler de henüz dünyanın *temsiller*ini temsil etmekten aciz olduklarıdır. Çocuk kuklanın hayali dünya temsillerini temsil edecek pozisyonda değildir ve bu nedenle kuklayı oyuncağın konumunu yanlış şekilde temsil ediyor olarak göremez. Kuklanın yeni saklama konumuna bakacağını düşünmek, çocuğun kuklayı gerçek bir temsil sahibi olarak temsil etmesini ve dolayısıyla kuklayı herhangi bir şeyi temsil ediyor olarak temsil etmesini gerektirmez. Bu temsilleri *inançlar* olarak düşünün. Daha küçük çocuklar, görünüşe göre, inanç kapasitesine sahiptir, ancak ikinci-düzey inanç yani inanca dair inanç kapasitesinden yoksundur.

Dennett'ın akıl yürütme çizgisine içkin olan argüman, düşünce için neyin yeterli olduğuna dair tümüyle felsefi a priori değerlendirmeler üzerine kurulu değildir. Daha ziyade yüzeyin altına, diğer yaratıkların yaptıkları şeyleri nasıl yaptıklarına baktığınızda, benim yaptığım veya sizin yaptığınız anlamdakine benzeyen, öz-bilinçli düşünceyle meşgul olma fikri hiçbir şekilde aklınıza gelmez. Bir filozof ya da kendini evcil hayvanına adamış bir kişi bebeklerin, şempanzelerin, yunusların veya av köpeklerinin gelişmiş ancak gizli düşüncelerle meşgul olabileceğine dikkat çekebilir. Dennett'a göre bu izlenim yönelimsel duruşun aşırı bir hevesle uygulanmasından ibarettir.

Bunu bir kez fark edip tasarım duruşuna indiğinizde, doğanın çevreden kaynaklanan sorunlara şaşırtıcı incelikte çözümler sağladığını keşfedersiniz. Eğer bir kuş yuvası yapmaya niyetlenseydiniz, hiç şüphesiz önce bir yol haritası çizer ve görev üzerinde ilerlerken bu haritayı –gerektiğinde düzelterek– zihninizde tutardınız. Yönelimsel duruştan cesaret alarak, yuvasını kuran bir kuşun da hemen hemen aynı şekilde çalıştığını düşünebilirsiniz. Fakat kuşların davranışını daha dikkatle incelemeye başlarsanız, onların "yuva-kurma sorunu"na getirdikleri detaylı ve çoğu zaman ustalıklı çözümlerin detaylı ve ustalıklı düşüncelerden kaynaklanmadığını, evrim tarafından şekillendirilmiş daha basit mekanizmaların ürünü olduğunu öğrenirsiniz. Hiç şüphesiz, mekanizmalar ustalıklıdır; fakat buradaki ustalık kuşlara değil, Doğa Ana'ya aittir.

Yaratıkların temsiller ya da temsillerin temsilleri tarafından yönlendirildiği bahsi sizi yanıltmasın. Dennett temsillerden bahsederken, Temsili Zihin Kuramının varsaydığı Düşünce Dili'ndeki cümlelerle benzeşik, kafanın içinde yer alan ve kendine özgü nedensel rollere sahip olan varlıklardan söz etmez. Dennett'ın ilgilendiği tek soru, bir varlığın davranışını ikinci-düzey temsillere yani temsillerin temsillerine başvurmadan ve söz konusu varlığın diğer varlıklara dair yönelimsel bir duruş benimseme kabiliyetine sahip olduğunu varsaymadan tasarım düzeyinde anlamlandırıp anlamlandıramadığımızdır.

8.7 Zihnin Türleri

Bebekleri, şempanzeleri, yunusları, av köpeklerini, deniz salyangozlarını ve hatta termostatları bile inançlara, arzulara ve yaptıkları şeyler için nedenlere sahipmiş gibi tanımlamaya hakkınız olsa da Dennett, *düşünce* kavramını kendiniz gibi öz-bilinçli temsil kapasitesiyle, temsillerin temsilleri üzerine düşünme kapasitesiyle evrimleşmiş yaratıklar için ayırmanızın daha iyi olacağını savunur. Bu, yalnızca bize benzeyen yaratıkların zihin sahibi olduğu anlamına mı gelir? Dennett'a göre hayır. Zihin sahibi olmak, temsiller tarafından yönlendirilmek yani temsillere atıfla açıklanabilecek şekilde davranmak demektir. Bebeklerin, şempanzelerin, yunusların, av köpeklerinin ve deniz salyangozlarının etkinliklerinin, kendi amaç ve koşullarının temsilleri tarafından

yönlendirildiğine dair çokça kanıta sahibiz. Basit termostatlar için bile belki de aynı şey geçerlidir.

Deniz salyangozlarının ve termostatların zihne sahip olduğunu kabullendiğinizde –en azından Dennett zihinler konusunda haklıysa– pek de bir şeyi kabullenmiş olmazsınız. Çünkü hâlâ zihin *türler*i arasında büyük niteliksel farklılıklar tespit edebilirsiniz. Dennett, bir hiyerarşi hayal eder. Temel düzeyde, görece sabit bir çevreye görece sabit ve en uygun şekilde tepki vermek amacıyla donatılmış primitif "Darwinci" zihinler bulunur. Darwinci zihinler, içinde bulundukları koşullardan kaynaklanan sorunlara uyum sağlayıcı çözümler geliştiren en basit yaratıklara aittir. Darwinci yaratıklar söz konusu olduğunda, yönelimsel duruştan tasarım duruşuna ve tasarım duruşundan fiziksel duruşa atılan adımlar, görece doğrudan olabilir.

Darwinci yaratıkların bir basamak üzerinde "Skinnercı zihinler"in (davranışçı psikolog B.F. Skinner'ın onuruna adlandırılmıştır) bahşedildiği yaratıklar bulunur. Skinnercı zihinler, edimsel koşullanmayla –deneme ve yanılma– öğrenme kabiliyetine sahip yaratıklara aittir. Skinnercı zihne sahip bir yaratık, daha basit Darwinci yaratıklarda bulunmayan bir derecede zihinsel "plastikiyet" sergiler. Skinnercı bir yaratık kendi davranışını içinde bulunduğu koşullardaki değişikliklere uyumlu hale getirebilir. Bu şekilde, Skinnercı zihinlerin bahşedildiği yaratıklar, ekolojik konumlarına uyum sağlamak için kendilerini şekillendirme sorumluluğunu üstlenirler. Darwinci yaratıklar için bu rol sadece Doğa Ana tarafından oynanır: Darwinci zihinler tümüyle evrimsel baskılar tarafından şekillendirilir. Bu türden yaratıklar için değişen koşullara uyum sağlamak bir seçenek değildir.

"Poppercı zihinler" kendi çevrelerini temsil etme işinin üstesinden gelen yaratıklara aittir. Bu sayede söz konusu yaratıklar çeşitli eylem süreçlerinin sonuçlarını "kafalarında" sınayabilir ve böylece ölümcül olabilecek hataları riske girmeden öğrenebilirler.

Peki neden "Poppercı"? Poppercı zihinler, filozof Karl Popper'ın bilimsel akılcılığın kalbinde yattığını kabul ettiği ilkeleri çağrıştıran ilkelerle işler. Popper'a göre, akla uygun bir girişim olarak bilimin başarısı, bilim insanının "varsayım ve çürütme" ile meşgul olma isteğine dayanır.

Kuramlar, kanıtlara karşı varsayılır ve sınanır. Bir kuram titiz bir sınama sürecinden geçebildiği ölçüde kabul edilir.

Bir Skinnercının öğrenmesi, deneyim ve deneme-yanılma üzerinden olur; bir Poppercı ise deneyimi öngörerek öğrenebilir. Fareler apaçık Poppercıdır. Bir labirenti keşfetmesine izin verilen bir fare, labirente dair bilgisini daha sonra belirli bir ödüle ulaşmak için kullanabilir. Fare bunu (psikolog E.C. Tolman'a göre) labirentin bir "bilişsel harita"sını inşa ederek yapar. Bu "harita" bir kez inşa edildiğinde, bir yemi elde etmek için labirent engelini aşarken farenin yararına kullanılabilir.

> Skinnercı yaratıklar kendilerine "Şimdi ne yapmalıyım?" diye sorarlar ve ağır darbeler yiyene dek bunu nasıl yanıtlandıracaklarına dair en ufak bir fikirleri yoktur. Poppercı yaratıklar kendilerine "Şimdi ne yapmalıyım?" diye sormadan önce "Şimdi ne düşünmeliyim?" diye sorar ve büyük bir gelişme kaydederler. (Ne Skinnercı ne de Poppercı yaratıkların aslında kendi kendilerine konuşmalarına veya bunları düşünmelerine gerek olmadığını vurgulamak gerekir. Onlar sadece bu soruları kendilerine soruyor*muş gibi* işlemeleri için tasarlanmıştır.) (Dennett 1996, 100)

Dennett'ın hiyerarşisinin zirvesinde "Gregorcu zihinler"in (bu adlandırma Papa'dan değil, psikolog Richard Gregory'den gelir) bahşedildiği yaratıklar bulunur. Gregorcu zihne sahip bir yaratığın, Poppercı muadilleri gibi, hipotezleri kafasında sınama kabiliyeti mevcuttur. Aralarındaki fark, Gregorcu zihinlerin *öz-bilinçli olarak* temsil etme kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu kabiliyet Poppercıların erişemediği yeni ufukların ve imkanların önünü açar.

İnsanlar, dilin bize bahşedilmiş olması dolayısıyla Gregorcu zihinlere sahiptir. Aynı zamanda kısmen Darwinci, Skinnercı ve Poppercı da sayılırız. İnsan sinir sistemi sergilediği Darwinci, Skinnercı, Poppercı ve Gregorcu yönleriyle kendi evrimsel tarihinin izlerini taşır. Herhangi bir karmaşık eylem bütün bu unsurların eşgüdümünü gerektirir. O halde zihin türleri ile yaratık türlerini birbirine karıştırmamanız gerekir. Örneğin öğrenme kabiliyetine sahip Skinnercı bir yaratığın beyni, daha gelişmiş memeli beyinlerinde de olduğu gibi Darwinci –doğuştan-gelen– mekanizmaları bünyesinde barındırır. Öz-düşünüm kabiliyetine sahip Gregorcu bir yaratık Darwinci-*olmayan*, Skinnercı-*olmayan* veya Poppercı-*olmayan* bir yaratık değildir. Daha ziyade Gregorcu yaratıklar

–karasal türler söz konusuysa insanlar– kendi zihinlerini öz-bilinçten yoksun yaratıkların zihinlerinden ayırabilecek, dilsel iletişim kapasitesine derinden bağlı kapasitelerle evrimleşirler.

Gregorcu yaratıklar ile diğer türden olanlar arasındaki önemli farklılıklar, siz yönelimsel duruştan memnun olduğunuz sürece büyük oranda görünmezdir. İnançları, arzuları ve eyleme dair nedenleri yanlış yorumladığınızda, Gregorcu-olmayan yaratıkların zihinleri size Gregorcu gibi görünebilir. Amacınız böylesi yaratıkların davranışlarıyla etkileşim içinde olmak ve onları öngörmekten ibaret olduğu sürece bu yaklaşım tümüyle makuldur. Fakat yaratıkların itici gücünün ne olduğunu daha derinden kavramaya çalışıyorsanız, kavrayışınızı inceltmek ve yaratıkların davranışını hem öngörme hem de manipüle etme olasılığınızı arttırmak istiyorsanız, yüzeyin altına bakmak zorundasınız. Bunu yaparak tasarım duruşuna indiğinizde, farklılıkların benzerliklere üstün geldiğini göreceksiniz.

En önemlisi, insan-olmayan yaratıkların zekasının bizimkiyle karşılaştırıldığında, sabit ve "gedikli" olduğunu keşfedeceksiniz. Spot isimli köpek, davranışı birçok alanda kayda değer bir zeka sergilese de tasması elektrik direğine takıldığında, bu soruna bir çözüm üretme konusunda acizdir. Yunusların (ki hevesli bazı kimseler tarafından entelektüel akranlarımız olarak görülürler) balık ağlarından atlayarak kurtuldukları görülmemiştir. Halbuki bu herhangi bir yunus için kolaylıkla yapılabilecek bir şeydir.

Bu zeka gedikleri diğer yaratıkların sizin gibi düşündüğünü hayal ettiğiniz sürece kafa karıştırıcı görünür. Titiz deneysel çalışmaların sonuçları da bunun böyle olmadığını söyler. Dolayısıyla etkileyici olmalarına rağmen, alet-kullanan şempanzeler ve yemek için toplanan mantarların "çiftçiliği" ile uğraşan karıncalar Gregorcu düzlemin epey aşağısında kalır. Şempanzelerin (ve diğer maymunların) aldatıcı pratiklerle meşgul olduğuna dair veriler bu değerlendirmenin fazla kötümser olduğunu düşündürebilir: Belki de şempanzelerin, hemcinsleriyle nasıl etkileşime gireceklerine karar verirken kullandıkları bir "zihin kuramı" vardır. Dennett bu yorumu desteklemez. Şempanzelerin ve diğer insan-olmayan yaratıkların sergilediği zeka, Gregorcu bir çözüm gerektirmez. Şempanzelerin kendilerini ilgilendiren meseleler üzerine,

tıpkı sizin gibi düşündüklerini kabul ettiğinizde, bu düşünceleri genelleyememeleri oldukça kafa karıştırıcıdır.

8.8 Bilinç

Peki ya bilinçli deneyimler? Birçok zihin felsefecisi bilinci doğalcı, ilhamını bilimden alan zihin açıklamaları için bir engel olarak görür. Fakat Dennett'a göre –David Chalmers'ın "zor sorun" olarak adlandırdığı– "bilinç sorunu" bizim uydurduğumuz bir şeydir. Deneyimin niteliksel yönüne, "hissi"ne, "nasıl-bir-şeylik"ine yönelik takıntıları nedeniyle filozoflar bilincin sözüm ona gizemine dair ellerinin altında bulunan çözüme kıymet vermezler.

Dennett'ın düşüncesi üst-sıra temsil tartışmasında saklıdır. Temsiller, en basit yaratıkların dahi davranış üretiminde önemli bir rol oynar. Fakat bilinç ancak bu temsiller üzerine düşünümde bulunma kapasitesiyle beliriverir ve Dennett'a göre bu kapasite dili kullanabilme yetisine bağlıdır. Aslına bakılırsa düşünce ve bilinç yalnızca dilsel olarak donatılmış varlıklar için mümkündür. Böylesi yaratıklar için, zihnin bilinçli durumları kendilerine özgü *niteliksel* veya "fenomenolojik" özellikler sergileyen ya da zihnin gizli bir odasında konumlanan durumlar değil, diğer temsili unsurlarla yarışarak davranışın kontrolünü sağlayan durumlardır.

Bu özelliğin bilinç için yeterli olduğu neden düşünülsün? Şüphesiz temsili durumların bilinçli bir deneyimin niteliklerine sahip olması için bundan daha fazlası gereklidir.

> Bu sorular olduğu*nuz* şeyin *başka* bir şey olduğunu, bütün bu beyin ve beden etkinliğine ek olarak bir Kartezyen *res cogitans*'ın bulunduğunu varsaydığı için derin bir kafa karışıklığını ele verir. Halbuki olduğunuz şey, bedeninizin geliştirdiği birçok yeterliliğin arasında birbiriyle yarışan tüm etkinliklerin organizasyonundan ibaret*tir*. (Dennett 1996, 155-6)

Bu durumda diğer yaratıklar –şempanzeler, yunuslar, av köpekleri– "zombi" midir, örneğin ağrı hissetmezler mi? Hayır. Bu yaratıklar ağrıya ve diğer çeşitli duyusal durumlara sahiptir. Yoksun oldukları şey bu durumlar üzerine düşünümde bulunma kapasitesidir. Dennett'a göre

bu yoksunluk dolayısıyla söz konusu yaratıkların ağrıyı hissettikleri söylenebilir, ancak onlar ağrı "çekmezler". Onların ağrılarını bizimki üzerinden modelleme girişimi daima yanıltıcı olacaktır.

Dennett geliştirdiği bu fikirle, kendisini evcil hayvan sahiplerinin ve hayvan hakları savunucularının saldırısına açık hale getirdiğinin farkındadır. Fakat Dennett'a göre diğer yaratıklara gereksiz yere zarar vermekten kaçınmaya dair ahlaki yükümlülüğümüz, onların da bizim gibi ağrı çekme kapasitesine sahip olmalarından değil, yalnızca ağrıyı bizim gibi *deneyimlemelerinden* kaynaklanır. Öte yandan ağrı kapasitesi, sizin ağrı içinde olduğunuza dair düşünümde bulunma kapasitenizden, üst-düzey kapasiteden ayrı tutulmalıdır. Bu kapasiteden yoksun bir yaratık, ağrısının üzerine kafa yoramaz, ağrısının başlamasından dolayı endişelenemez veya ağrıyla ilgili anılarından usanamaz. Dennett bu şeylere dair kapasitenin ağrı çekme kapasitesi için temel teşkil ettiğini söyler.

Birinin öz-düşünüm kapasitesine sahip olması ağrı *hissi*ni, ağrı deneyiminin *niteliksel* boyutunu nasıl etkileyebilir? Dennett'a göre sorulan bu soru yanlıştır. Deneyimsel nitelikler –*nitelceler*– şaibeli varlıklar, Kartezyen zihin kavrayışının modası geçmiş ve gözden düşmüş insan ürünü yapıtlarıdır. Ağrı içinde olduğunuzda belirli tür bir durumda olursunuz ve bu durum diğer durumların arasından belirli niteliklere sahip bir durumda bulunduğunuza inanmanızı sağlar. Bu gerçeği fark ederek bu niteliklerin görünür şöhretini açıklayabilirsiniz. Dilden yoksun varlıklar üst-sıra düşünümsel düşünce kapasitesinden ve dolayısıyla bu tür düşüncelerden yoksundur. Böylesi yaratıklar sizin ağrı durumlarınıza işlevsel açıdan benzeyen durumlar içerisinde olabilirler, fakat bu durumlar üzerine düşünümde bulunmak için gerekli donanımlara sahip değildirler.

Bu, böylesi yaratıkların ağrı içerisinde olduklarında *hiçbir şey hissetmedikleri* anlamına mı gelir? Dennett'a göre bu soru ağrı durumlarının ya da dönemlerinin içsel niteliksel "fenomenal" özelliklere sahip olduğu şeklindeki bir hatayı varsayar. Sorunun cevabı hayır. Bu, insan-olmayan yaratıkların ağrıya maruz kalmadıkları ya da onların ağrılarının bizimkinden daha az yoğun veya daha az sıkıntı verici olduğu anlamına gelmez. Böyle düşünmek, ağrıların içsel niteliksel "fenomenal karakter"i sayesinde oldukları şey –*ağrılar*– olduklarını –yine hatalı

bir şekilde– varsaymaktır. Fakat *hiçbir şey* içsel niteliksel "fenomenal karakter"e sahip değildir! O halde ağrı durumlarının bundan yoksun olduğu gerçeği, eğer bir gerçekse, tümüyle önemsizdir. İşlevselciler de buna katılabilir (Bölüm 6.11). (Deneyimsel niteliklerle ilgili daha fazlası için bkz. 10 ve 13. Bölümler.)

Bu görüşü kafa karıştırıcı veya mantıksız bulduysanız yalnız değilsiniz. Kendi adına Dennett bilinçli deneyimin görünür niteliksel doğası ile bu tür deneyimlerin "altında yatıyor"muş gibi görünen maddi durum ve olayların karakterini uzlaştırma sorununu ciddiyetle ele alır. Fakat pek çok filozofun işaret etttiği gibi, bir ikicilik türünü kabul etmeden bunların nasıl uzlaştırılabileceğini görmek zordur.

Dennett'ın ne yapmaya çalıştığını görmenin bir yolu da ağrının niteliksel boyutu ile bir art-imgenin [*after-image*] niteliksel yönünü karşılaştırmaktır. (Bir art-imge örneğin yüzünüze bir kameranın flaş ışığı patladıktan sonra "benekler görmeniz" durumunda gerçekleşen şeydir.) Yuvarlak sarımtırak-turuncu bir art-imge deneyimlediğinizde, etrafınızdaki maddi hiçbir şeyin –ve elbette beyninizdeki hiçbir şeyin– yuvarlak ve sarımtırak-turuncu olması gerekmez (bkz. Bölüm 5.9-5.10, 10.8, 13.8). Benzer şekilde bir ağrıyı yaygın ve zonklayıcı olarak deneyimlediğinizde, herhangi bir şeyin yaygın ve zonklayıcı olmasına gerek yoktur. Belki de bu ejderha veya denizkızı diye bir şey yokken, ejderha ve denizkızı düşünceleriyle meşgul olmamızdan daha gizemli değildir.

8.9 Searle'ün İtirazı

Bilinçli deneyimlerin niteliklerini çözümlemeye yönelik böylesi girişimlere verilecek bir yanıt John Searle'ün yaptığı gibi, bu hamlenin sorunu çözmekten ziyade bastırmaktan ibaret olduğunu savunmaktır. Searle'ün argümanı açıktır. Önünüzdeki masanın üzerinde mandalina-renkli bir sardunya bulunduğu varsanısı yaşadığınızı düşünelim. Etrafınızdaki hiçbir şeyin mandalina-renkli veya sardunya-şekilli olması gerekmez. Şimdi de varsanınızın kendisini ele alalım. Sanki herkese açık maddi dünyadan mandalina-renkli veya sardunya-şekilli bir nesneyi alıp zihninizin içerisine yerleştirmişiz gibi görünüyor. Nitelikler size "dışsal dünya"da mevcutlarmış gibi görünebilir, ancak onlar "yalnızca sizin zihninizde"dir. Yine de onlar hiç şüphesiz orada bulunur: *zihniniz-*

de. Eğer amacımız tamamen maddeci bir zihin kavrayışı geliştirmekse, bunun bize hiçbir surette faydası yoktur.

1. Bölüm'de ele alınan bir meseleyi hatırlayacak olursak, bizler genellikle görünüşü gerçeklikten ayırırız. Fakat mesele zihin olduğunda, görünüş gerçeklik*tir*. Varsayalım ki bir şeyin yalnızca pembe *görünmesi*nin, onun pembe *olması*yla değil, sizin belirli türde bir zihinsel durumda bulunmanızla ilgili olduğunu kabul ettiniz. Algılanan pembeliği –pembelik *görünüşü*nü– zihinden çıkarıp attınız. Searle, Dennett'ın *deneyimlenen* pembelikle ilgili olarak benzer bir hamlede bulunduğunu savunur ve bunun nasıl iş görebileceğini sorgular. Belki de deneyimlenen pembelik "yalnızca görünür"dür. Buna göre pembelik deneyiminiz, kendinizi pembeliği deneyimlemeye bırakmanızdan ibarettir. Bu hamle yalnızca sorunlu "fenomenal nitelikler"i birinci-düzey algısal deneyimden ikinci-düzey deneyime, deneyimin deneyimine taşımak gibi görünüyor (tıpkı başlangıçta niteliğin dış dünyadan zihne taşınması gibi). Fakat bu, o sorunlu niteliği ortadan kaldırmaz. Yalnızca bir yerden diğer bir yere taşınmış olur.

Görünen o ki bilinçli deneyimlerin niteliklerinden, onları üst-sıra zihinsel durumlara –örneğin şu anda hissettiğiniz ağrıya dair inancınıza– iliştirerek kurtulma girişimleri başarısızlığa mahkumdur. Sorunsal nitelikleri ağrı durumlarının *temsiller*ine yerleştirmek suretiyle bunların ağrı durumlarından elenmesini sağlarsınız.

Bu konular daha önceki bölümlerde masaya yatırılmıştı (özellikle bkz. Bölüm 5.10). Orada vurgulandığı gibi, deneyimlenen nesnelerin nitelikleri ile deneyimlerin niteliklerini birbirinden ayırmak hayati öneme sahiptir. Parlak güneş ışığının altındaki kırmızı bir domatese dair görsel deneyiminizin kendine özgü niteliksel bir karakteri vardır. Bu nitelikleri nedenlerinden bahsederek tanımlayabilirsiniz: Parlak ışıkla aydınlanmış olgun domatesleri izlemenize eşlik eden deneyimsel nitelikler. Fakat nedenlerin nitelikleri ile sonuçların niteliklerini birbirine karıştırmak hata olacaktır. Kırmızı bir domates *deneyim*inin –doğal olarak "kırmızı bir deneyim" şeklinde adlandırabileceğiniz deneyimin– *kendisinin* kırmızı olması gerekmez. Deneyim, olgun bir domatesin aksine, kırmızı *olabilecek* bir şey değildir. Kırmızı bir domates varsanısı yaşadığınızda veya kırmızımsı bir canlı art-imgeyi deneyimlediğinizde, parlak güneş ışığının altındaki kırmızı bir domatese dair deneyiminize

benzeyen bir deneyimden geçersiniz. Deneyiminiz kırmızımsı ve yuvarlak bir nesneye *dair* olsa da deneyiminizin kendisi yuvarlak ya da kırmızımsı değildir.

Bütün bunların işaret ettiği nokta Searle'ün, söz konusu zihin ise görünüşün gerçeklik olduğu yönündeki itirazının pek de tartışmasız olmadığıdır. Eğer Searle'ün kastettiği şey, kırmızımsı bir art-imge deneyimlediğinizde ya da bir şey size kırmızımsı göründüğünde o şeyin kırmızımsı *olduğu* ise –o şey sizin dışınızda bir şey değilse, o halde o şey zihinsel bir şey, bir "kırmızı görünüşü"dür– o zaman bu itirazı temelsizdir. Eğer Searle'ü daha naif bir biçimde yorumlarsanız ve bir şeyi deneyimlediğinizde deneyiminizin kendine özgü bir karaktere sahip olduğunu söylemiş gibi kabul ederseniz, bu sefer de Searle'ün Dennett'ın görüşüne ne ölçüde karşı çıktığı muğlak kalır.

Deneyimlerin niteliksel karakter taşıdığını reddetmek tuhaf olacaktır. Domateslerin niteliklere sahip olması gibi insan sinir sistemi de niteliklere sahiptir. Müşfik davranıp Dennett'ı yalnızca deneyimlerin deneyimlenen nesnelerin niteliklerine sahip olduğunu reddeden biriymiş gibi yorumladığınızı düşünelim. Parlak ışıkla aydınlanmış kırmızı domatesin canlı görsel deneyiminin bizatihi parlak kırmızı olması gerekmez. Dolayısıyla Dennett'ın görünüşleri açıklayamadığına dair Searle tarafından ileri sürülen eleştiri yanlıştır.

Fakat bir konuda Searle'ün saldırısı doğru yoldadır. Eğer nesnelerin (varsanısal veya diğer türlü) niteliklerini, o nesnelere dair deneyimlerimizin niteliklerinden dikkatle ayırabilirseniz, o halde bilinçli deneyimlerin niteliklerini açıklarken üst-sıra zihin durumlarına –örneğin bir kimsenin ağrısına dair inançlarına– başvurmak için bir neden kalmaz. Bilinçli bir deneyime sahip olmanız belirli bir durumda, belirli bir *niteliksel* durumda bulunmanızdan ibaretse, bu durumda bilinçli niteliklerle uzlaşmak için felsefi oyunlar çevirmeye gerek yoktur.

Her halükarda, bilinçli deneyimleri açıklamak için üst-sıra durumlara geçilmesi bizde hemen bir şüphe uyandırmalıdır. Fransa'nın kabaca altıgen olduğuna inandığınızı varsayalım. Dennett da dahil pek çok düşünüre göre, bu inanca sahip olmanızın bilinçli bir deneyim yaşamanızla ilgili olması gerekmez. Şimdi düşünümde bulunarak, Fransa'nın kabaca altıgen olduğuna inandığınıza inanmaya başladığınızı hayal

edin. Bu inanca sahip olmanız sizin belirli bir ikinci-düzey durumda olmanızla, bir inanç hakkında bir inanca sahip olmanızla ilgilidir. Fakat eğer başlangıçtaki inancınız bilinçli değildiyse, ikinci-düzey bir inanç-hakkında-bir-inanç neden onu bilinçli kılsın? İkinci-düzey inanç kendi birinci-düzey muadiline denktir. Birbirini takip eden bir çift bilinçli-olmayan durum neden bilince tekabül etsin?

Öz-düşünümsel düşüncelerin genellikle bilinçli olduğunu söylemek isabetli olmaz. Buradaki esas soru, bilincin ikinci-düzey düşünce tarafından meydana getirilip getirilmediğidir. Şüphesiz pek çok şeyin –örneğin etrafınızdakilerin veya bacaklarınızın duruşunun– farkında olduğunuzun farkında olmasanız dahi bilincindesinizdir. İkinci-düzey zihin durumları, hiç şüphesiz önemli olmalarına rağmen "bilinçli" ile "bilinçli-olmayan" sınırını belirlemek için pek uygun görünmemektedir.

Belki de bu fazla tez canlılık olur. Pek çok filozof bilincin üst-sıra düşüncede, düşünceler hakkında düşüncede yattığı konusunda Dennett ile hemfikirdir. Bu konuyla 10 ve 13. Bölümlerde tekrar karşılaşacaksınız.

Okuma Önerileri

Daniel Dennett'ın çalışmalarına giriş yapmak isteyen okurlar için *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness* (1996) iyi bir başlangıç noktasıdır. Daha detaylı bir okuma yapmak isteyenler *The Intentional Stance* (1987) ve *Consciousness Explained* (1991a) eserlerine başvurabilir; ayrıca bkz. "Real Patterns" (1991b). *The Nature of True Minds* (Heil 1992, 6. Bölüm) kitabımda, Davidson tarafından düşüncenin dili gerektirdiği fikrini yerleştirmek için ortaya koyulan – Dennett'ınkinden oldukça farklı– bir argümanı tartıştım ve ona kendi yorumlarımı ekledim. Davidson'un dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dair görüşleri "Thought and Talk" (1975) ve "Rational Animals" (1982) makalelerinde bulunabilir. Ayrıca Davidson'ın zihinlere ve zihin içeriklerine dair önemli yaklaşımını *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* (Heil 2004) kitabımın ikinci baskısının 9. Bölüm'ünde ayrıntılı olarak tartıştım.

E.C. Tolman'ın farelerin labirentlerle başa çıkmak için "bilişsel haritalar" kullanmasıyla ilgili tartışması "Cognitive Maps in Rats and Men" (1948) makalesinde bulunabilir. Çok küçük çocukların öz-bilinçli şekilde temsil etme yetisinden mahrum olduklarını göstermek için kurgulanan deneylere dair tasvirim birçok deneyin karışımıydı. Bkz. Heinz Wimmer ve Josef Perner, "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception" (1983). Ayrıca bkz. Perner'ın *Understanding the Representational Mind* (1991). Bununla ilişkili deneysel çalışmalar Alison Gopnik ve J.W. Astington'ın "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to the Understanding of False Belief and the Appearance–Reality Distinction" (1988) makalesinde ve Louis J. Moses ile J.H. Flavell'ın "Inferring False Beliefs from Actions and Reactions" (1990) makalesinde bulunabilir. (Bu referanslar için Eric Schwitzgebel'a müteşekkirim.)

Jonathan Bennett'ın veciz *Rationality* (1964) kitabında dil kapasitesi ile akılcı düşünce kapasitesi arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için tasarlanan ve bal arılarını içeren bir düşünce deneyi yer alır. Bennett'ın bunu takip eden eseri *Linguistic Behaviour* (1976) ise meydan okuyan bir kitaptır. José Bermúdez'in *Thinking Without Words* (2003) kitabı dilin düşünce için gerekli olup olmadığı üzerine ilgi çekici bir yaklaşım sunar. Kitabı özellikle değerli kılan şey, konuyla ilgili yapılan deneysel çalışmalara dair bir tartışma sunuyor olmasıdır.

Dennett'ın bilincin ikinci-düzey bir temsil olarak ele alındığı bilinç yaklaşımına karşı Searle'e atfettiğim tartışma çizgisi, *The Rediscovery of the Mind* (1992, 5. Bölüm, özellikle s. 121-2) kitabında bulunabilir. Ayrıca bkz. Chalmers'ın *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996) kitabı üzerine Searle'ün yazdığı "Consciousness and the Philosophers" (1997) başlıklı değerlendirme. Chalmers'ın Searle'e yanıtı ve Searle'ün yanıtı "Consciousness and the Philosophers: An Exchange" (1997) makalesinde bulunabilir.

9.

Elemecilik

9.1 Araçsalcılıktan Elemeciliğe

Dennett açıkça "araçsalcı" bir zihin kavrayışını savunur: Zihinler ve zihin içerikleri –inançlar, arzular ve benzerleri– hakkında konuşmanın yararlılığı, bu konuşmanın tanımlama ve açıklama açısından faydasına bağlıdır. Bu tür bir öğreti "gerçekçi" zihin kavrayışlarıyla tezat oluşturabilir. Gerçekçiler için zihinler, zihin durumları ve zihin içerikleri hakkında konuşmanın gezegenler, kayalar ve ağaçlar hakkında konuşmaktan bir farkı yoktur. İnançlar, arzular, ağrılar ve duygular, zeki davranışın üretiminden sorumlu mekanizmalara dahil olan bileşenlerdir, dünyanın hakiki bileşenleridir.

Eğer araçsalcı zihin kavrayışı size cazip geldiyse, bu anlayışın karanlık kuzenini de ele almak isteyebilirsiniz: *elemeci maddecilik*. Elemeciler yönelimsel durum diye bir şeyin gerçekte *olmadığını* ileri sürerler: Ne inançlar, ne arzular, ne yönelimler, ne de eyleme dair nedenler vardır. Elemeci maddeciliğe önayak olan isimler arasında Richard Rorty, Patricia ve Paul Churchland, Stephen Stich ve diğerleri sayılabilir.

Elemecilik iki nedenden ötürü dikkate değerdir. İlki, Dennet'ın yönelimsel duruş hakkındaki düşüncelerinin doğal bir uzantısı olarak görülebilecek bir şeyi temsil etmesidir. Dennett'a göre aşina olduğumuz psikolojik durumları –örneğin inançlar, arzular ve eyleme dair nedenleri– atfetme eylemi, yalnızca karmaşık sistemlerle başa çıkmanın bir yoludur. Fakat eğer o sistemlerin nasıl işlediğini tam olarak anlamak istiyorsanız, yönelimsel duruşu terk ederek tasarım duruşuna ve nihayetinde fiziksel duruşa geçmeniz gerekir. Bu da bizlere zihinler ve zihin içeriklerine dair geleneksel söylemlerin esasen bir tür oyundan ibaret

olduğunu gösterir. Eğer biz yalnızca gerçekliğin doğru şekilde tesis edilmesiyle ilgileniyorsak, bu oyun olmadan da yaşayabiliriz.

Elemeciliği dikkate almak için bir diğer neden, insanların özdeşlik kuramı ya da Bölüm 11.8'de tartışılan benzerlerini, elemeci olarak tanımlamaya meyilli olabilmesidir. Bunun böyle olmadığının anlaşılması için "zihin hakkında gerçekçilik" neyi gerektirir sorusu yanıtlanmalıdır. Elemeciliğin tam olarak ne ifade ettiğine dair net bir görüş elde ederek gerçekçilik ve gerçekçiliğin reddini ayrıştırabilecek bir konuma geleceksiniz.

9.2 Ontolojik Bağlılık

Elemeci maddecilerin elemeyi umdukları şey tam olarak nedir? Hızlıca cevaplarsak zihinler. Bu ise elleri silahlı süvarilerin zihinlerin kökünü kazımak için göreve çıktıkları ve belki de dehşete düşmüş bir halkı zombilere dönüştürmek amacıyla kırsalı taradıkları bir görüntüyü akla getirir.

Fakat elemecilerin gerçekte böyle olmadıklarını öğrenmek sizi üzebilir (ya da hayal kırıklığına uğratabilir). Aslında "elemeci maddecilik" ifadesi yanıltıcıdır. Elemeciler zihin, zihinsel durum ve zihinsel süreç dediğimiz şeylerin dünyada bir karşılığı olduğunu reddeder. Hiç var olmamış bir şeyi "eleyemezsiniz" dolayısıyla elemecilerin zihni elemek istedikleri fikri kafa karıştırıcıdır. Elemeciler zihne ve zihnin durumlarına dair atıfların, duyumsayan yaratıkların doğasına ve davranışına dair tanım ve açıklamalardan elenebileceğini –elenmesi gerektiğini– savunur.

Bu neden önemsensin? Bir konuşma biçiminin, dünyayı tanımlama yollarından birinin olası elenişi, neden varlıkların dünyadaki durumu üzerinde ilginç etkiler doğursun?

Dünya hakkında söyleyecek çok şeyiniz vardır. Bunlardan bazıları dünyada "gerçekten var olduğunu" kabul ettiğiniz şeylere ait özelliklerin tanımlanması maksadıyla söylenir. Aydan veya DNA moleküllerinden bahsederken bunların *orada bir yerde* bulundukları, var oldukları ve bizi farklı şekillerde etkiledikleri fikrini kabul edersiniz. Peki ya ortalama bir vergi mükellefinin gelirinden ya da Avustralya ilk 11'inin

İngiltere'ye karşı sergilediği etkileyici takım ruhundan bahsederken? Ortalama vergi mükellefi diye bir şey var mıdır? Avustralya ilk 11'inin coşkulu oyununun yanı sıra takım ruhu diye bir şey var mıdır?

Elemeciler (ve elemeciliğe biraz olsun sempati duyan pek çok filozof) bu soruları W. V. Quine'ın "ontolojik bağlılık ölçütü"ne [*criterion of ontological commitment*] başvurarak cevaplayacaktır (Quine 1948). Quine'a göre eğer "bağlılık" gösterdiğiniz varlık türlerini ve evrenin zihinden-bağımsız hakiki sakinleri kabul ettiğiniz varlıkların neler olduklarını bilmek istiyorsanız, benimsediğiniz bilimsel kuramlarda neyi elenemez olarak "nicelediğinize" bakmanız gerekir.

Quine'ın ilkesini anlamak için öncelikle bir şeyi "niceleme"nin ne demek olduğunu tartışalım. Herhangi bir kuramı kanonik bir formül şeklinde ifade edebileceğiniz fikriyle başlayalım: Quine birinci-derece mantığı (başlangıç düzeyinde mantık okuması yaptığınızda gördüğünüz mantık) tercih eder. Bir kuramınızın olduğunu varsayalım, pek çok şey anlatan bu kurama göre elektronlar vardır ve bu elektronlar negatif yüklüdür. Bu önermeler birinci derece mantıkta şöyle ifade edilir:

1. $\exists x Ex$

2. $\forall x(Ex \supset Nx)$

Türkçesi, "en az bir şey, *x*, vardır ki *x* bir elektrondur" ve "eğer herhangi bir şey, *x*, elektron ise *x* negatif yüklüdür". İlk cümlede bir *tikel niceleyici* [*existential quantifier*] vardır, "$\exists x$" "bazı" veya "en azından bir" şeklinde okunur; ikinci cümle ise bir *tümel niceleyici* [*universal quantifier*] içerir, "$\forall x$" "hepsi" veya "herhangi" anlamını ifade eder. Bu cümleleri uygulayarak elektronları ve negatif yüklü şeyleri "niceliyorsunuz". Dolayısıyla eğer Quine haklıysa, bu cümleleri veya onların doğal dil karşılıklarını doğru kabul etmekle elektronların ve negatif yüklerin "varlığına bağlanmış" oluyorsunuz.

Peki ya takım ruhu ve ortalama vergi mükellefi? Quine'a göre böyle terimler, belirli kriket oyuncularının davranışlarıyla ve bütün vergi mükelleflerinin gelirleri toplamının her bir vergi mükellefi sayısına bölünmesiyle ilgili daha karmaşık ifadeler için bir kısayol işlevi görür. Bu şekilde takım ruhuna ve ortalama vergi mükelleflerine dair atıflarınız "başka kelimelerle ifade edilerek" genel dünya kuramınızdan *elenebilir*.

Ortalama vergi mükellefleri veya takım ruhunun "nicelenmesi" elenebilir olduğu için herhangi birinin varlığına bağlı da değilsinizdir.

Burada *varlıklar* değil, varlıklara atıfta bulunuyormuş gibi görünen *terimler* elenir. Bunu yapmanın en az iki yolu vardır. İlki, ortalama vergi mükellefi örneğindeki gibi, kullanılan terimin daha az zarif bir cümlenin kısaltılmış hali veya bir *façon de parler*, yani temsili bir ifadesi olduğunu fark edebilirsiniz. İkincisi, bir zamanlar dünyanın gerçek bir özelliğine karşılık geldiğini sandığınız bir terimin aslında öyle olmadığını keşfedebilirsiniz. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kimyagerler yanmayı *flojiston* dedikleri bir elemente atıfla açıkladılar. Yanma gerçekleştiğinde, örneğin şöminede odun yaktığınızda, flojiston dışarı çıkar ve elinizde "flojistonsuz" bir tortu, "saflaştırılmış" bir esas madde kalır. Aslında kimyagerler kuramlarında flojistonu "niceledi̇ler", ona ontolojik bir bağlılık gösterdiler. Nihayetinde oksitlenmeye bağlı olarak gerçekleşen deneysel uyumsuzluklar flojiston kuramını geçersiz kıldı. Flojiston genel kabul gören kuramlara dahil olmayı, kimyagerler de flojistonu "niceleme"yi bıraktı.

Zihin konusunda elemeci olanlar bu yolların ikisinden de geçtiler. Bazıları –örneğin Rorty– zihin söylemlerinin, canlı nesnelerin davranışlarının canlandırıcı ruhlarla ilişkilendirilerek açıklandığı batıl inançlarla dolu bir geçmişin kalıntısı olabileceğini iddia eder. Zihin söylemi ruhlar ya da flojiston üzerine konuşmaya benzer: Duyumsayan yaratıkların davranışını açıklarken alışılagelmiş şekilde onlara başvururuz, halbuki zihinden bahsetmeyen daha iyi açıklamalar mevcuttur. (Bölüm 4.12'de bahsedilen psikolojik davranışçıların, davranışın açıklanmasında geleneksel zihinsel kategorilerin kullanılmasına yönelik dışlayıcı tutumunu hatırlayın.)

Diğerlerine göre zihin söylemi, onsuz da yapabileceğimiz bir konuşma biçimidir. (Bunun Dennett'ın görüşüne yakın olduğunu fark edebilirsiniz.) Nörobilimdeki gelişmeler, çoğunlukla zihin hakkındaki ciddi bilimsel söylemlerin yavaş yavaş ortadan kalkacağı bir yola ilerlediğimizi düşündürür: Duyumsayan yaratıkların davranışını açıklarken zihin durumlarından bahsetmek yerine, bu yaratıkların nörolojik yapılarına atıfta bulunacağımız bir yoldayız. Bu gerçekleştiğinde en iyi kuramlarımızdan zihin ve zihin durumları atıflarını etkili bir biçimde

eleyebilecek, psikolojik durumları ve özellikleri "niceleme"ye son verebileceğiz.

Elemecilerin düşünceler ve hisler üzerine söylemleri ortadan kaldırma amacında olduğunu düşünmeyin. Elemecilik, davranışı açıklamak için ortaya konulan bilimsel çabanın içerisinde artık zihinsel kategorilerin yerinin olmadığını öngörür. Fakat bu gerçekleşse bile, zihinler ve zihnin durumlarının gündelik dilde varlığını tüm gücüyle sürdüreceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Günümüzde kimse güneşin dünyanın etrafında döndüğünü düşünmez, fakat güneşin doğuşu ve batışı hakkında konuşmaktan da vazgeçmez.

Bütün bunları akılda tutarak, dikkatimizi belirli elemeci argümanlara yöneltelim. Öncelikle Patricia ve Paul Churchland tarafından ortaya konulan elemecilik lehine görüşleri tartışacağım, ardından Stephen Stich'in geliştirdiği farklı bir akıl yürütme çizgisine döneceğim. Son olarak zaman zaman elemeci öğretilere yöneltilen, bu öğretilerin kendi kendini çürüttüğüne yönelik suçlamaları tartışacağım.

9.3 Kuramlar ve Kuram İndirgeme

Patricia ve Paul Churchland'a göre zihin söylemi, zeki davranışın aşırılıklarıyla başa çıkmak için kullanılan ancak hataya çok açık bir tekniktir ve eskilerde kalmıştır. Duyumsayan yaratıkların (insanlar da dahil) itici güçlerine odaklandığınızda, kaputun altına baktığınızda, karmaşık nöral mekanizmaları keşfedersiniz. Bu mekanizmaların işleyiş ilkeleri ile "halk psikolojisi"nin klişeleri arasında sınırlı bir benzerlik vardır. Halk psikolojisi toplumsal ve tüzel kurumlarca kutsallaştırılan, sosyal ve davranışsal bilimleri istila eden, dilimize kodlanmış, sağduyuya dayalı zihin kuramıdır.

Eğer duyumsayan yaratıkların davranışını anlamak ve açıklamakla gerçekten ilgileniyorsanız, o halde bir seçimle karşı karşıyasınız. Bir taraftan halk psikolojisindeki kategorileri nöropsikolojik kategoriler içerisinde okumanın bir yolunu bulmaya çalışabilirsiniz. Diğer taraftan eğer bu işe yaramazsa, halk psikolojisini yanlış bir kuram olarak tümüyle reddedebilirsiniz. Eğer halk psikolojisi varlığını sürdürürse, psikoloji ve diğer pek çok sosyal bilim de varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla psi-

kolojik kategoriler ve açıklama biçimleri ya daha temel nörobiyolojik kategorilere "indirgenir" ya da hiçbir şey ifade etmez: İnançlar, arzular ve daha niceleri, flojiston ya da cadılar gibi, var-olmayan şeylerdir. Her iki durumda da psikolojik kategoriler artık ciddi bilimlerin içerisinde herhangi bir rol oynamaz. Bu bir kez gerçekleştiğinde, bir kez davranışın ciddi açıklamalarında psikolojik kategorileri "nicelemeyi" bıraktığınızda, artık zihinsel varlıklara ontolojik bağlılık göstermek zorunda kalmazsınız.

Psikoloji bize inanç, arzu, güdü ve yönelimi içeren "yönelimsel" kategoriler üzerine kurulmuş kısmen elverişli bir kuram sağlar. Ancak *her* deneysel kuramda olduğu gibi, yeni ve daha iyi bir kuramın belirmesi durumunda bu kuramın yetersizliği ortaya çıkabilir. Nörobilimcilerin duyumsayan yaratıkların davranışlarını öngörme ve açıklamada geleneksel psikolojik kuramlardan önemli ölçüde daha iyi iş çıkaran kuramlar geliştirdiklerini varsayalım, ki bu olası görünüyor. Daha da ileri giderek nörobilimin bunu bilindik zihinsel kategorilere –inançlar, arzular, imgeler ve benzerlerine– başvurmadan yaptığını düşünelim. Yeni kuramda bu tarz şeyler hiç yer almıyor, yalnızca nöronlar, sinapslar, ganglionlar ve nöroileticilerden bahsediliyor olsun.

Bilim tarihine dönecek olursanız yeni bir kuram halihazırda var olan bir kuramın yerini almak için tehdit oluşturduğunda, bunun iki şekilde sonuçlanması mümkündür.

1. Eski kuramın özel bir durumunun olduğu ve yeni kurama "indirgenebileceği" gösterilebilir.
2. Yeni kuram eski kuramı tümüyle yerinden edebilir ya da yıkabilir.

Öncelikle kuram indirgeme üzerine düşünelim. İndirgeme eski kuramın kategorileri yeni kuramın kategorileri tarafından gösterildiğinde gerçekleşir. Bu durumda, eski kategoriler için kullanılan terimler "farklı bir şey"i değil, yeni kategoriler için kullanılan terimlerin tanımladığı şeyi tanımlar. Örneğin sıcaklık, moleküllerin ortalama moleküler kinetik enerjisini tanımlar hale gelir. Dolayısıyla sıcaklık kavramının önemli yer tuttuğu kuramlar, daha temel fiziksel ve kimyasal kuramlara indirgenebilir. İndirgenen kuramlar, indirgendikleri yeni kuramların özel bir durumu olarak görülür. Gerçekten de indirgenen kuramın içer-

diği varlıkları ve özellikleri, indirgeyen kuram tarafından *açıklanmış* olarak kabul etme eğiliminde olabilirsiniz. Artık biliyoruz ki sıcaklığın, moleküllerin ortalama moleküler kinetik enerjisi *olduğu* ortaya çıkmıştır; sıcaklığın kadim hikayesi budur. Aynı şekilde bilim insanları yıldırımın elektron akımı *olduğu*nu keşfetmiştir; bu da yıldırımın kadim hikayesidir.

Bilim tarihi, kuram indirgemenin etkileyici örneklerini içermekteyse de yeni bir kuramın eskisinin *yerini alması* muhtemelen daha yaygındır. Bir zamanlar ısı, daha fazla ısınmış cisimlerden bitişiğindeki daha soğuk cisimlere aktığı düşünülen, *kalorik* adı verilen hissedilemez bir sıvı varsayılarak açıklandı. (On sekizinci yüzyıl kimyacılarının açıklama şemalarında kalorik, flojistonun yerini almıştı.) Kaloriğin, ağırlığı olmamasına rağmen, bir alan işgal ettiği ve daha önemlisi, kütle-enerjinin korunduğu gibi korunduğu kabul edildi. Kaloriğin soğuk cisme geçişi cismin şişmesine yol açardı, böylece ısıtıldıklarında cisimlerde gözlenen –beraberinde ağırlık artışını gerektirmeyen– ısı genleşmesine de bir açıklama getirilirdi. Kimyasal devrimle birlikte, kalorik inancı terk edildi ve yerini ısının bir töz değil, bir tür enerji olduğu görüşü aldı. Sıcaklık kavramının aksine kalorik daha temel herhangi bir şeye *indirgenmedi*, tümüyle *elendi*.

Churchlandlara göre bizim alışılmış yönelimsel zihinsel kavramlarımızı da bu ikincisi, yani elemeci bir son bekliyor. Nörobilim zihinsel kategorilerimizi *aydınlatma*yı değil, onların *yerine başkalarını getirme*yi vadeder. Düşünceler, inançlar, imgelem ve benzerlerinin karmaşık nöral süreçler *olmadıkları*, kalorik örneğindeki gibi, aslında var-olmadıkları ortaya çıkacaktır: Bunlar dünyadaki hiçbir şeye karşılık gelmeyen şeylere dair kuramsal faraziyelerdir.

Bu düşünce çizgisini benimseyen bir elemeci, gündelik yaşantıda insanların inançlar ve arzular hakkında konuşmayı bırakmasının mümkün olmadığını kabul edecektir. Güneşin görünür hareketinin dünyanın dönüşünden kaynaklandığını çok iyi bilmenize rağmen, güneşin doğuşu ve batışından bahsetmeye devam edersiniz. Bunu anlayışla karşılayamayan biri can sıkıcı olurdu. Benzer şekilde, zihinler ve zihin içeriklerinden bahsederken, Rahip Berkeley'in idealizmi savunurken söylediği gibi "öğrendiğinize göre düşünebilir ve umuma göre konuşabilirsiniz" (Bölüm 3.4).

Meselelere dair kesin bir görüş elde etmeyi amaçlayan herkes şunu kabul etmek zorundadır; nasıl ki güneşin doğup batması kesinlikle yanlışsa, herhangi bir kimsenin *gerçekten* inançlara, arzulara veya eyleme dair nedenlere sahip olması da yanlıştır; herhangi bir yaratığın *gerçekten* imgelem tarafından yönlendirilmesi de yanlıştır; herhangi birinin *gerçekten* herhangi bir şeyi düşünmesi de yanlıştır. Geleneksel olarak ortaya atılmış zihin durumları hakkında safi bir bilimsel kavrayış arayışında ısrarcı olan psikologlar ve sosyal bilimciler yanlış kapıyı çalmaktadır. Bunlar simya kategorilerinin geçersizliği ilan edildikten sonra hâlâ aynı kategorilerle uzun bir süre boyunca çalışmakta ısrar eden simyacılara benzerler.

9.4 Stich'in Argümanı

Stephen Stich tümüyle farklı bir noktadan yola çıkararak benzer bir sonuca varır. Churchlandlar gibi Stich de halk psikolojisini zeki davranışın hataya çok açık bir kuramı olarak görür. Fakat Churchlandların aksine Stich, halk psikolojisinin en umut vadeden (belki de *tek*) anlatımı olarak gördüğü Temsili Zihin Kuramının anlatımına (7. Bölüm'ün ana konusu) odaklanır.

Hatırlayalım, Temsili Zihin Kuramına göre zeki yaratıkların zihin durumları yerleşik bir Düşünce Dili'ndeki, yani beynin "makine kodu" içerisindeki cümleler tarafından bedenlenir. Zihinsel süreçlerin, Düşünce Dili'nde cümleler şeklinde kodlanan duyusal girdilere cevap olarak çıktılar üretmesi, bu cümlelerin manipülasyonuna bağlıdır. Buradaki model, genel amaçlı bir hesaplama makinesidir. Sembolik çıktıların elde edilmesi için girdiler, makinenin sembol-işleme kurallarına uygun olarak işlediği bir dizi sembole "dönüştürülür". Sembolik çıktılar da sonunda yine mekanik çıktıları tetikler.

Zihinsel işlemleri semboller üzerinden yapılan hesaplamalar şeklinde görme fikri, zihnin mekanik ve kör bir aygıt olduğunu değil, yalnızca zihinsel mekanizmaların, bilgisayar programcılarının başvurduğu mekanizmaların biyolojik muadili olduğunu düşündürür. Düşünceler –Düşünce Dili'nin cümleleri– hesaplama makinesi tarafından işlenen sembol dizilerine karşılık gelir. Nasıl ki hesaplama makinesinin sembolleri işlemesinde gizemli bir taraf yoksa, zihnin düşünceleri kurması

ve manipüle etmesinde de gizemli bir taraf yoktur. Zihinler beyinlerin donanımında çalışan programlardır.

Stich bunların tamamını memnuniyetle kabul eder, fakat bunu elemeci gündeme katkıda bulunmak için yapar. Peki nasıl? Öncelikle zihin durumlarının tanımlayıcı özelliklerini düşünelim: inançlar, arzular ve yönelimler. Böylesi zihin durumları *yönelimselliğe* sahiptir: Bunlar çeşitli şeylerle *ilgili*dir veya çeşitli şeyler *hakkında*dır. Yönelimsellik zihin durumlarının rastlantısal bir *eşlikçi*si değildir. Belirli bir zihin durumunun (veya hiç değilse belirli bir önermesel tutumun) gerçek kimliği onun yönelimsel *içeriğine* bağlıdır: Ne ile ilgilidir ya da ne hakkındadır. Cesur Civciv'in gökyüzünün çöktüğüne dair inancı gökyüzü ve onun çöküşüyle ilgilidir; ayrıca gökyüzünün mavi olduğuna dair inancından farklılaşır. Bu inançlar *içerikler*i açısından farklıdır ve içerikteki bu farklılık Cesur Civciv'in nasıl davrandığı ile nasıl davranacağı arasındaki farkı oluşturur.

Bütün bunlar aşikar bir şeyle ilgili lafı uzatmak gibi görünebilir, fakat Stich Temsili Zihin Kuramını kabul etmenin önemli sonuçlar doğuracağı iddiasındadır. Düşünce Dili'ndeki cümlelerin, bir hesaplama makinesi tarafından işlenen sembol dizilerine benzer şekilde anlama *sahip olduğu* şüphe götürmez, fakat bu anlamlar onları işleyen mekanizmanın çalışmasında herhangi bir rol oynamaz. Temsili Zihin Kuramının bu özelliği (Searle'ün "Çince Odası"nda öne çıkardığı özellik, Bölüm 7.5) kuramın önemli bir *üstünlüğü* olarak sürekli övülür. Aslında savunucuları bu kuramın yönelimselliğin temeline dair bir *açıklama* sunduğunu düşünmüştür. Halbuki böyle bir açıklamanın, yönelimsel-olmayan ögelerin birleşiminden yönelimsel olanın nasıl belirivereceğini göstermesi gerekirdi. Tartışmayı 7. Bölüm'den hatırlayabilirsiniz. Eğer faillerin anlamlı ifadeleri nasıl *anladığını* açıklamaya çalışacaksanız, içsel bir "anlayıcı"yı –bir homunkulusu– varsaymak kötü bir fikirdir. Bu durumda açıklamanız yalnızca açıklamayı iddia ettiğiniz şeye başvurmuş olacak!

Temsili Zihin Kuramı bir sistemin *semantik* özelliklerinin –anlam ve yönelimsel içeriğe özgü özelliklerin– sembolleri anlamlarından bağımsız olarak manipüle eden tümüyle *sentaktik* mekanizmalar tarafından yürütülebileceğini varsayarak "homunkulus sorunu"ndan kaçar. Bu sayede tümüyle mekanik bir sistemin –örneğin bir hesaplama makinesinin veya beyinin– sistem üzerinde ilerleyen sembolleri yorumlayan ve bu

sembollerin anlamlarına uygun eylemlerde bulunan bir homunkulusu varsaymaksızın nasıl "anlamlı bir şekilde" işleyebildiği anlaşılabilir.

Bu iyi haber. Peki ya kötü haber? Stich'e göre Temsili Zihin Kuramının sağladığı model etkili bir şekilde halk psikolojisinin kategorilerini açıklayıcı önemden mahrum bırakır. Bu kategorilere dair uygulamamız, zeki faillerin yaptıkları şeyleri inandıkları, istedikleri, korktukları ve değer verdikleri için yaptıkları varsayıma dayanır. Halbuki altta yatan hikayenin tümüyle *sentaktik* olduğu ortaya çıkmıştır. *Neye* inandığınız, *ne* istediğiniz, *neyden* korktuğunuz veya *neye* değer verdiğiniz –bu zihin durumlarının *içerikleri*– davranışınızı üreten mekanizmalarda hiçbir şekilde rol oynamaz. Bununla birlikte yönelimsel kategoriler –inanç, arzu, duygu ve benzerleri– neyle ilgili olduklarına yani *içeriklerine* göre zihin durumlarını sınıflandırır. Dolayısıyla inanç, arzu ve duygulara başvurmak açıklayıcılık açısından boş bir eylemdir. Yaptığınız şeyi ona inandığınız veya onu istediğiniz için yapmıyorsunuz. Yaptığınız şeyi yapıyorsunuz çünkü psikolojik durumlarınız sahip oldukları sentaktik biçime sahipler. Eğer içerikleri tümüyle farklı olsaydı ya da herhangi bir içerikleri olmasaydı da bu biçime sahip olacaklardı.

Bir süpermarketin envanterini tutmak için kullanılan hesaplama makinesini hatırlayın (Bölüm 7.6). Makinenin durumlarını muzların, çorba konservelerinin ve kutu sütlerin temsil ettiğini söylemiştik. Halbuki aynı makine bir hırdavatçı dükkanına konulsaydı aynı programı kullanarak çivilerin, yapıştırıcıların ve kapanların takibini de yapabilirdi. Sizin "*A* ise *B*" artı "*A*" şeklindeki formülden "*B*"yi çıkarsarken *A*'ların ve *B*'lerin anlamına kayıtsız kalmanız gibi, makine de işlediği sembollerin anlamına kayıtsızdır.

$$\begin{array}{l} A \supset B \\ \underline{A\quad\quad} \\ B \end{array}$$

Böyle durumlarda semboller anlamlara *sahip olabilseler* de, bu anlamlar kendisinde gerçekleştikleri aygıtların işleyişinde herhangi bir rol oynamazlar. Sonuç: Sembollerin anlamları bu aygıtların yaptıklarıyla nedensel olarak ve açıklayıcılık açısından ilgisizdir.

Stich'in argümanının gücünü kavramak için Searle'ün Çince Odası'nı anımsayabilirsiniz (Bölüm 7.5). Searle odanın içerisinde gerçekleş-

tirilen işlemlerde *anlama*nın herhangi bir rol oynamadığından söz eder –fakat bu işlemler Temsili Zihin Kuramı tarafından tasavvur edilen zihinsel işlemleri kusursuz bir biçimde taklit eder. Searle odanın içerisinde gerçekleşen süreçleri anlama, inanç ve arzu gibi yönelimsel kategorilere atıfla açıklayan dışsal gözlemcilerin yanıldığına işaret eder. Bir sepet dolusu sembolü, Searle'ü ve onun sembol-manipülasyona dair kurallar kitabını içeren sembol-işleme sisteminin işleyişinde bu tarz şeylerin yeri *yok*tur. Bu düşünce deneyiyle Searle zihin için sembol işlemeden daha fazlasının gerekli olduğunu göstermeyi amaçlar ve buradan hareketle Temsili Zihin Kuramını reddeder.

Stich ise akıl yürütmeyi tam tersi yönde işletir. Temsili Kuramı kabul etmek için mükemmel nedenlerin bulunduğunu ileri sürer. Gerçekten de Stich, Temsili Kuramı "piyasadaki tek oyun" olarak görerek Jerry Fodor'un yanında yer alır. Fakat Searle düşüncesinde haklı: Eğer bu kuramı kabul ediyorsanız o halde inançlara, arzulara, anlama, kavrayışa ve benzerlerine başvurmanın zeki davranışın bilimsel açıklamalarında yeri olmadığını da kabul etmeniz gerekir. Zihinler tümüyle sentaktik ilkelerle işler.

Tekrar edecek olursak, Stich zihinsel mekanizmalar tarafından işlenen sembollerin –veya bu örnekte hesaplama makineleri tarafından işlenen sembollerin– anlamdan *yoksun* olduğunu savunmaz. Searle'ün manipüle ettiği Çince semboller anlamsız değildir. Nihayetinde bunlar *Çince* karakter dizileridir. Daha ziyade savunduğu şey, sembollerin sahip oldukları anlamların, onları işleyen mekanizmadaki nedensel rollerinden bağımsız olduğudur. Tıpkı güneşin doğuşu ve batışının yanlışlığı gibi, yaptığımız şeyleri inandığımız ve istediğimiz için yaptığımız da yanlıştır. Daha inceltilmiş bir "bilimsel" psikolojiyle birlikte halk psikolojisi yanlış bir kuramdır. Uzun süredir kuramsal öncü kuvvet olarak görülen Temsili Zihin Kuramı, meğer Truva Atı'ymış!

Sembolik temsillerin biçimsel, sentatik özellikleri sayesinde (anlamları sayesinde değil) bir şeylere neden olmalarına rağmen, sembollerin öneminin onların biçimleri üzerinde "taşındığına" işaret ederek Stich'e bir yanıt verebilirsiniz. Bir sembol düşünün, örneğin KEDİ, kedi anlamına gelsin. Bu sembolü işleyen sistem, sembolü semantik-olmayan sentaktik özellikleri –şekli– sayesinde işler. Ancak sembol nereye giderse anlamı da peşinden gelir. Zihinleri "semantik motorlar" olarak

görmenin itici gücü budur. Sentaks ile semantik arasındaki sıkı bağ, yönelimsel durumların "nedensel ilgililiğini" güvenceye almak için yeterli olabilir.

Bu yanıttan geriye kalan endişe, bunun yönelimselliği –anlamı– *epifenomenal* kılıyor gibi görünmesidir. Nedensel olarak etkili semboller anlamlara *sahiptir*, ancak yaptıkları şeyleri yapmalarını yönelimsel-olmayan özelliklerine borçludurlar. Bu tam bir epifenomenalci tablodur (Bölüm 3.6). Eğer yönelimsel durumların anlamı, bu durumların ne yaptığı veya ne yapacağı üzerinde herhangi bir rol oynamıyorsa, o halde açıklayıcı değerden de yoksun olacaktır.

Temsili Zihin Kuramı için bu ciddi bir sorundur ve yönelimsel olan ya da olmayan zihinsel özellikler ile maddi özellikler arasında kesin bir ayrıma giden her zihin açıklaması için geçerli bir zorluk olarak 11. Bölüm'de yeniden gün yüzüne çıkacaktır.

9.5 İndirgeme ya da Eleme İçin Beklentiler

Elemecilik duyumsayan yaratıkların eylemleriyle ilgili, zihin durumlarına atıfla bezenmiş açıklamaların "değişime hazır" oldukları kanaatine dayanır. Peki gerçekten öyle mi?

Jerry Fodor'un psikolojiyi de içine alan "özel bilimler" için yaptığı etkileyici savunmasında geliştirdiği bilimsel açıklama kavrayışını düşünelim. Evrenin, temel doğa yasalarıyla yönetilen dinamik düzenlenmelerdeki temel taneciklerden oluştuğunu varsayalım. Fizik –genel fizik değil esas, *temel* fizik– tanecik davranışına açıklamalar getirmekle yükümlü olsun. Bu açıklamalar temel yasaların formüle edilmesinde temel kategorilerden (elektron, kuark, yük, güç, enerji, alan) yararlanacaktır. Bu yüzden fizik (artık "fizik" derken temel fiziği kastediyorum) "her şeyin bilimi" olma hakkına sahiptir.

Fakat bu demek değildir ki fizik *tek* bilimdir ve dolayısıyla *tüm* bilimler en temelde "gerçekten fizik"tir. Dünya –fizik tarafından tanımlanan dünya– pek çok farklı kategorik sistemi, pek çok farklı "taksonomi"yi mümkün kılar. Farklı taksonomiler dünyayı farklı şekillerde "ayırır" veya "böler". Taksonomiler ve onları oluşturan kategoriler dünyada *ayrımlar* yaratmaktan ziyade fiziğin göz ardı ettiği ayrımların farkına

varırlar. Örneğin jeologlar veya meteorologlar tarafından ortaya konulan kategoriler dünyanın benzer durumları olarak kabul edilir, fizik bakış açısıyla ise bunlar birbirinden çarpıcı bir biçimde farklıdır. Aynı şey biyoloji, psikoloji, antropoloji ve ekonomi için de geçerlidir. Bu özel bilimlerin her biri kendine özgü taksonomilerle, kendine özgü kavram ve kategorilerin toplamıyla iş görür.

Özel bilimlerdeki kategorilerin yerini fizikteki kategorilerin alabileceğine inanmak için hiçbir neden yoktur. Bölüm 7.8'deki satranç örneğini hatırlayın. Belirli bir satranç oyununu satranç kategorilerini kullanarak tanımlayabilir ve açıklayabilirsiniz. Oyuncuların ve taşların tüm hamleleri, bu hamlelere yol açan tüm durumlar, en azından ilkece, temel fizik terimleriyle tanımlan*abilir* ve açıklan*abilir*. Fakat bu tanımlama ve açıklamalar, asıl satranç tanımlama ve açıklamalarının aydınlattığı her şeyi –örneğin bu oyun ile diğer oyunlar arasındaki benzerliği– dışarıda bırakacaktır. Bu, saati söylemek için saatin bileşenlerini oluşturan tanecikler üzerinden Büyük Patlama'yı yeniden tanımlamaya çalışmanın yaratacağı etkiye benzer.

Elemeciler bu meselelerin gözlemciler üzerindeki tümüyle *pratik* sınırlılıkları yansıttığını iddia edebilirler; bunların hiçbir açıklayıcı değeri yoktur. Eğer doğru olsalardı, *tek* bilimin temel fizik olması gerekirdi. Psikolojik kategorilerin "ilkece" önemsiz olduğunu gösteren argümanlar, aynı şeyi biyoloji (sonuçta bütün bitkiler, bütün organizmalar temel yasalara uyan taneciklerden kurulu birer fiziksel sistemdir), meteoroloji ve diğer tüm özel bilimler için de gösterecektir. Biyolojiyi eleme girişiminin karşılaşacağı sorunlar kuramsal menfaatten yoksun tümüyle pratik sorunlar değildir. Biyolojik kategorilerin sağladığı kaynaklar reddedilirse, birçok genellemeyi anlayamaz, birçok doğruyu ifade edemezsiniz.

Bu biyoloji, meteoroloji ve jeoloji için geçerli olup psikoloji için olmayabilir mi? Biyolojik kategorilerin aksine psikolojik kategoriler "dünyayı eklemlerinden bölme"de başarısızlığa uğrayabilir mi? Psikolojinin *kendine özgü* engelleri mi vardır? Şüphesiz bu kuramsal bir olasılıktır. Psikoloji, özellikle duyumsayan yaratıkların aydınlatıcı ve açıklayıcı rol oynayabilecek "yansıtılabilir" ilginç karakteristiklerini tanımlamada elverişsiz olabilir. Psikolojinin geleceği bulutlu mu yoksa açık mı? Şimdilik psikolojiden beklentilerimi anlatmak yerine, meseleyi sizin tahayyülünüze bırakıyorum.

Düşünümleriniz hakkında kesin hükümlere varmak istemem, ancak şunu eklememe izin verin; metafizik ile epistemoloji arayüzünde bulunan pek çok konuya değinmeden bu meselelere tatmin edici bir çözüm getirmeniz olası değildir. Örneğin belirli bir nesne –psikoloji– hakkındaki gerçekçilik nedir? (Birçok filozof bu konuda Quine'ın Bölüm 9.2'de tartışılan "ontolojik bağlılık" ölçütüne başvuracaktır.) Eğer zihinlerin gerçek olduğunu ve dünyanın kendi başına var olabilen bir özelliği olduğunu düşünüyorsanız, o halde zihinler dünyanın diğer özellikleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olmalıdır? Eğer ağaçların, akyuvar hücrelerinin veya nöronların dünyanın gerçek özellikleri olduğunu düşünüyorsanız, *bu* varlıkların diğer özelliklerle ve bilhassa tanecik ve alanlarla nasıl bir ilişkisi olmalıdır? Son olarak, ayırıcı bir şekilde psikolojik doğrular, zihin hakkında yalnızca psikoloji diliyle ifade edilebilecek doğrular mevcut mudur? Eğer böyle doğrular mevcutsa, dünyanın hangi özelliği onları doğru kılar ve bu özelliklerin, dünyanın biyoloji ve fiziğe ait doğruları doğru kılan özellikleriyle nasıl bir ilişkisi vardır?

9.6 Elemecilik Kendi Kendini Çürütür mü?

Zihni ve zihin durumlarını açıklamaya çalışan felsefi bir kuram olarak elemeciliğin sürdürülebilirliğini tartıştık. Zihinlerin var olmayabileceğini iddia eden bu tezin artı ve eksilerini ele aldık. Bazı filozoflar tarafından elemeciliğin ilerlemesinin mümkün olamayacağı savunuldu. Elemeciliğin *kendi kendini çürüttüğü* iddia edildi. Eğer kimse hiçbir şeye inanmazsa, o halde birileri elemeci teze nasıl inanabilir? Eğer kimse hiçbir şey düşünmezse, eğer kimse eylemler için nedenlere ya da inançlara sahip olmazsa, elemeciler argümanlarını kabul etmemizi nasıl bekleyebilir? Bir argümanı kabul etmek, belirli sonuçlara inanmak için sağlam nedenler sunan çeşitli önermeleri kabul etmekten ibarettir. Ancak eğer elemeciler haklı olsaydı, bunların hiçbirinin bir anlamı olmazdı. Bir elemeci yakanıza yapışan itici bir filozofa benzer, kendisinin –itici filozofun– var olmadığı sonucuna ulaşmanız için size bezdirici argümanlar sunar.

Elemeciliğin kendi kendini çürüttüğü savının ikna gücünden şüphe duymanız için elemeciliğin taraftarı olmanız gerekmez. Öyle görünüyor ki bir hipotezin doğruluğu, doğru olduğunun iddia edilmesiyle –hatta

doğru olduğuna inanılmasıyla– bağdaşmaz, her şeye rağmen yine de *doğru olabilir*. Bütün önermelerin yanlış olduğu hipotezini ele alalım. Bir an için bu hipotezin doğru olduğunu varsayalım: Bütün önermeler yanlıştır. Eğer böyle olsaydı, bu hipotez doğru bir şekilde ileri sürülemezdi! Birinin masaya yumruğunu vurup ısrarla bütün önermelerin yanlış olduğunu söylemesinde, kendisini bozguna uğratan bir şeyler olurdu. Ancak buradan bütün önermelerin yanlış *olmadığı* sonucunu çıkaramayız.

Elemecilerin bir olasılığa işaret etmek için kullanıkları terminolojinin, eğer bu olasılık gerçekleşirse, içinin boşalacağını düşünebilirsiniz. Ancak görünen o ki buradan söz konusu olasılığın gerçek bir olasılık olmadığı sonucuna varılamaz. Varılabilecek sonuç bu tezi "öne sürerek" elemecilerin aslında hiçbir şey öne sürmedikleridir. Fakat bu, kurama getirilen itirazların değil, bizatihi kuramın bir sonucudur.

Bu bağlamda Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) eserinden ünlü bir pasaja değinmek yararlı olabilir, Bölüm 6.54. *Tractatus* (birçok başka şeyle birlikte) düşüncenin dünyayı "resmetmesi" için gerekli koşullar üzerine kafa yorar. Burada göz ardı edeceğim karmaşık nedenlerle Wittgenstein'ın aldığı pozisyon, eğer doğruysa, bir kimsenin düşünceler ile dünya arasındaki ilişki üzerine düşünmesini imkansız kılardı. Halbuki *Tractatus*'un esas konusu budur! O halde Wittgenstein'ın tezi kendi kendini çürütmüş mü olur? Yazara göre hayır:

> Benim önermelerim şu yolla açıklayıcıdır ki, beni anlayan bir kimse sonunda onları –basamak şeklinde– kullanarak onların üstüne çıktığında saçma olduklarını görür. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)
>
> Bu önermeleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür. (Wittgenstein 1922)

Tezi formüle etmek için kullanılan cümleler dolaylı olarak amacına ulaşıyor: açıkça "söylemek" yerine okura neyin kastedildiğini "göstermek".

Eğer elemecilik doğruysa, kendini bu işe adamış bir elemecinin yapabileceklerinin tümü bu olabilir. Fakat elemecilik doğru olsa da olmasa da; gerçek dışılığı öne sürülmeksizin akla yatkın bir hipotez şeklinde

kabul edilebilir olsa da olmasa da, bunun elemeciliğin yanlış olduğunu gösterdiğini düşünmek acelecilik olur. Meseleyi aşırılığa itelim ve eğer elemecilik doğru olsaydı, hiç kimsenin söylediği hiçbir şeyin anlam içermeyeceğini varsayalım. Buradan elemeciliğin doğru *olmadığını*, dünyanın elemecilerin görünürde tanımladığı gibi olmadığını çıkarabilir miyiz? Bunun üzerine düşünün –düşünebilirseniz!

Bu yorumlar elemeciliğin bir tasdiki olarak düşünülmemelidir. 13. Bölüm'de açıkça görüleceği üzere –nörobilimin veya Sentaktik Zihin Kuramının bir gün psikolojiyi gölgede bırakacağı fikrine kucak açsanız bile– elemecilerin vardıkları sonuçları kabul etmek için ikna edici bir neden bulamayabilirsiniz.

Okuma Önerileri

Elemeci maddecilik, zihin-beyin özdeşliği kuramına bir yanıt ya da onun bir uzantısı olarak kurgulanmıştır (5. Bölüm). Erken dönemin etkili isimleri arasında Paul Feyerabend ("Materialism and the Mind–Body Problem", 1963) ve Richard Rorty ("Mind–Body Identity, Privacy, and Categories", 1965; "In Defense of Eliminative Materialism", 1970) sayılabilir. Yakın dönemde, elemecilik *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1979) eserinde ve "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" (1981) makalesinde Paul Churchland tarafından savunuldu. Ayrıca Patricia Churchland'ın *Neurophilosophy* (1986) adlı kitabına da bakılabilir.

Quine'ın "ontolojik bağlılık" üzerine yaptığı etkili tartışması için "On What There Is" (1948) makalesine bakılabilir. Bu öğreti üzerine yapılan bir tartışma için bkz. Heil, *The Universe as We Find It* (2012), 8. Bölüm.

Stephen Stich kendi elemecilik anlayışını *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief* (1983) kitabında savunur. Lynne Rudder Baker (diğeriyle birlikte Stich'e de yanıt olarak) elemeciliğin kendi kendini çürüttüğünü iddia eder; bkz. *Saving Belief* (1987), 7. Bölüm, "The Threat of Cognitive Suicide". Elemeciliğin kendi kendini çürütüp çürütmediği üzerine geniş bir tartışma için bkz. bana ait *The Nature of True Minds* (1992), 5–11.

Ramsey *vdğr*. ("Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology", 1991) "bağlantıcı" zihin modellerinin elemeciliğe işaret ettiğini öne sürer. Buna verilmiş bir yanıt için bkz. Heil, "Being Indiscrete" (1991). "Folk Psychology is Here to Stay" (1985) makalelerinde Horgan ile Woodward ve "In Defense of Folk Psychology" (1990) makalelerinde ise Jackson ile Pettit elemeciliğin tehdidine karşı "halk psikolojisi"ni savunur. Ayrıca bkz. O'Leary-Hawthorne, "On the Threat of Elimination" (1994). Christensen ve Turner'ın *Folk Psychology and the Philosophy of Mind* (1993) eseri elemeciliği savunan ve ona karşı çıkan argümanları içeren makalelerin bir derlemesidir.

10.

Bilinç

10.1 "Ham Hisler"in Statüsü

Psikolog E.C. Tolman, "hayvanlar ve insanlardaki amaca yönelik davranış"ın altında yattığını düşündüğü mekanizmaların detaylı bir anlatımını sunduktan sonra, yalnızca duyusal bilinçli deneyimler için kullandığı "ham hisler" terimine geçer. Tolman –yirmi birinci yüzyıldaki muadilleriyle benzer şekilde– psikolojiyi, çeşitli bilişsel durumlar ve süreçlere atıfla zeki davranışın açıklanması olarak görür. Bu durumlar ve süreçler "zihinsel temsiller"i, "bilişsel haritalar"ı ve önermesel tutumları içerir: inançlar, arzular, yönelimler ve benzerleri. Böylesi bir tanımla psikoloji, zihinsel yaşamlarımızın duyusal tarafını dışarıda bırakıyormuş gibi görünür. Bu bizi Tolman'ın ifadesiyle, psikolojinin açıklama ağının dışında kalan alışılagelmiş zihinsel fenomenlerin biraz can sıkıcı kalıntılarıyla baş başa bırakır.

Tolman bilim ile batıl inanç arasındaki sınırları denetleme gayesindeki bir bilim insanı tutumunu benimser. Evet, süregiden duyusal deneyimlerin elbette farkındayız, ancak bunlar apaçık bir şekilde bilimin kapsamının dışında kalır. Tolman "ham hisler"in içine "atılabileceği" üç "hurda yığını" hayal eder.

> İlk olarak, "ham hisler"in göz ardı edilmesi gerektiği öne sürülebilir. Bu hisler bilimsel açıdan aldatıcı hayallerden ibarettir. Bilimin değil şiirin, estetiğin ve dinin konusu olabilirler. Dolayısıyla bir bilim insanının bunlarla ilgili son bir soru sormakta ısrar eden bir kimseye sokak diliyle verebileceği tek karşılık, "Boşversene" olur. (Tolman 1932, 426)

Tolman bu görüşün savunucusu olarak filozof C.I. Lewis'e atıfta bulunur. Lewis "anlık deneyim"den söz eder.

> Anlık deneyimin içinde, ayrım ve ilişki arasındaki ıraksaklık üzerinden saptanamayan bir fark olduğunu varsaymak, başa çıkması oldukça zor bir düşüncedir. Çünkü böyle bir fark –hipotez gereği (*ex hypothesi*)– tarifsizdir. Hiçbir dilin veya davranışın ayırt edemediği bir şeyi tartışmak için bir dile sahip olamayız. Hiçbir dilin veya davranışın aktaramadığı bir fark, iletişimin amaçları bakımından, adeta yoktur. (Lewis 1929, 112, dipnot)

Lewis "tarifsiz" (tümüyle ve nesnel olarak tanımlanamayan) ve herkesçe erişilebilir olmayan bir fenomenin, söz konusu bilim ise, "adeta yok" olduğunu düşünür. Bilim böyle bir fenomeni göz ardı etmek zorundadır. Bilinç, bilinçli failler olarak hepimiz için büyük bir mesele olabilir. Ancak bilinçli deneyimler, eğer varlarsa, bütün bir evrendeki mevcut çeşitliliği düşündüğünüzde, yok denecek kadar az bir fenomenler topluluğuna karşılık gelir. Bunlara dair bir takıntı geliştirmek, kendini beğenmişliğin göstergesi olup insanın sınırlı ilgi alanlarının bilime yersiz bir şekilde dahil edilmesidir.

Yine de "adeta yok" ifadesi "var ancak tarifi zor" demeye gelir. Bilim böyle bir fenomene sırtını dönebilir mi ya da dönmeli midir? Tuhaf bir beklenti. Neden bir fenomenin "tarifsizliği" ya da görece benzersizliği onu bilimin sınırlarının dışına itsin? Eğer bir şey dünyanın bir özelliğiyse, tarifi ne kadar zor olursa olsun, sistematik bilimsel araştırmaya aday görülmelidir. Eğer görülmüyorsa, bu durumda söz konusu fenomeni değerlendirme dışı tutmak için, onun sözde "tarifsizliği"nden başka nedenlere ihtiyacımız vardır. Nedenlerden biri, Descartes'ın haklılığı olabilir: Zihinler, maddi fenomenlere uygulanabilen türdeki tanım ve açıklamalara imkan vermeyen maddi-olmayan tözlerdir. Bu, zihinleri geleneksel deneysel araştırma sahasının dışında tutabilir.

Bilinçli duyusal deneyimlerin tasdik edilmesi Kartezyen ikiciliğe bağlılığı beraberinde mi getirir? Bilimsel endişelerin bizi, dünyayı maddi ve maddi-olmayan şeklinde ikiye ayıran bir öğretinin kabulüne zorlaması inanılmaz olurdu. Bu fikir yenilgiyi baştan kabul etmektir: Madem bilinçli deneyimler bilimsel açıklama için sorun oluşturuyor, o halde onları göz ardı edebiliriz. Nereden bakarsanız bakın böylesi zihin kavrayışlarının kökeninin laboratuvar değil felsefi düşünüm olduğunu fark edecek kadar çok şey öğrendiniz. (Unutmayın: Filozoflar, sadece filozoflar değildir.) İkicilik gökten inmedi. Zihinsel fenomenleri "konumlandırmak" için yapılan felsefi girişimlerin bir sonucu olarak doğdu. Hiç

şüphesiz zihinsel –özellikle bilinçli– fenomenlerin bilimsel araştırmaya karşı gösterdiği dirençten çıkarılacak ders, böyle bir görüşü destekleyen felsefi önkabulleri yeniden gözden geçirmemiz gerektiğidir.

Peki ne yapmalı? Tolman bilinçli deneyimleri veya "ham hisleri" gönderebileceğiniz iki "hurda yığını" daha önerir.

> İkincisi, ham hisler ve bunlarla bağıntılı içsel belirleyicileri arasında bir tür uyumlu bağıntı varsaymanın daha akla yatkın olacağı şeklinde cevap vermektir; böylece bir bireyde işleyen belirleyiciler diğer bireydekilere ne kadar *yakınsa*, ilk bireyin ham hislerinin ikincininkilere en azından o kadar yaklaştığı söylenebilsin. (Tolman 1932, 427)

Tümüyle duyusal bilinçli fenomenlere bilimin sırtını dönmesini meşrulaştırmanın bir yolu da bu fenomenlerin maddi süreçlerin birer bağıntısı veya epifenomenal eşlikçisi olduğunu varsaymaktır. Bu, mevcut soruna yönelik nispeten daha az suçlanabilir bir yaklaşımdır. Burada da dünya maddi ve maddi-olmayan şeklinde ayrılacaktır, ancak maddi-olmayan ögeler ya maddi süreçlerin etkisiz yan ürünleridir ya da maddi süreçlerin önüne çıkmadan onları gölge gibi takip ederler.

> Üçüncü bir cevap önerilebilir. Ham hisler belki de fiziksel gerçeklerde içsel olarak mevcuttur; içlerindedir ya da kendileri içindir. Bertrand Russell deneyimlenen niteliklerin sinirsel bir sürecin içsel doğası olduğuna inanır. Öte yandan E.B. Holt niteliklerin organizmanın tepki verdiği çevresel nesnelerin içsel doğası olduğunu savunur. İlki, geleneksel olarak panpsişizm şeklinde tanımlanan görüşe daha yakınken, ikincisi yeni-gerçekçiliğin iddiasıdır. (Tolman 1932, 427)

O halde olasılıklardan biri, bilinçli deneyimin niteliklerinin gerçekliğe nüfuz etmiş olduğudur: Elektronlar bile anlık bilinç "kıvılcımları" sergiler. Bilinç bu şekilde her yere yayılmış olsaydı, farklı fenomenlerin açıklanmasında rahatlıkla göz ardı edilebilecek bir "sabit" olarak iş görebilirdi: Bilinç tam anlamıyla gerçek olsa da bilimsel açıklamadan "çıkarılabilirdi". Bir başka açıdan, bilinçli deneyimlerin nitelikleriymiş gibi düşündüğünüz şeyler gerçekte "dış" dünyada deneyimlenen nesnelerin nitelikleri olabilir: Zihinsel ile maddi ayrımı yanıltıcıdır.

Son iki seçeneğin tartışmasını Bölüm 10.8 ve 10.9'a bırakıyorum. Tolman'ın birinci ve ikinci seçeneklerinin alternatifleriyle halihazırda

karşılaştınız. Davranışçıların (felsefi ve psikolojik) ve elemecilerin bilinçli deneyimlere ya da Tolman'ın ham hislerine karşı ilgisiz –ve hatta küçümser– olduğu söylenebilir. Özdeşlik kuramının savunucuları bilinçli deneyimleri sinir sistemindeki süreçlerle *özdeşleştirme*yi umar. Ancak eğer bilinç U.T. Place'in söylediği gibi bir "beyin süreci"*nden başka bir şey değil*se, bilinçli nitelikler beyinlerin maddi özelliklerine etkili bir şekilde "indirgenmiş" demektir. Benzer şekilde, Dennett'ın bilinç tanımı da indirgeyicidir: Bilinç, kendi düşünceleri üzerine düşünümde bulunma yetisine ve dilsel donanıma sahip yaratıklara has bir imtiyazdır. İşlevselciler ve Temsili Zihin Kuramının savunucuları, hesaplamalı olarak işlenebilir zihin durumlarına odaklanmayı seçerek bilinç vurgusunu zayıflatırlar. (Aslında Sydney Shoemaker gibi bazı işlevselciler, işlevselci bilinç açıklamaları sunmayı dener, fakat sonuç hayal kırıklığı olur; bkz. Bölüm 10.3.)

Eğer elemecilerin, davranışçıların, özdeşlik kuramcılarının ve işlevselcilerin, bilinci Tolman'ın ilk hurda yığınına attıklarını kabul edersek; koşutçular, vesileciler ve epifenomenalciler de bilinçli deneyimleri ikinci yığına atıyormuş gibi görülebilir. Koşutçular, vesileciler ve epifenomenalciler zihinsel olayların fiziksel süreçleri "gölgelediği" fakat bu süreçler üzerinde hiçbir etkide bulunmadığı, fark yaratmadığı fikrini destekler. Bu kuramların savunucuları bilinçli deneyimleri kabul eder, fakat onların davranışın açıklanmasındaki rolünü reddederler.

Tolman'ın listesinin eksiksiz olup olmadığı, zihninizin bir köşesinde bulundurmanız gereken bir sorudur. Tolman'ın düşünmediği seçenekler olabilir mi? Bilinçli deneyimleri –"ham hisleri"– bu ya da başka bir açıklayıcı "hurda yığını"na atmadan ciddiye almanın bir yolu mevcut mudur?

10.2 Bilincin Gizemi

Birçok filozof ve bilim insanının bilinci gizemli bulmasına neden olan şey nedir? Bilinçli olduğunuzu bilirsiniz ve başkalarının da bilinçli olduğundan şüphe etmek aklınıza bile gelmez. İnsanların çoğu köpeklerin ve kedilerin bilinçli olduğunu kabul eder. Bilinç varlık zincirinde ne kadar aşağıya iner? Fareler bilinçli midir? Yılanlar? Örümcekler? Deniz şakayıkları? Tahmin edebileceğiniz gibi bilinç bir "ya hep ya hiç" meselesi

değildir: Bilinç dereceler halindedir. İnsanlar tümüyle bilinçliyken diğer canlılar daha az bilinçlidir. Yılanlar ve örümcekler, eğer bilinçlilerse, çok az bir bilince sahiptir.

Maddi yapımızın hangi özelliğinin bilinçten sorumlu olduğunu anlayabilirseniz, bu sorulara kesin deneysel yanıtlar vermeyi umabilirsiniz. Sorun şu ki bilinci deneysel olarak araştıran herkes, Joseph Levine'in *izah gediği* olarak tanımladığı şeyle (Bölüm 4.3'de tanıtıldı) karşılaşır. Dolayısıyla *hangi* nöral oluşumların bilinçten "sorumlu" olduğunu bilseniz dahi, *niçin* belirli bir maddi karaktere sahip bir mekanizmanın, belirli bir niteliksel karaktere sahip bilinçli durumlara "temel teşkil ettiğini" veya "neden olduğunu" bu bilgiyle kavramanın nasıl mümkün olacağını anlamak zordur. (Bilinçli deneyime "temel teşkil etmek" veya "neden olmak" da nedir?)

Bu güçlüklerin üzerine dikkatle eğilmeden önce, bilinç tartışmalarının büyük oranda yürütüldüğü iki yolun, iki bilinç "anlayışının" ayrımını yapmak faydalı olacaktır:

1. *Yaratık bilinci*
2. *Zihinsel durum bilinci*

Bir yaratık –*duyumsayan* bir yaratık– uyanık, tetikte ve çevresinde olup bitenlere tepki veriyorsa o yaratığın bilinçli olduğunu söyleriz. Pirelerini kaşıyan veya sincap kovalayan bir köpek bu anlamda bilinçlidir. Mutfakta uyuyan aynı köpek bilinçli değildir. Bu açıdan duyumsayan yaratıkların bilinçli olduğu tartışmasızdır.

Zihinsel durum bilinci ise başka bir konudur. Eğer bu satırları okuyorsanız, bilinçli bir algısal deneyimden geçiyorsunuz. *Siz* bilinçlisiniz, ancak buna rağmen şu anki zihinsel *durumlarınızın* pek çoğu bilinçli değilmiş gibi görünüyor. Halihazırda fark ettiğiniz gibi filozoflar, bir zihin durumunun bilinçli olması için tam anlamıyla neyin gerekli olduğunu söylemekte zorlanırlar. (C.I. Lewis'den biraz önce yapılan alıntı doğruysa, eğer bilinç gerçekten "tarifsizse", bu çok da şaşırtıcı olmayacaktır.) Yaklaşımlardan biri ayırt ettirici bilinçli *niteliklere* başvurmaktır. Bilinçli bir zihin durumu bir *fenomenolojiye* sahiptir: O durumda olmak *diye bir şey* vardır, dile dökmekte zorlanacağınız, fakat hemen fark edeceğiniz bir şey: Deneyimlediğinizde onu bilirsiniz. Filozoflar "fenomenal nitelikler"den bahsetmeyi severler. Bilinçli bir durum böy-

lesi nitelikleri sergileyen bir durum olacaktır. "Fenomenal nitelikler", "bilinçli deneyimlerin nitelikleri", "ham hisler", *"nitelceler"* terimlerinin tamamı, nesnelerin size nasıl *göründüğünün* farkına vardığınızda "doğrudan" veya "anlık olarak" fark ettiğiniz şey her neyse, onu tanımlar.

Bilincin gizemi, zihinsel durum bilinciyle ilgilidir. Bir yandan kendi bilinçli deneyimleriniz sizin en aşina olduğunuz şeylerdir, sizinle dünya arasındaki (algısal) aracılardır. Zihninizde bir şey belirdiğinde, en hızlı şekilde zihninizde beliren şeydir. Bu bakımdan bilinç tümüyle gizemli değildir. Hatta bazı açılardan en iyi bildiğiniz şeydir. Gizemli *olan* kısım, bilinçli deneyimlerinizle ilgili farkında olduklarınız ya da farkında olduğunuzu düşündükleriniz ile bilimin ve sağduyunun –beyniniz de dahil olmak üzere– maddi dünyaya dair söyledikleri arasındaki apaçık "gedik"tir. Tolman'ın yorumları, bu gediğin hayal kırıklığını yansıtır ve onun "hurda yığınları" gediğe bir köprü kurma girişimini betimler –ya da "Boşversene" örneğindeki gibi sümen altı etme çabasını.

Araştırmacılar sıklıkla beyin durumları ile bilinç durumlarının ortak bir "yapı" sergileyebildiğini keşfederek izah gediğinin üstesinden geldiklerini öne sürerler. Örneğin renk yargısından sorumlu görünen bir beyin bölgesini tespit edebilirsiniz. Deneyimlenen renklerin üç-boyutlu karakteri (ton, doygunluk, parlaklık) vardır. Deneyimlediğiniz renk, üç-boyutlu "renk uzayı"nda bir konuma sahiptir. Renk yargılarını üreten beyin mekanizmalarının üç boyut üzerinde çeşitlendiği, dolayısıyla "hesaplamalı uzay"ın deneyimlediğiniz "fenomenal renk uzayı"na karşılık gelecek şekilde üç-boyutlu bir yapıya sahip olduğu kolaylıkla ortaya konulabilir.

Böyle bir şeyin gerçek olduğunun ortaya çıkması durumunda bu, bilinçli renk deneyimlerinin neden üç-boyutlu uzayda temsil edilebilir olduğunu açıklayabilir. Ancak bu, izah gediğini kapatabilecek bir şey değildir. Bu gedik *deneyimlenen* niteliklerle ilgilidir. Renk deneyimleri bir yapıya sahip olabilir, ancak bu yapıdan fazlası vardır, *niteliksel* bir fazlalık. Bizimkilere benzer beyinleri olan yaratıklar neden *bu* nitelikleri içeren deneyimlere sahip olsun? Dahası *biz* renkleri neden *bu* şekilde deneyimleyelim? Büyük olasılıkla, sonsuz nitelikler üç-boyutlu bir "nitelik uzayı" aracılığıyla temsil edilir. Renk deneyimleriniz neden oldukları şekilde *niteliksel*dir de başka şekilde değildir? (Renk deneyim-

leri sizin ses veya tat deneyimlerinize benzeyen bir yaratık hayal edin. Bunu yaparken "kutudaki böcek" üzerine düşünün, Bölüm 4.4) Görünen o ki bunun belirli bir yanıtı yoktur. Beyninizdeki süreçlerin özellikleri ile bilinçli deneyimlerinizin niteliksel karakteri, yani *fenomenoloji*si arasındaki bağlantı en iyi ihtimalle dünyanın açıklanmamış "ham" bir özelliğidir.

10.3 Bilinçli Deneyimlerin Nitelikleri

7. Bölüm'de işlevselciliği, psikoloji ve bilişsel bilim kuramcılarının olağan kavrayış biçimi olarak düşünmenin uygun olabileceğini önerdim. Durduğu yer neresi olursa olsun işlevselcilik, çeşitli bilinç açıklamalarını incelemek için elverişli bir zemin sağlar.

O halde işlevselcinin, zihin durumlarını işlevsel durumlar olarak tanımlamasının size cezbettiğini varsayalım. İşlevselciler ancak ve ancak belirli bir "iş tanımı"nı yerine getiren, belirli bir tür nedensel rol oynayan –örneğin ağrı rolü– bir durumda bulunduğunuzda, bir zihin durumunda, örneğin ağrı içinde olabileceğinizi kabul eder. Diğer pek çok şeyle birlikte doku zedelenmesi, basınç veya sıcaklığın uç noktalarından kaynaklanan bir durumdasınız ve bizatihi bu durum bir dizi karakteristik davranışsal ve zihinsel "ağrı tepkisi"ne yol açar: İki büklüm olur, ağrı çektiğinize dair bir inanç oluşturur ve ağrıyı hafifletmek için adım atma arzusu edinirsiniz.

Böyle gittiği müddetçe her şey tümüyle tatmin edici görünüyor. Fakat sorun şu ki *yeterince* gidemiyor. Ağrı çekerken hiç şüphesiz kendine özgü nedensel bir profile sahip bir durum türü içindesinizdir. Fakat ağrı çekmeniz *bundan ibaret* olabilir mi? Elbette ağrıyı deneyimlediğinizde, deneyiminiz karakteristik bir niteliksel *hisse* sahiptir. Daha önce bahsedildiği gibi (ayrıca bkz. Bölüm 4.10) sıklıkla filozoflar ağrı çekmek –şiddetli baş ağrısına sahip olmak– "gibi bir şey" olduğunu belirterek bu hisse dikkat çekerler. Bu "nasıl bir şey" sorusu, ağrının *niteliksel boyutu*, ne tuhaf ki işlevselci hikayede eksiktir.

Bunu fark etmemiş olabilirsiniz, çünkü belki de ağrı durumlarının, sahip oldukları rolü niteliksel karakterlerine *borçlu* olduklarını varsaymışsınızdır. Bir ağrı durumunun sizi inlemeye ve rahatlama yolla-

rı aramaya sevk etmesinin nedeni *ağrılı* olmasıdır! Fakat işlevselciler açıklamanın sıralamasını tersine çevirir. Bir ağrı durumu ağrılı olduğu için ağrı değildir; durum ağrılıdır, çünkü uygun türden nedensel bir rol oynuyordur. Bu durumun yaptığı şeyi yapmasının nedeni ağrılı olması değildir; yaptığı şeyi yaptığı için ağrılıdır.

Görünüşe göre bu, bilinçli deneyimlerin niteliklerini arafta bırakır. Baş ağrısına sahip olarak bir tür bilinçli deneyimden, belirli ve bilhassa dikkat çeken nitelikleri olan bir deneyimden geçtiğiniz gerçeği apaçıktır ve buna bir şekilde uyum sağlamamız gerekir. Filozoflar bu niteliklerden *nitelceler* şeklinde bahseder (bkz. Bölüm 8.8). ("*Nitelceler*" çoğul, "*nitelce*" tekil halidir.) *Nitelceler* Tolman'ın "ham hisler"idir; ağrı çekmenin, Uluru'da güneşin doğuşunu izlemenin ya da bir Jalapeño biberini ısırmanın nasıl bir şey olduğunu düşünürken meşgul olduğumuz bilinçli zihinsel yaşantımızın niteliksel özellikleridir.

Bir işlevselcinin, ağrı çektiğinizde, ağrı çekmenizin karakteristik bir hisse sahip olduğunu reddetmesi gerekmez. Ancak görünen o ki evrende deneyimsel niteliklere bir yer bulamadıkları için bazen bunu *yaparlar*. Halbuki bir işlevselcinin reddetmesi gereken şey, ağrıları *ağrı* yapanın, ağrının niteliksel boyutu olduğudur. (Yeniden Bölüm 4.4'de tartışılan "kutudaki böcek" argümanını düşünün.) Bir işlevselci, ağrılara daima belirli türlerden hislerin *eşlik ettiğini* kabullen*ebilir* –tıpkı bir popstarın etrafında sürekli olarak fotoğraf çektirmek için feryat eden gençlerin bulunması gibi. Ancak verili bir durumu, ağrı durumu yapan şey, o durumdaki bir yaratık için nasıl bir şey olduğu değil, yaratığın psikolojik ekonomisinde o durumun rolüdür.

Bunun taşıdığı anlamlardan biri; ağrı çekmeye tepki gösterdiğinizde, ağrıdan yakındığınızda, rahatlamayı istediğinizde, düşüncelerinizi dağılmış bulduğunuzda ve benzerlerinde aslında ağrı *hissine* ya da onun ayırıcı niteliklerine tepki vermediğinizdir. Verdiğiniz tepki gerçekleştiricinin, durumun, ağrı rolünü oynayan *her ne ise* onun yalnızca bir dışavurumudur. Oldukça rahatsız edici bulduğunuz niteliklerin –eğer gerçekten böyle bir şey varsa– durumun, ne ağrı olmasıyla ne de yaptığı şeye neden olmasıyla –ağrı içinde olduğunuza inanmanıza neden olması da dahil– bir ilgisi vardır.

10.4 Zombiler

Bu tür bir kavrayışın apaçık sonuçlarından biri, bir yaratığın ağrı çekiyor olmasına rağmen, bizi ağrı çektiğimizde meşgul eden hiçbir niteliksel "hissi" deneyimlemeyebileceği ihtimalidir. Bu konuda açık olalım. İşlevselci ağrı kavrayışına uyan, "ham hisler"den yoksun bir yaratığı düşünürken, anestezi altında bir yaratık hayal etmezsiniz. Anestezi altında bir yaratık, nereden bakarsanız bakın, ağrı çekiyor gibi görünmez. Daha ziyade, tıpkı ağrı çekerken sizin yaptıklarınızla benzer şekilde düşünen ve davranan bir yaratık hayal edersiniz. O yaratık da ağrıdan yakınır, ağrıyı hafifletmek için adımlar atar ve siz ağrı çekerken nasıl görünüyorsanız öyle görünür. Nedensel bağlantıların ve buna uygun ağrı davranışının tamamı mevcuttur. Eksik olan ağrının "içsel" niteliksel yönüdür.

Böyle yaratıkların varlığından şüphe duyabilirsiniz. Ancak buradaki esas mesele, hakim doğa yasaları dikkate alındığında, söz konusu yaratıkların –"zombilerin"– (Bölüm 4.3'te tanıtıldı) mümkün olup olmadığı değildir. Domuzlar uçabilir mi? Hayır, domuzların fiziksel yapısı ve evreni yöneten yasalar düşünüldüğünde bu mümkün değildir. Oysa (denir ki) doğa yasaları *olumsal*dır: Bu yasalar farklı olabilirlerdi. Eğer doğa yasalarının farklı olabileceğini kabul ederseniz, o halde dünyanın domuzların uçabildiği bir yer olabileceğini de kabul edersiniz. Benzer şekilde zombi olasılığının var olduğunu düşünenler, temel doğa yasaları farklılaştığında, zombilerin de mümkün olabileceğini söylerler.

Eğer doğa yasalarının farklılaşmasından bahsetmek size gereksiz geldiyse, o halde ağrı hissetme kabiliyetine sahip bir yaratığın –örneğin bir kedinin– pirinç çubuklardan, yaylardan ve dişlilerden oluşan işlevsel bir kopyasının üretilmesi olasılığını düşünün. Aygıt, kedinin ağrılı bir deneyim yaşarken içinde bulunduğu durumun işlevsel olarak muadili bir durumda bulunduğunda, ağrı içinde *olmalıdır*. (İşlevselci hipotez budur.) Ancak aygıtın bir şeyler *hissettiğini* düşünmek çılgınca görünür. Eğer böyle bir olasılık varsa, o halde bilim insanları zombi sayılabilecek bir şey –bu durumda bir zombi kedi– de üretebilecektir.

Bu düşünce çizgisi bizi nereye götürür? Zombilerin düşünülebilirliği, eğer işlevselcilik haklıysa, bilinçli niteliklerin zihinler için "zorunlu" olmadığına işaret eder. Zombiler, zihin durumlarının tamamına sahip

olmak için gereken işlevselci kıstasları tümüyle yerine getirir. Yine de zombiler, bilinçli deneyimlerimizin içine işleyen niteliksel "his" benzeri herhangi bir şeyden, "içsel yaşam"dan yoksundur. Dolayısıyla niteliksel açıdan bilinçli deneyimlerle doldurulmamış olsaydık da psikolojik durumlarımızın tamamıyla birlikte –zombi olmadığımıza dair kesin inancımız da dahil– şu anda olduğumuz gibi olabilirdik. Bu durumda, *dışarıdan* bakıldığında gerçek evrenimizden saptanabilir bir farklılığı bulunmayan, ancak *içeriden* bakıldığında çarpıcı biçimde farklı bir evrende yani "içeri"den *yoksun* bir evrende yaşıyor olurduk!

Bazı işlevselcilik karşıtlarına göre zombi olasılığı, işlevselci zihin kavrayışını reddetmek için yeterli dayanağı oluşturur. Bu kimseler, duyumsayan yaratıkların zihinsel yaşamlarının niteliksel yönünü zihinsellik için asli ve zorunlu kabul ederler. İşlevselcilerin, bizim bilinçli ağrı *hissi* olarak kabul ettiğimiz her şeyden yoksun olan bir yaratığın yine de ağrı çekebildiğini nasıl tüm ciddiyetleriyle savunabildiklerini sorgularlar.

Zombi meselesine verilebilecek işlevselci yanıtlardan biri, olası görünmelerine rağmen zombilerin gerçekte olası olmadıklarını ileri sürmektir. Bir yaratık –ağrı çeken yaratıklara özgü deneyimsel nitelik türleriyle birlikte– bilinçli deneyimlerden geçmediği sürece, bu yaratığın ağrı çekmesi için gereken karmaşık işlevsel örgütlenme biçimi mümkün olmayacaktır. Ağrı içinde olmak, uygun koşullarda uygun ağrı davranışını üretmekten ibaret değildir. Aynı zamanda, ağrı içinde olunduğuna ve bu ağrının belirli niteliklerinin bulunduğuna (künt veya keskin veya saplanıcı) dair inançlar oluşturmaktır. Ağrı deneyimleme kabiliyetine sahip bir yaratık bunun yanı sıra ağrıyı "tasavvur etme" ve diğer yaratıklarla empati kurma kabiliyetine de sahiptir. Tüm bu etkinlikler –ağrı üzerine düşünümde bulunma, diğerinin ağrısını tasavvur etme– zombilerin ulaşabileceğinin çok ötesinde görünür. Eğer durum böyleyse, o halde zombiler önemli hususlarda işlevsel olarak bizden farklılaş*acaktır* ve onları zihin sahibi –en azından *bizim* zihinlerimize benzer bir zihin sahibi– olarak görmemiz için herhangi bir zorunluluk kalmay*acaktır*.

Diğer işlevselciler bu tür bir yanıtın işlevselciliğin ruhuna aykırı olduğunu düşünür. İşlevselcilik zihinsel özellikler ile nedensel güçleri özdeşleştirir. Eğer *nitelceler* –"ham hisler", bilinçli deneyimlerin niteliksel boyutu– bu özdeşleştirmeye direnç gösterirse, bir seçimle karşı karşıya

kalırsınız. Ya işlevselciliği reddedersiniz ya da elinizi taşın altına koyup her şeye rağmen bilinçli niteliklerin bilinçli zihin durumları için zorunlu olmadığını kabul edersiniz. Bilinçli nitelikler zihin durumlarına en fazla *eşlik edebilir*: Deneyimler Tolman'ın ikinci "hurda yığını"na atılır.

Buraya kadar işlevselciliğe odaklandım ve bir sonraki bölümde de buna devam edeceğim. Ancak işlevselciliğe ve bilinçli deneyimlerin niteliklerine dair tartıştığım hususların, zihin felsefesindeki geniş –cilik dizisi için geçerli olduğunu fark etmeniz büyük önem taşır. Zihinleri nedensel açıdan ya da diğer durumlarla ilişkileri üzerinden karakterize eden ve nitelikleri zihin durumlarının üzerine inşa etmeyen herhangi bir zihin anlayışı, iyi ya da kötü benzer sonuçlara sahip olacaktır.

10.5 Elini Taşın Altına Koymak

Bütün niteliksel ihtişamıyla beraber bilincin, zihinsel süreçlerin doğal fakat kesin surette önemsiz bir *eşlikçisi* olduğu düşüncesine geri dönelim. Evrendeki etkin doğa yasaları, maddi bileşim ve organizasyon açısından bize benzeyen herhangi bir yaratığın, bilinçli deneyimler açısından da bize benzeyeceğini temin edebilir. (Bir adım daha ileri giden David Chalmers'a göre, evrenimizde geçerli olan temel doğa yasaları, *işlevsel açıdan* bize benzeyen herhangi bir şeyin, maddi bileşiminden bağımsız olarak, bilinçli nitelikler açısından da bize benzemesi gerektiğini garanti eder: Zombilere izin yok!) Fakat bilinçli deneyimin nitelikleri ile maddi sistemlerin özellikleri arasındaki bağlantıda daha derin bir gereklilik yoktur. Her maddi detayı bizimkine kusursuzca benzeyen fakat bilinçten tamamen yoksun bir evren var *olabilirdi*. Eğer işlevselciler haklıysa bu tür bir zombi evrenindeki failler inanç, arzu, his ve duyguların tam bir repertuarına sahip olurdu. Sadece bu zombi evrenindeki tanıdık zihin durumları, bizim evrenimizde sergiledikleri içsel niteliksel boyuttan yoksun kalırdı.

Peki ya olduğu haliyle bu evrende *–bizim* evrenimizde– bilinçli bir failin bilinçli deneyimlerden yoksun, işlevsel bir kopyasını inşa etmek mümkün olsaydı?

Zemini hazırlamak adına, işlevselcilere göre zihinlerin, birbirleriyle ve girdi-çıktılarla doğru türlerden nedensel ilişkiler kuran durumlara

sahip karmaşık *yapılar* olduğu gerçeği üzerine düşünelim. Zihni, her düğümün bir zihin durumunu temsil ettiği bir şebeke olarak betimleyebilirsiniz. Zihin durumları kendi içsel doğalarına göre değil, şebekedeki konumlarına ve diğer durumlarla kurdukları ilişkilere göre tanımlanır. Bu demektir ki belirli düğümlerde bulunan varlıkların yerini, bu varlıkların diğerleriyle kurdukları *ilişkilerin* korunması koşuluyla, tamamen farklı türden varlıklar alabilir –işlevselciler bunun mümkün *olduğunda* ısrarcıdır.

Bir zombi kedi olasılığından bahsetmemin nedeni, bu gerekliliği yerine getiren ve böylece bilinçli deneyimlerden yoksun olmasına rağmen işlevselci ölçütlere göre zihne sahip olan bir sistemi, en azından ilkece, kurabileceğinizi ileri sürmekti. Eğer bilinçli deneyimlemeyi zihinselliğin merkezi özelliği olarak düşündüyseniz, bu işlevselcilik için kötü bir haber olurdu. Kedi örneğinin bir sonuca varmadığı görüldü. Yine de Ned Block tarafından geliştirilen bir diğer düşünce deneyini daha değerlendirelim. Bu deney işlevselciliğin akla yatkın ve etraflı bir zihin açıklaması önermedeki yetersizliğini vurgulama amacıyla tasarlanmıştır.

Çin ulusunun birbirlerine ve dış dünyaya cep telefonlarıyla bağlandıklarını ve işlevselcilere göre insan zihninin organizasyon biçimine karşılık gelecek şekilde organize olduklarını hayal edin. Çin ulusunun her üyesi, insan zihnine göre modellenmiş bir şebekede diğer düğümlerle bağlantılı bir düğümdür. Bir işlevselci bu sistemin zihin *olduğunu* kabul etmek zorundadır: Bu sistem algılamaktadır, inançlara ve ağrılara sahiptir. Bu sistem *bilinçli*dir. Birçok çekimser gözlemci bunu son derece mantıksız bulur. Sistemi oluşturan bireyler inançlara ve arzulara sahiptir, yönelimleri vardır, ağrı çekerler ve deprese olurlar. Hiç şüphesiz bireysel "düğümler" bilinçlidir, ancak bütün bir sistem bilinçli değildir. Eğer işlevselcilik gereğince organize edilen Çin ulusunun –saçma bir şekilde– bilinçli *olduğunu* kastediyorsa, o halde işlevselcilik reddedilmelidir.

Bir işlevselci, Çin ulusunun insan zihninin organizasyonunu yansıtacak şekilde organize *olabileceğini* inkar etmeye çalışabilir. Ancak eğer zihin için *gereken tek şey* uygun bir işlevsel düzenlenmeyse, o halde böyle bir inkarın altında neyin yattığını görmek zordur. Eğer Çin ulusu yetersizse, tüm dünya nüfusunu, böcek popülasyonunu veya sindirim kanalını oluşturan hücreleri dahil edelim. Bunlar doğru bir şekilde or-

ganize edildiği ve Şekil 6.6'da gösterilen türden bir sistemi gerçekleştirdiği sürece, zihin (muhtemelen *bilinçli* zihin) olarak görülmelidir.

Bu noktaya işaret etmek için hayali örneklere başvurmak gerekmeyebilir. Bağırsaktaki beyin denilen yapının ve hatta otonom sinir sisteminin (sinir sisteminin nefes alma, kalp atımı ve vücut sıcaklığı gibi istemli-olmayan beden işlevlerinin kontrolüne tahsis edilmiş bölümüdür), bilinçli bir zihnin –yetişkin bir insan zihni olmasa bile, bir bebek zihninin veya duyumsayan daha "alt" yaratık zihninin– işlevsel organizasyonuyla büyük oranda eşleşmesi hiç şaşırtıcı olmayacaktır.

Burada işlevselcilerin görünüşe göre iki seçeneği vardır. Birincisi ellerini taşın altına koyup bunu bir keşif, bağımsız olarak akla yatkın bir kuramın şaşırtıcı bir sonucu olarak görebilirler. Bilinç en iyi ihtimalle zihin durumlarının tesadüfi bir eşlikçisidir. İkincisi, işlevselciler Chalmers'ın izinden gidebilir ve uygun şekilde organize oldukları takdirde Çin ulusunun (bir bütün olarak) bilinçli deneyimler *yaşayacağı* konusunda ısrar edebilirler. Öte yandan henüz işlevselciliğe bağlı değilseniz ve bu seçenekler size cazip gelmiyorsa, bu durumda işlevselcilerin yanıldığı kanısına varmak için ikna edici bir nedene sahip olursunuz.

10.6 Mary, Mary, Tam Tersi

İşlevselcilik *yapı*ya odaklanır. Bir zihin durumu –örneğin bir ağrı– diğer zihin durumlarıyla ve girdi-çıktılarla doğru ilişkiler kurduğu takdirde ne ise odur. Diğer zihin durumlarına gelince, *onlar* ne olduklarını bu yapı içerisindeki *kendi* konumlarına borçludur. Eğer bir yapıyı düğüm ve bağlantıların bir düzenlenmesi şeklinde düşünüyorsanız (Şekil 6.5 ve 6.6'yı hatırlayın), bu durumda işlevselciliğin bağlantılara yoğunlaştığını düşünebilirsiniz. Belirli düğümlerde *nelerin* bulunduğu önemli değildir. Önemli olan doğru *bağlantılara* sahip olmanızdır: Düğümler belirli türden durumların "gerçekleştirici"sidir ve düğümlerin içsel niteliklerinin bununla bir ilgisi yoktur. (Bir kez daha "kutudaki böceği" hatırlayın, Bölüm 4.4) Dolayısıyla resmiyet kazanmış işlevselci görüşe göre, bir ağrıyı ağrı yapan onun içsel karakteri değil, kendisinin ya da gerçekleştiricisinin diğer durumlarla kurduğu ilişkilerdir. (Tekrarlamak gerekirse, diğer durumları da *oldukları* durumlar yapan, geriye kalanların tümüyle kurdukları ilişkilerdir.) Yapı hükmeder!

İşlevselciler –ya da herhangi bir kuramsal kanaate sahip filozof veya bilim insanları– bilinçli deneyimlerin içsel niteliksel karakterini itibarsızlaştırmaktan kaçabilir mi? Niteliksel karakter görmezden gelinemeyecek kadar güçlü bir şey midir?

Birçok filozof bilinçli deneyimlerin dünyayla yaptığımız ticaretteki merkezi konumu üzerinde durmuştur. Bunu yaparken genellikle belirli deneyimler canlı detaylarıyla birlikte sevecen bir dille tanımlanır ve karşı çıkanlara aşikar olanı reddettikleri gerekçesiyle meydan okunur. Bu yaklaşımın güçlüğü, destekçilerinin savunmayı umdukları bir duruşun zorlama bir tekrarından belki biraz fazlası olmasıdır. Frank Jackson'a göre bilinçli deneyimlerin temel statüsünü saptamanın çok daha tatmin edici bir yolu mevcuttur. Jackson'ın argümanı basit ancak unutulmaz bir düşünce deneyi biçimindedir.

(Herkesçe "dahi bir bilim insanı" olarak tanınan) Mary renk ile renk algısı fiziği ve psikofiziği alanlarında uzmanlaşır. Bu konularla ilgili "öğrenilecek ne varsa" öğrenir, "bütün fiziksel gerçeklere" hakimdir. Mary'nin başarısı bilhassa içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurulduğunda etkileyicidir: Mary tümüyle siyah beyaz bir ortamda büyümüş ve eğitim görmüştür. Laboratuvarındaki hiçbir şey renkli değildir. Mary'nin renkli nesnelere, renkli ışıklara, renkli herhangi bir şeye doğrudan erişimi yoktur. Siyah beyaz bilgisayar ekranı, onun dış dünyayla tek iletişim aracıdır. Renk hakkında bildiği her şeyi okuduğu kitaplardan, bilgisayar ekranında görüntülediği makalelerden ve odanın dışındaki kişiler üzerinde uzaktan yürüttüğü deneylerden öğrenir. Siyah beyaz filmdeki birinin hayatını yaşamanın nasıl bir şey olacağını hayal ederek Mary'nin durumunu biraz olsun anlayabilirsiniz.

Bir gün Mary odadan çıkarılır. Dışarıya adımını attığında Teknikolor bir dünyayı birinci elden deneyimler. Parlak güneş ışığının aydınlattığı olgun bir domatesi görür. Kırmızı bir şey görür. Mary domatesin domates olduğunu anlayacak kadar zekidir (tıpkı sizin Gene Autry'nin atı Champion'ı yalnızca siyah beyaz filmde görmenize rağmen canlı gördüğünüzde tanıyabilmeniz gibi). Mary olgun domatesin kırmızı olduğunu ve parlak güneş ışığıyla aydınlatıldığında kırmızı görüneceğini zaten bilir. Ancak bir şeyin kırmızı görünmesinin *nasıl bir şey* olduğunu keşfetmek onu sersemletir. Mary renk deneyiminin fizyolojisi ve psikolojisi üzerine saatlerce tartışabilir, buna karşın kırmızı bir şeyin ilk bilinç-

li görsel *deneyimi*, ilk "kırmızı deneyimi" için tamamen hazırlıksızdır. Jackson tüm bunları, ilk kez kırmızıyı deneyimlemekle Mary'nin yeni bir gerçeği kavradığını söyleyerek özetler. Mary halihazırda renkle ilgili tüm *fiziksel* gerçeklere hakimdir, dolayısıyla bu yeni gerçek *fiziksel-olmayan,* kırmızı deneyimine dair *zihinsel* bir gerçek olmalıdır.

Jackson'ın Mary'yi felsefe dünyasına tanıttığı makalenin başlığı "Epifenomenal *Nitelceler*"dir. Jackson'a göre kırmızıyı deneyimlemek, niteliksel olanla dolu bir bilinçli durumda bulunmak demektir. Bu durumun nitelikleri "dışarı"dan görülemez. Kendi bilinçli deneyimlerinizin niteliklerinin farkına sadece siz varabilirsiniz. Ancak belli ki bu niteliklerin fiziksel sistemlerin işleyişine bir etkisi yoktur, *epifenomenal*dirler. Siyah beyaz ortamında kaldığı sürece Mary bu türden niteliklere yalnızca dolaylı yoldan erişebilir. Diğerlerinin ifadelerinden, deneyimlerin niteliksel açıdan zengin ve çeşitli olduğunu bilir. İnsanların olgun domates deneyimlerini nasıl betimleyeceklerini tahmin edebilir. Ancak bir "kırmızı deneyimi" yaşamanın *nasıl bir şey* olacağını bilemez.

Bu son iddia doğru şekilde anlaşılmalıdır. Bir yandan Mary olgun bir domates görmenin nasıl bir şey olduğunu halihazırda biliyordu: Bir domatesi deneyimlemenin kırmızı bir bilardo topunu deneyimlemeye benzediğini, fakat Granny Smith'i deneyimlemeye benzemediğini biliyordu. "Renk uzayı"na dair kusursuz bir kavrayışa sahipti. Öte yandan Mary bunun neye benzediğini *bilmiyordu.* Bunu bilmek için deneyimi *yaşamak,* dolayısıyla deneyimin niteliksel doğasının farkında olmak ve bu doğayla doğrudan karşılaşmak gerekir.

Mary'nin renk deneyimlerine dair keşfettiği şey, bilinçli deneyimlerin geneline uygulanabilir. Jackson'ın buradan çıkarmanızı istediği ders şudur: Bir şeyin bilinçli bir şekilde farkında olmak, belirli bir niteliksel karaktere, maddi bedenlerin –beyin de dahil– karakterinden tamamen farklı bir karaktere sahip bir zihin durumunda olmaktır. Bilinçli deneyimlere erişmenizin tek yolu onları ilk elden deneyimlemenizdir. Bilinçli niteliklerin bu özelliği onları fiziksel sahanın dışına çıkarır.

Jackson'ı ciddiye almak, ikiciliği ciddiye almaktır. Jackson'ın da desteklediği (önceleri destekleyip sonradan vazgeçtiği) bir olasılık, bilinçli deneyimlerin niteliklerinin *nitelcelerin* –duyumsayan yaratıkların beyinlerinde gerçekleşen işlemlemelerin– epifenomenal yan-ürünleri

olduğudur. Bilinç –Chalmers'ın söylediği gibi– doğru türdeki maddi sistemlerden "ortaya çıkar." Bu, bilinci maddeye *bağlı* kılar. Öte yandan bu bağlılık ilişkisinin doğası gizemlidir. Bu konuya az sonra tekrar değineceğim, fakat öncelikle Jackson'ın neden *nitelcelerin epifenomenal* olması gerektiğini düşündüğünü açıklamak istiyorum.

Nitelcelerin maddi olayları etkilediğini varsayalım. Bu durumda "bütün fiziksel gerçekleri" bilen Mary maddi dünyada sonsuz sayıda nedensel "gediğe" rastlardı. Duyumsayan yaratıkların beyinlerindeki çeşitli olaylar fiziksel olarak açıklanamaz ya da sadece kısmen açıklanabilirdi. Ancak bunun böyle olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Evet, kuantum fiziği kendiliğinden gerçekleşen olaylara imkan tanır. Hiç şüphesiz böyle olaylar duyumsayan yaratıkların beyinlerinde gerçekleşir ve onların işleyişlerini etkiler. Kendiliğinden gerçekleşen bir olay nedeni bilinmeyen ya da bilinemez değil, *nedensiz* bir olaydır. Dolayısıyla eğer size deneyimlerinizin nitelikleri maddi dünyada bir fark yaratıyormuş gibi görünüyorsa, bu niteliklerin yaptıklarınızda ya da söylediklerinizde bir fark yarattığını düşünüyorsanız, bunun tek nedeni deneyimlerinizden sorumlu maddi beyin olaylarının *da* maddi etkiler üretmesidir. Bu, bir maddi nedenin iki etkiye neden olduğu bir durum olur: maddi bir etki ve gayri-maddi (ve epifenomenal) bir etki.

Peki ya bilincin maddi süreçlere *bağlı* olduğu fikri? Bu görüşün savunucusu olarak Chalmers'tan bahsetmiştim. Aslında Chalmers, bilincin temelinin bilinçli yaratıkların maddi (biyolojik veya kimyasal) yapısı olmadığını iddia eder. Daha ziyade bilinç işlevsel organizasyondan "ortaya çıkar", bu organizasyonun gerçekleştiricisi de çeşitli maddi durum ve süreçlerdir. Belirli türden bir bilinçli deneyim yaşıyorsanız, bunun nedeni sizin belirli bir tür *işlevsel* durumda olmanızdır. Eğer ağrı durumundaysanız, bütün o caydırıcı niteliksel karakteriyle birlikte ağrılı bir deneyim yaşarsınız. Maddi yapısı ne olursa olsun her varlık, aynı işlevsel durum içerisinde niteliksel açıdan benzer deneyimler yaşar. Chalmers'a göre bilincin yeşermesini yöneten yasalar, temel taneciklere de hükmeden yasalar olan *temel* doğa yasalarıdır. Bu yasalar temel oldukları için, diğer yasalar üzerinden açıklanamaz veya onlardan türetilemez.

Bu görüşün sonuçlarından biri, eğer ağrının altında yatan işlevsel durumu taklit edecek şekilde organize *edilebilirse* Çin ulusunun da ağ-

rılı bir deneyim *yaşayacağıdır*. Bu olasılıkla ilgili duyabileceğiniz herhangi bir şüphe, Çin ulusunu, ağrı çekmekte olan duyumsayan bir yaratığın işlevsel organizasyonuna uygun şekilde organize edebileceğinizle ilgili şüpheleri de zorunlu olarak beraberinde getirir.

Chalmers'ın görüşünün bir diğer düşündürücü özelliği, şu iddiaları birleştirdiğinizde ortaya çıkar:

1. Bilincin beliriverişini yöneten yasalar, bilinçli durumları işlevsel durumlara bağlar.
2. Bu yasalar temeldir.

İşlevsel durumlar çoklu-gerçekleştirilebilirdir. Örneğin ağrının gerçekleştiricileri heterojen –muhtemelen açık-uçlu– maddi durumların toplamından oluşur. Yasalar temel oldukları için her türden bilinçli durumu, taneciklerin heterojen düzenlenmesiyle bağlantılandırmak zorundadır. Bu çoktan-bire karakterine sahip temel yasalar için örnekler düşünmek, bilhassa her bir çok'un muazzam şekilde karmaşık, birbiriyle bağlantılı taneciklerin düzenlenmesinden oluştuğu hesaba katıldığında kolay değildir.

Eğer Chalmers'ın fikri de size uymadıysa, geriye hangi seçenekler kalır? Uygun bir aday olacak kuramın bilinçli deneyimlerin niteliklerini ciddiye alması ve bunu bilimin doğal dünyaya dair ortaya koydukları ile bilinci bağdaştıracak şekilde yapması gerekir. Peki bu olasılıklar nelerdir?

10.7 Beliriim ve Panpsişizm

Chalmers tarzı ikicilik tartışması, organize olmuş tanecik topluluklarından "ortaya çıkma"sının ya da "beliriverme"sinin bilinç için ne anlam ifade edebileceğini kavramanın güçlüğünü gözler önüne serer. Taşları doğru şekilde dizerek bir katedrali nasıl oluşturacağınızı ya da molekülleri doğru şekilde bir araya getirerek bir sıvıyı nasıl elde edeceğinizi anlayabilirsiniz. Peki ama bilinci bilinçli-olmayan maddi taneciklerin düzenlenmelerinden nasıl elde edebilirsiniz? Bilinçli niteliklerden tümüyle yoksun bir şey nasıl olur da bilincin "tohumlar"ını içerebilir?

Galen Strawson bilincin bilinçli-olmayan maddi taneciklerin (veya alanların veya temel şeyler her neyse onların) birleşiminden nasıl mey-

dana gelebileceğini kavramadaki zorluğu, uzaysal karakteristikleri olan şeylerin, örneğin küresel bir şeklin, uzaysal-olmayan varlıkların bir araya getirilmesiyle nasıl elde edilebileceğini anlamadaki zorluğa benzetir. Uzaysal bütünler uzaysal parçaları gerektirir. O halde belki bilinçli bütünler de bilinçli parçaları gerektirir. Eğer parçalar –temel parçalar– bilinçliyse, bu *panpsişizm* demektir. Panpsişizm, Tolman'ın bilinçli nitelikler için tasarladığı üçüncü "hurda yığını" için bir adaydır.

Panpsişizm inişli çıkışlı bir tarihe sahiptir. Mistikler, doğaya tapanlar ve "evren ruhu" fikrinin savunucuları panpsişizmi desteklemiştir. Halbuki deneysel nedenlere dayanan daha ılımlı bir panpsişizm düşünmek de mümkündür. Buradaki fikir elektronların ve kuarkların zihin sahibi oldukları değil, fakat temel şeylerin sahip oldukları niteliklerin bilinçli deneyimlerin niteliklerini de kapsadığıdır. Strawson tarafından benimsenen panpsişizm görüşünde elektronlar mini-ruhlar değildir; sadece bilincin deneyimsel bileşenlerini, bir tür primitif *farkındalığı* içerirler. Yalnızca tümüyle gelişmiş duyumsayan yaratıklar fark edilebilir bilinçli deneyimlerden geçerler. Üçgen-olmayan veya küre-olmayan ögeleri doğru biçimde organize ederek üçgen veya küre elde edebilirsiniz, ancak bu ögelerin *bazı* uzaysal karakteristiklere sahip olmaları gerekir. Benzer şekilde, kendileri zihin olmayan ögeleri düzenleyerek bilinçli bir zihin elde edebilirsiniz, ancak bu ögelerin *bazı* bilinçli karakteristiklere sahip olmaları gerekir.

Strawson'a göre bir diğer alternatif, bilinçli nitelikleri *beliriveren* fenomenler olarak düşünmektir: Tanecikleri doğru şekilde organize ettiğinizde bilinçli nitelikler ilk defa bir görünüşe sahip olur, *ortaya çıkar*. Belirim hakkında konuşmak kolay görünse de kavramın bilgilendirici bir karakterizasyonunu sağlamak oldukça zordur. Görünen o ki belirim, *parçaların* özellikleri ve *bütünlerin* özellikleriyle ilişkilidir. Gerçekten de bütünler hiçbir parçasının sahip olmadığı özelliklere sahip *olabilir*. Diyelim ki üç tane kibrit çöpünüz var ve bunları bir üçgen oluşturacak şekilde düzenlediniz. Şimdi parçalarından hiçbiri üçgensel olmasa da bu bütün üçgenseldir.

Bu üçgen uygun şekilde düzenlenmiş üç kibrit çöpünden ibarettir. Üçgensellik, ilave edilen bir şey değildir, bir ekleme değildir, birden varlık kazanan bir şey değildir. Üçgensellik, parçaları doğru şekilde düzenlediğinizde elde ettiğiniz şeydir. Belirimle ilgili her şey bununla

sınırlı olsaydı, fenomen tümüyle gizemli olmaktan çıkardı. Ancak sorun şu ki Strawson'a göre bu model bilinçli deneyimler ile duyumsayan yaratıkların maddi parçaları mevzusuna uygulanamaz. Yalnızca tanecikleri belirli şekillerde düzenleyerek bilinçli niteliklere sahip bir şeyi nasıl elde edebileceğinizi anlamak zordur –tabii eğer tanecikler halihazırda bu niteliklere sahip değillerse. Aslına bakılırsa, daha en başında belirim fikrine yol açan şey tam da bu zorluktur.

Belki de bu örnek hatalıdır. Belki de üçgensellik belirim için zayıf bir adaydır. Taneciklerin bir H_2O molekül topluluğu üretmek üzere düzenlendiğini düşünelim. Taneciklerin ve bu taneciklerden oluşan moleküllerin hiçbiri saydam ya da akışkan olmadığı halde, elde edilen topluluk böyledir. Bu örnek daha ümit vadediyor görünse de Strawson bunun bilinç meselesinden önemli derecede farklı olduğunu düşünür. Bir kez moleküler yapılarını anladığınızda, H_2O molekül topluluklarının *nasıl* saydam ve akışkan olabileceğini de anlamanız mümkündür. Bilinç söz konusu olduğunda elinizde buna benzer hiçbir şey yoktur. Taneciklerin ya da taneciklerden oluşan organik moleküllerin –beyne-göre düzenlendiklerinde– bilinçli deneyimlere nasıl yol açtıklarına dair kimse en ufak bir kavrayışa sahip değildir. Yine filozofları ve diğerlerini bilincin ya da bilinçli deneyimin niteliklerinin akışkanlıktan, saydamlıktan ve hiç şüphesiz üçgensellikten farklı olarak, kendine has bir şekilde *beliriverdiğini* varsaymaya iten şey de budur.

O halde belirim denilen şey her ne ise, üçgensellik ya da akışkanlık meselelerinde gerçekleşen şeye benzemediği kesin. Peki belirim ne*dir*? Kimi zaman belirim *epistemolojik* olarak karakterize edilir: Bir bütünün belirimci özelliği sadece parçaların bilgisine dayanılarak *öngörülemez*. Bilinç söz konusu olduğunda bu kesinlikle doğrudur.

Sorun şu ki üçgensellik ve akışkanlık için de muhtemelen bu geçerlidir. Kibrit çöplerinin birbirleriyle doğru ilişkiler kuracak şekilde yerleştirildiğinde bir üçgen oluşturacaklarını öngörebilir miydiniz? (Bunun kolay olacağını düşünüyorsanız "doğru ilişkileri" üçgensel olarak tanımlamanın adil olmayacağını hatırlamanız gerekir.) Akışkanlığı düşündüğünüzde, taneciklere dair bilgiden başka bir şeye sahip değilken, taneciklerin belirli şekilde düzenlemesinin akışkan ve saydam bir şey üreteceğini öngöremeyeceğiniz aşikardır. *Akışkanları* bir kez kavradığınızda, doğru şekilde öngörebilecek bir konuma gelebilirsiniz. Aynısı

bilinç için de söylenebilir: Taneciklerin doğru düzeninin bilince yol açtığını bilirsiniz. Zor olan kısım bunun *neden* böyle olması gerektiğini anlamaktır. Bilinci belirimci olarak tanımlamak, gizeme yalnızca bir etiket eklemekten ibaret gibi görünür.

Strawson bir örnek sunar. Birilerinin uzaysal niteliklerin beliriverdiğini iddia ettiğini varsayalım: Uzaysal-olmayan varlıkları doğru şekilde bir araya getirdiğinizde sonuç üçgensel, küresel ya da üç metre uzunluğunda bir şeydir. Bu nasıl mümkün olabilir? Uzaysal niteliklerin bir "ham olgu" olarak beliriverdiğini söylemenin hiçbir yardımı yoktur. Kendileri uzaysal-olmayan varlıklardan uzaysallığın "ortaya çıktığı" fikri ilk bakışta mantıksız görünür. Fakat Strawson'a göre bilincin belirimini savunanların düşünme şekli de böyledir.

Strawson'ın görüşü, tıpkı uzaysal-olmayan şeylerden uzaysal şeyler elde edemediğiniz gibi, bilinçli niteliklerden yoksun bileşenlerden de bilinçli nitelikler elde edemeyeceğiniz yönündedir. Gerçekten de belirime başvurma ihtiyacı, daha en başından kuramcıların, temel şeylerin uygun niteliklerden tümüyle yoksun olduklarını varsaymaları ve ardından bu niteliklerin duyumsayan yaratıkların deneyimlerinde nasıl ortaya çıkabildiğini sorgulamalarından kaynaklanır. Düşülen hata temel şeylerin niteliklerden yoksun *olduğu*na dair asılsız bir varsayımla yola çıkmaktır. Bunu, temel şeylerin uzaysal-olmaması gerektiği varsayımıyla yola çıkan, ardından üçgenselliğin ya da küreselliğin belirişini, uzaysal-olmayan varlıkların bir araya gelmesiyle uzaysallığın açığa çıkışını son derece gizemli bulan biriyle kıyaslayın.

Bu nokta kusursuzca genellenebilir. Eğer zihinsel niteliklerin maddi şeylerin nitelikliklerinden tamamen farklı olduğu ve dünyanın zihinsel ile maddi şeklinde ikiye ayrıldığı varsayımlarıyla yola çıkarsanız, zihinsel olanın bir şekilde maddi olandan açığa çıktığını göstermenin ve bu ikisini uzlaştırmanın güçlüğüne mahkum kalırsınız. Bu durumda belirime başvurmak gizeme başvurmak demektir: Zihinsel, maddiden *öylece* açığa çıkıverir, ancak bunun nasıl mümkün olabildiğine dair söyleyecek sözümüz yoktur.

Dolayısıyla Strawson'ın ışık tuttuğu belirim kavramı, bilinç tartışmalarında revaçta olmasına rağmen tutarsızdır. Belirim, kendi yarattığımız bir sorunu çözmek için icat edilen muğlak bir ilişkinin etiket-

lenmesinden başka bir şey değildir. Strawson'ın tercih ettiği alternatif olan *panpsişizm* ise temel şeylerin bilinçli niteliklerden, *farkındalık*tan yoksun olduğu varsayımını redderek yola çıkar. Strawson, bu varsayımın reddedilmesinin fiziğin temel şeylerle ilgili söyledikleriyle tam bir *tutarlılık* arz ettiğini ileri sürer. Fizik bu şeyleri yaptıkları ya da yapacakları üzerinden tanımlar ve bunların "içsel doğa"larının ucunu açık bırakır. Bu konuda Strawson fizikçi Arthur Eddington'ı hatırlatır.

> Atomun içsel doğası üzerine bilimin söyleyecek bir şeyi yoktur. Fiziksel atom, fizikteki diğer her şey gibi, gösterge okumalarına dair bir çizelgedir. Bu çizelgenin bilinmeyen bir arkaplanla bağlantılı olduğunu kabul ederiz. O halde onu, öne çıkan karakteristiği *düşünce* olan ruhsal bir doğaya sahip herhangi bir şeyle neden bağlantılandırmayalım? Onu "somut" olduğu söylenen bir doğaya sahip, düşünceyle bağdaşmayan bir şeyle bağlantılandırıp, ardından düşüncenin nereden geldiğini merak etmek oldukça saçmadır. Gösterge okumalarımızın arkaplanına dair yerleşik kanaatleri görmezden geldik ve ekseriyetle onun doğasına dair hiçbir şey keşfedemedik. Tek bir durumda –kendi beynimin gösterge okumalarına dair– gösterge okumalarının kanıtlarıyla sınırlandırılmamış bir içgörüye sahibim. Bu içgörü onların bir bilinç arkaplanıyla bağlantılı olduklarını gösterir. Fizikteki diğer gösterge okumalarının arkaplanının da bahsettiğim tek bir durumda bana kendini ifşa eden doğanın bir devamı olmasını beklerim. Ancak bu arkaplanın daima fazlasıyla özelleşmiş bilinç özniteliklerine sahip olduğunu varsaymıyorum. *Beyni oluşturan atom topluluğunu, tam da fiziğin belirsiz veya belirlenemez olarak gördüğü doğa gereği, düşünen bir nesne olmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur.* (Eddington 1928, 256-60; vurgu orijinal metinde mevcuttur)

Dolayısıyla Strawson'ın panpsişizm görüşünün, temel şeylere dair fiziğin bize söyledikleriyle uyumlu olduğu aşikardır. Bilinçli deneyimlerin nitelikleri, gayri-maddi fiziksel-olmayan nitelikler değildir. Yola çıktığımız maddi–gayri-maddi ve fiziksel–zihinsel şeklindeki keskin ayrımlar hatalıdır. Fiziksel-olmayan nitelikler olarak kabul ettiğiniz şeyler, aslında fiziksel şeylerin karakteristiğidir. (Bilinçli gerçekler fiziksel gerçekler*dir*, meğer Mary "bütün fiziksel gerçekleri" *bilmiyormuş*!) Zihin, en azından zihinsel niteliklerin, bilincin ögelerinin her yerde mevcut olması dolayısıyla doğanın içine işler. Zihin-beden sorunu ya da bilinç sorunu, ancak ve ancak fiziksel dünyayı eksik tanımladığınızda, onun "içsel niteliksel doğa"sını dışarıda bıraktığınızda açığa çıkar.

Temel taneciklerin içsel doğasına dair fizikçilerin sessiz kalmasını, bu taneciklerin içsel niteliksel bir doğaya sahip olduğunun reddedilmesi şeklinde yorumladığınızda, bunu yapmaya meyilli hale gelirsiniz. Ancak sessiz kalmak, reddetmek demek değildir.

10.8 Temsilcilik

Panpsişizm bilinç sorununu, bilincin temel düzeyde mevcut olduğunu öne sürerek çözmeyi umar. Bilinçli deneyimlerin nitelikleri temel şeylerde halihazırda bulunduğundan, duyumsayan yaratıklarda da bulunmalarının gizemli bir tarafı yoktur.

Fakat panpsişizm Tolman'ın üçüncü "hurda yığınını" oluşturan *iki* olasılıktan yalnızca biridir. İkinci olasılık Tolman'ın *yeni-gerçekçilik* olarak tanımladığı şeydir. Yeni-gerçekçiler bilinçli deneyimlere ait olduğunu düşündüğünüz niteliklerin gerçekte deneyimlenen nesnelerin nitelikleri olduğunu savunurlar. Böylesi nitelikler yalnızca onları duyumsayan yaratıkların kafalarına yerleştirmeye çalıştığınızda gizemli görünürler. Bu düşünce çizgisi panpsişizmi tamamlar. Panpsişizm bilinçli deneyimlerin niteliklerini alıp onları evrene yayarken, yeni-gerçekçilik bilinçli deneyimlerin niteliklerini algılanan maddi şeylerin maddi nitelikleri *olarak* kabul eder.

Şimdi heybetli bir sakız ağacına baktığınızı hayal edin. Bu ağaca dair bilinçli bir görsel deneyim yaşadığınızı varsayalım. Kendinize bu bilinçli deneyimin niteliklerinin neler olduğunu sorun. 5. Bölüm'de işaret edildiği gibi, algıladığınız nesnenin nitelikleri ile o nesneye dair deneyiminizin niteliklerini birbirine karıştırmak hata olacaktır. Baktığınız ağaç 15 metre boyunda ve yeşildir. Ağaca dair algısal deneyiminiz ise bunların ikisi de değildir. Sizin de fark edeceğiniz üzere, aslında ağaca dair algısal deneyiminizin niteliklerinin *neler* olduğunu –deneyimlediğiniz şeyin (ağacın) niteliklerinin aksine– kesin bir şekilde söylemek oldukça zordur.

Deneyimlediğiniz şeyin nitelikleri ile deneyiminizin niteliklerini birbirine karıştırmak "fenomenolojik safsata"yı gerçekleştirmektir (Bölüm 5.9-5.10). Bilinçli deneyimlerin son derece gizemli olduklarına dair yaygın inancın arkasında, muhtemelen bu safsatanın gerçekleştirilmesin-

deki kolaylık yatar. Algısal deneyiminizi tasvir ederken, deneyimlediğiniz şeyi tasvir edersiniz –başka ne yapabilirdiniz ki! Yapraklı ve yeşil bir şey deneyimliyorsunuz. Ancak beyninizdeki hiçbir şey yapraklı ve yeşil değildir. Öyleyse algısal deneyiminizin beyninizde gerçekleşen bir şey olması nasıl mümkündür?

Bu akıl yürütme şeklinin yanıltıcı olduğu aşikardır. Algısal bir deneyim söz konusu olduğunda, deneyimlenen şeyin niteliklerini (bu durumda ağacın niteliklerini) çıkardığınızda geriye ne kalır? Geriye kalan nitelikler her ne ise, onlar deneyimin bizatihi kendi nitelikleri olmalıdır. Fakat bunların ne olabileceği son derece muğlaktır. Belki de deneyimlerin kendileri niteliklerden tümüyle yoksundur. Belki de yeni-gerçekçilerin söylediği gibi, deneyimlerin nitelikleri olarak *adlandırdığımız* şeyler deneyimlediğimiz şeylerin niteliklerinden ibarettir: "Deneyimlenen şeyin niteliklerini çıkardığınızda" geriye *hiçbir şey* kalmaz. Şeylerin deneyimleri deneyimlenen şeylerin içine çöker. Belki de özdeşlik kuramcılarının söylediği gibi, deneyimler duyumsayan yaratıkların beyinlerindeki oluşumlardır ve nörolojik oluşumlar hangi niteliklere sahipse deneyimler de onlara sahiptir. Bunlar sizin halihazırda bilinçli bir erişiminizin olmadığı niteliklerdir.

Bilinç sorunu olarak düşünebileceğiniz şeye yönelik bu türden bir yaklaşım *temsilciliğin* karakteristiğidir. Temsilciler deneyimleri saydam ya da "şeffaf" şeklinde tanımlayan filozof G.E. Moore'a atıfta bulunmaya bayılırlar. Heybetli sakız ağacına dair algısal bir deneyime sahip olmanız, ağacın niteliklerinin farkına varmanızla ilgilidir. Deneyiminizi tasvir etmeniz istendiğinde, ağacı, yani deneyiminizin "nesne"sini tasvir edersiniz.

Bir temsilci deneyimlerin, deneyimlenen nesnelerin niteliklerinden bağımsız bir şekilde saptanabilen, kendilerine ait niteliklerden yoksun olduğunu savunabilir: Deneyimler "saydamdır". Vehayut daha dikkatle ifade edilecek olursa, deneyimler niteliklere sahip olabilirler, ancak bunlar deneyimi yaşarken bir şekilde farkına varabileceğiniz nitelikler değildir.

Temsilciler bir şeyi bilinçli olarak deneyimlemenizin, o şeyi temsil etmekle ilgili olduğunu öne sürer: Bilinçli olmak temsil etmektir. Tüm temsiller ve hatta tüm *zihinsel* temsiller bilinçli değildir (bkz. Bölüm

8.8 ve 10.9), buna karşın tüm bilinçli durumlar temsilidir. Bilinç daima bir şey*in* bilincidir. Bir şeyin bilincinde olmak ise o şeyi temsil etmektir. Filozoflar yönelimsellik hakkında konuşurken, temsili durumların *bir-şeye-ait-oluş*larını akılda tutarlar.

Buna karşı çıkabilirsiniz. Yaklaşan bir sınav için duyulan endişe ile bir şeye yönelik olmayan bir endişe –*kaygı*– deneyimini karşılaştırın. Sınav için endişelenmeniz, görünüşe göre temsilidir: Endişenizin bir nesnesi vardır, sınav. Fakat *kaygı* yani odaklanmamış endişe temsili değilmiş, bir nesnesi yokmuş gibi görünür. Daha ziyade bir *duygudurum*dur, şeylere ve olaylara dair deneyimleri "renklendirir". Bu, temsilcilik için ciddi bir engel midir yoksa bir temsilcinin kolayca uyum sağlayabileceği ufak bir detay mıdır sorusunu kendinize yöneltin.

Duygudurumların çok da önemli olmadığını düşünelim. Bilinçli deneyimlerinizde erişebildiğiniz –*nitelceler* denilen– niteliklerin yalnızca deneyimlenen nesne ve olaylara ait olarak *temsil ettiğiniz* nitelikler olduğunu varsayalım. Tekrarlayacak olursak, bunlar temsillerin kendi niteliklerinden ayrıştırılmalıdır. Sakız ağacı temsilim yapraklı ve yeşil bir şeyin temsilidir, fakat *temsil* ne yapraklı ne de yeşildir. Elbette temsilin de nitelikleri vardır, ancak *bunlar* o nitelikler değildir. Birebir aynı nesnenin temsilleri –yapraklı ve yeşil bir şeyin temsilleri– temsil aracına bağlı olarak sonsuz sayıda farklı niteliğe sahip olabilir. Mavi mürekkeple beyaz kağıda cümleler yazmak için bir kalem kullanarak ağacı temsil edebilirsiniz. Bir ressam, tuvalindeki renkli boyalar aracılığıyla ağacı temsil edebilir. Elektroniğe meyilli bir tasarımcı bilgisayar ekranında renkli piksellerden oluşan bir örüntü tasarlayarak ağacı temsil edebilir. Tüm bu temsiller bir ağacı temsil etseler de her biri içsel nitelikleri bakımından diğerlerinden –ve ağaçtan– farklıdır.

Temsilcilerle hemfikir olduğunuzu varsayalım: Bir ağacı deneyimlemek, bir bakıma o ağacı zihinsel olarak temsil etmektir. Bir ağacı görsel olarak deneyimlediğinizde, ağacı çeşitli saptanabilir görsel niteliklere sahip şekilde temsil edersiniz. Görünen o ki temsiliniz de kendisine ait farklı içsel niteliklere, belki de temsilinizin kodlandığı nörolojik süreçlerin niteliklerine sahiptir. Bu niteliklere dair çok az şey bildiğinizi ya da hiçbir şey bilmediğinizi iddia etmek yanlış olmaz. Sadece ağaçla ilgili görsel deneyiminize dayanan siz, bu niteliklere dair kesinlikle hiçbir şey bilmiyorsunuz.

Şimdi de ağacın sahip olduğu nitelikler şeklinde temsil ettiğiniz nitelikleri değerlendirelim. Bu nitelikler –daha ziyade onlara dair temsillerimiz– *nitelceleri* dilinden düşürmeyen, kendilerinden menkul "*nitelce* meraklıları"nı tatmin etmeye yetebilir. Öyle olsaydı, yanıltıcı şekilde "bilinçli deneyimlerin nitelikleri" olarak adlandırılan şey ile maddeciliği bir araya getirmenin bir yolunu bulabilirdik. Örneğin bir işlevselci, sıradan farkındalık durumunda *deneyimlerin kendileri*ne *ait* niteliklerin bulunmadığını iddia edebilirdi. Fakat bu bir kayıp değildir, işlevselcilik için sorun teşkil etmez. Bir deneyimin niteliklerinin farkına varmanız, deneyiminizi deneyimlemenizi –örneğin ameliyatla açılan beyninizin işleyişini bir aynada gözlemlemenizi– gerektirir.

Peki ya size *tümüyle* zihinselmiş ve maddi dünyada yeri *yokmuş* gibi görünen nitelikler? Rüya ve varsanılarda ortaya konulan nitelikler? Temsilcilik bunların üstesinden nasıl gelebilir? Elbette bunları deneyimlenen nesnelere yerleştiremezler. Çünkü ne rüya nesneleri gerçekte vardır ne de varsanılanan nesneler.

Belki de rüyanızda yeşilimsi bir uzaylıdan kaçtığınızı görmeniz veya yeşilimsi bir uzaylı varsanısı yaşamanız, yeşilimsi bir uzaylının varlığını temsil etmenizle ilgilidir. Temsilinizin kendisinin yeşilimsi olması gerekmez –tıpkı bu sayfada uzaylıyı temsil eden sözcüklerin yeşilimsi olması gerekmediği gibi. Aslında bu örneklerin hiçbirinde hiçbir şeyin yeşilimsi olmasına gerek yoktur. Artık yeşilimsilik resme dahil değildir. Bunu, sol ayak başparmağınızdaki zonklayıcı ağrı deneyimiyle kıyaslayın. Yaşadığınız bu deneyim, başparmağınızdaki zonklayıcı ve usandırıcı oluşumu temsil etmenizle ilgilidir. 2. Bölüm'de bahsedildiği gibi deneyimin –şu anda varsaydığımız haliyle temsil etmenin– kendisinin başparmakta olması gerekmez. Eğer maddeciliğin cazibesine kapılırsanız, onu (ya da eğer işlevselciyseniz, onun "gerçekleştirici"sini) beyninize yerleştirirsiniz. Dahası, normalde başparmağınızdaki ağrı deneyimi o parmağınızda meydana gelen gerçek fizyolojik bir oluşumun deneyimi olsa da, bunun her zaman böyle olması gerekmez. Örneğin eğer deneyiminiz varsanısal olsaydı ya da "hayalet" veya "yansıyan" ağrı çekseydiniz, böyle olmazdı.

Peki ya zonklayıcı nitelik? *Bunun* başparmağınızdaki herhangi bir şeyin niteliği olması mümkün görünmüyor. Parmağı yakından incelediğinizde, zonklayan herhangi bir şey bulamazsınız. O halde zonklama,

deneyiminizin bir niteliği midir? Bu da mümkün görünmüyor. Eğer bir bilim insanı beyninizi didikleseydi, zonklayıcı nöron topluluklarına raslaması beklenmezdi. Belki de zonklama, uzaylıya ait olarak temsil ettiğiniz yeşilimsilik gibidir: Hiçbir şeyin sahip olmadığı bir nitelik. Belirli oluşumları zonklayıcı olarak temsil edersiniz, ancak gerçekte zonklayan bir şey yoktur. (En azından hiçbir şey zonklayıcı olarak tanımlanabilen, ayırıcı bir zihinsel niteliğe sahip değildir. Işıklar ve müzik tartışmasız şekilde zonklar.)

Buradaki ana fikir, maddeci veya işlevselci bir bilinç açıklamasının böyle nitelikleri dışarda tutması durumunda, eksikliği sezilebilecek bir şeyin dışarda tutulmuş olmayacağıdır. Nesneleri bu tür niteliklere sahip bir şekilde *temsil edersiniz*, ancak buradan herhangi bir şeyin bu niteliklere gerçekten *sahip olduğu* sonucu çıkarılamaz –tıpkı denizkızlarını temsil edebildiğiniz gerçeğinden denizkızlarının var olduğu sonucunun çıkarılamaması gibi. Dolayısıyla varsanı ya da rüya gibi bazı durumlarda, işlevselcilik karşıtlarının bilinçli deneyimlerin nitelikleri şeklinde tanımladıkları *nitelceler* hiçbir şeyin niteliği olmayabilir. Bilinçli deneyimlerin nitelikleri olarak düşünmekten hiç kuşku duymadığınız şeyler, doğru ya da yanlış şekilde, nesnelere ve oluşumlara ait olarak temsil ettiğiniz niteliklerdir. Başka bir deyişle, deneyiminizin bu tür niteliklere sahip olduğunu söylemek, o anda bir şeyi onların sahibi olarak temsil ettiğinizi söylemekten ibarettir.

Temsilcilik karşıtlarına göre bu düşünce çizgisi kurnazlıkla planlanan bir tür hiledir. Tartışmanın tüm tarafları deneyimlerin nitelikleri ile deneyimlenen nesnelere ait olarak temsil edilen nitelikler arasındaki ayrımı kabul edebilir. Ancak deneyimlerinizin gerçek niteliklerinin, önceden tasavvur ettiğimiz dolaylı yolun –kendi beyninizi gözlemlemenin– haricinde erişilebilir olmadığı o kadar da açık değildir.

Şimdilik deneyimlerin kaçınılmaz şekilde temsili olduğunu kabul ediyoruz. Bir domatesin gerçeğe uygun görsel deneyimi, bir domatesin görsel varsanısı ve bir domatesin "zihinsel imge"si temsili açıdan benzerdir: Hepsi bir domatesi temsil eder. Aynı zamanda bunlar niteliksel olarak da kesinlikle benzer görünürler. Örneğin bir domates varsanısı yaşamak, domatesi görsel yolla algılamaya –niteliksel olarak!– benzer. Bir domatesi imgelemek ile algılamak arasındaki niteliksel benzerlik, imgeleme anlamını veren şeydir.

Bir temsilci, ele aldığımız benzerliklerin tamamının tümüyle temsili olduğu konusunda ısrarcı davranabilir. Bir domatese dair görsel algınız, bir domatese dair varsanınız ve domates imgeleminiz, bunların hepsi benzer temsili unsurları –bir domatesin özelliklerinin temsillerini– içerir. Peki bu kadar mıdır? Detaylandırılmış bir yazılı tarifi ve resmi de domatesi temsil eder. Ancak bunu çok farklı *yollardan* yapar; niteliksel açıdan farklı temsili *kipleri* içerirler. Oysa görünen o ki varsanı ve imgelemin sıradan algıya hem temsili olarak hem de temsil ettikleri yollar bakımından benziyor olması oldukça kritiktir. Temsil yolları eğer temsili "araçlar"la ilgiliyse, o halde bunların nitelikleri, karşılık geldikleri deneyimlerin nitelikleri olarak nitelendiriliyor gibi görünür. Ya da bu sadece gizemi yaymak mıdır?

10.9 Üst-Sıra Temsil Olarak Bilinç

Descartes bütün zihin durumlarını tümüyle bilinçli kabul etmişti. Bir zihin durumu ya da sürecinin bilinçli-*olmama* ihtimali Descartes için anlaşılabilir bir şey olmazdı. Günümüzde araştırmacılar, duyumsayan yaratıkların davranışlarını açıklamak için mütemadiyen bilinçli-olmayan zihinsel durum ve süreçlere başvururlar. Örneğin karmaşık bir sahneyi görsel olarak kavramanız, duyusal girdi işlemenin pek çok katmanını içerebilir. Alışageldiğiniz etkinliklerle ise, ne yaptığınıza dikkatinizi vermeden "düşünmeden" meşgul olursunuz.

Şüphesiz farkındalıktan sıyrılan zihinsel etkinliklere dair aklınıza çok sayıda örnek gelebilir. Ancak eğer zihinsel durum ve süreçlerin tamamı bilinçli değilse, bilinçli *olanları* bilinçli *olmayanlardan* ayıran nedir? İhtimallerden biri (Bölüm 8.6'da Daniel Dennett'ın bilinç yaklaşımını tartışırken bahsetmiştim), bilincin ancak "üst-sıra" zihinsel durumların ortaya çıkışıyla beraber gerçekleştiğidir.

Bunun ne demek olduğunu anlamak için temsilcilik üzerine düşünelim. Bir önceki kısımda yürütülen temsilcilik tartışması, bilinç sorununa verilen belirli türden bir yanıtı aydınlatma gayesindeydi. Bir temsilciye göre bilinçli bir durum temsili bir durumdur. Temsilcilik hiçbir şekilde bütün zihinsel temsillerin bilinçli olmasını gerektirmez. Bütün zihinsel temsillerin bilinçli olmadığını, duyumsayan yaratıkların dünya durumlarını ve kendi beden durumlarını *bilinçli-olmayan bir şekilde*

temsil edebildiklerini varsayalım. Bilinçli temsili durumlar ile bilinçli-olmayan temsili durumları birbirinden ayıran nedir?

Bilinçli olmak belki de temsili bir durumu temsil etmekle ilgilidir. Algısal olarak karşınıza bir ağacın çıktığını hayal edin. Bunu yaparak ağacın ve çeşitli niteliklerinin varlığını "kaydedersiniz". Fakat ağacın tümüyle bilincinde olmadan da bunu yapabilirdiniz. (Bir kelebek türünü aramak için ormanda dolaştığınızı düşünün. Ağaçlarla dolu bir çevreyle hemen hemen otomatik bir ilişkiniz olurdu, dikkatinizi nadiren tek bir ağaca yönlendirirdiniz.) Muhtemelen ağacı *bilinçli olarak* deneyimlemeniz, nesnesi *ağaç* değil ancak sizin ağaca dair *temsiliniz* olan temsili bir durumda bulunmanızla ilgilidir. Duyumsayan bir yaratığın davranışına, yaratığın dünya temsilleri aracılık eder. Bu temsiller yaratık *onların* farkına vardığında, onları *temsil ettiğinde* bilinçli *olur*.

Bu tür bir görüşe dair endişelerden biri, bütün duyumsayan yaratıkların, bilinçli kabul etmeye yatkın olabileceğiniz bütün yaratıkların, üst-sıra zihin durumu kabiliyetine sahip olmalarının olası görünmemesidir. (Eğer Dennett haklıysa –bkz. 8. Bölüm– yalnızca dilsel olarak donatılmış yaratıklar, yalnızca dil kullanımına uyum sağlamış yaratıklar, düşünceler üzerine düşünme kabiliyetine sahiptir.) Dolayısıyla üst-sıra zihin durumu kapasitesine sahip olmanın, bilinç için bir *gerek* koşul olduğundan şüphe duyabilirsiniz.

Bu noktada bilinçli düşüncelerin üst-düzey temsiller olduğu fikrini savunan biri, "yaratık bilinci" ile "zihinsel durum bilinci" arasındaki (Bölüm 10.2'de açıklanan) ayrıma başvurabilir. Bir yaratığın, örneğin bir sincabın bilinçli olduğunu söylemek sincabın uyanık, tetikte ve çevresine tepki verir durumunda olduğunu söylemektir. Hiç şüphesiz sincabın yaptıklarının çoğunu yönlendiren şey, içinde bulunduğu koşullara dair zihinsel temsilleridir. Sincap bilinçlidir. Öte yandan sincabın zihinsel durumlarının bilinçli olduğunu varsaymak başka bir şeydir. Üst-sıra kuramcılarına göre bunun böyle olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur: Bunun böyle olduğu hipotezi sincabın davranışını açıklamak için gerekli değildir. Dolayısıyla üst-sıra kuramcılarının sincabın zihin durumlarını bilinçli kabul etmedikleri gerçeğinin kuram aleyhine bir delil olarak kullanılması gereksizdir.

Yine de sincap ağrı içindeyken veya susadığında bizatihi bu zihin durumlarının tümüyle bilinçli olduğunu düşünebilirsiniz: Sincap bilinçli deneyimler yaşıyordur. Sincap örneğinde bu, yaratık bilincinin zihinsel durum bilincini açıkça içerdiği anlamına gelecektir: Aksi takdirde sincabın davranışı tümüyle açıklanabilir olmayacaktır. O halde üst-sıra temsilin zihinsel durum bilinci için gerekliliği mutlak değildir.

Üst-sıra temsilin bilinç için *yeterli* olup olmadığını merak edebilirsiniz. Eğer temsili durumlar bilinçli olmayabiliyorlarsa, bilinçli-olmayan bir durumun üst-sıra bir durum tarafından bilinçli-olmayan bir şekilde temsil edildiği olaylarla karşılaşabilirsiniz gibi görünüyor. Fakat bir üst-sıra temsilin eklenmesi *kendi başına* durum bilincine nasıl yol açar? Bunu anlamak zordur.

Üst-sıra kuramcılarının bu endişelere dair verecekleri bir yığın cevabının olduğunu söylememe gerek yok. Asıl mesele, bu elimizden gelenin en iyisi midir, değil midir? Daha açık ifade edersek, esas soru bilinçli deneyimlerin tüm niteliklerinin temsili olarak uyarlanabilir olup olmadığıdır. İşlevselcilikle ilgili Çin ulusu endişesine geri dönelim (Bölüm 10.5). Çin ulusunun, temsil eden bir failin işlevsel organizasyonunu taklit edecek şekilde organize edilebileceğini varsayalım. Sonuçta elde edilen temsillerin bir kısmının, temsillerin temsilleri olduğunu düşünelim. Bu sizi, Çin ulusunu veya onun temsil ettiği temsilleri bilinçli saymak için teşvik eder miydi? Ya da bu endişe bilince dair gelişmemiş "sezgiler"in dışavurumundan mı ibarettir?

10.10 Bilinci Açıklamak

Bu türden endişelere verilebilecek kapsayıcı bir yanıt, bilincin tüm bakış açılarına göre son derece gizemli olduğuna işaret etmektir. Bilincin maddi dünyaya nasıl uyarlanacağına, bilinç fenomeninin nasıl açıklanacağına dair kimsenin net bir fikri yoktur. Hal böyleyken, işlevselciliği, temsilciliği veya üst-sıra kuramlarını vardıkları akla yatkın görünmeyen sonuçlar üzerinden karalayacak konumda değiliz. Bilinç sorununu çözme amacıyla ortaya konulan *her* girişimin akla yatkın olmayan yönleri vardır. Kendi durumunuza odaklandığınızda ikicilik tatmin edicidir, fakat onu akılcı bir bilimsel dünya resmiyle bağdaştı-

mak zordur. Bilimle iyi geçinen kuramların ise öznel deneyimle ihtilafa düşmesi kaçınılmazdır.

Nihayetinde şu üzücü olasılığı kabul etmeniz gerekebilir; bilincin doğası bilinçli deneyime dair bütünüyle tatmin edici bir açıklamaya imkan vermez. Bu konular üzerine bilgiye dayalı bir düşünce geliştirme cesaretinde bulunmayı umuyorsanız, tartışmanın altında yatan metafiziksel meselelere dair daha sıkı bir kavrayışa ihtiyacınız olacak. 11. Bölüm'de tartışmayı *indirgemeci-olmayan fizikselciliğe* dair bir incelemeyle açacağım. Zihnin doğasına dair bu güncel yaklaşım, zihnin ayırt edici özellikleri ile fiziğin ve genel olarak fiziksel bilimlerin seçkin statüsünü bağdaştırma girişimlerinden doğmuştur.

Okuma Önerileri

"Nasıl bir şeydir" sorusunun elenemezliği üzerine en iyi bilinen tartışma Thomas Nagel'ın çokça atıfta bulunulan "What is it Like to be a Bat?" (1974) makalesidir. Nagel'ın işlevselciliğe uyarlanan düşünceleri *nitelcelerin* yani bilinçli deneyimlerin niteliklerinin statüsü üzerine karmaşık çatışmalara yol açmıştır. Ayrıca bkz. Frank Jackson'ın "Epiphenomenal Qualia" (1982) makalesi. Diğer bir bakış açısı için bkz. Janet Levin'in "Could Love be like a Heatwave?" (1986) makalesi. Güncel bilinç açıklamaları üzerine bir inceleme, çevrimiçi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin Robert Van Gulick tarafından hazırlanan "Consciousness" (2011) bölümünde bulunabilir.

Ned Block'un Çin ulusu örneği "Troubles with Functionalism" (1978) makalesinde bulunabilir. Sydney Shoemaker, işlevselciliği "*nitelceler*" tehdidine karşı "Functionalism and *Qualia*" (1975) makalesinde savunur. Ayrıca bkz. "Absent *Qualia* are Impossible–A Reply to Block" (1984b). Block'a verilen farklı çizgide bir karşılık William Lycan'ın *Consciousness* (1987) kitabının 4 ve 5. Bölümlerinde bulunabilir; ayrıca bkz. Lycan'ın *Consciousness and Experience* (1996) eseri.

Zombiler, işlevselcilikle ilişkili özel anlamıyla, Robert Kirk'ün icadıdır. Bkz. "Zombies vs. Materialists" (1974) makalesi. Kirk'ün konuyla ilgili güncel görüşleri *Raw Feeling* (1996, 3. Bölüm) ve *Zombies and Consciousness* (2005) kitaplarında detaylandırılmıştır. Zombilerden en

çok etkilenen filozof David Chalmers'tır. Chalmers çokça tartışılan kitabında, zombilerin "nomolojik açıdan imkansız" olmalarına ragmen, mantıksal açıdan mümkün olduklarını ve bu nedenle bilinci son derece gizemli kıldıklarını ileri sürer; bkz. *The Conscious Mind* (1996), bilhassa Bölüm ii, "The Irreducibility of Consciousness".

Thomas Nagel *Mortal Questions* (1979) kitabının "Panpsychism" adlı 8. Bölüm'ünde panpsişizmi sempatizan bir dille tartışır. Galen Strawson'ın panpsişizm üzerine daha yakın tarihli bir savunması "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism" (2006) makalesinde ve *Real Materialism and Other Essays* (2008) eserinde bulunabilir. Belirim konusunda Cynthia ve Graham Macdonald'ın *Emergence in Mind* (2010) adlı antolojilerinde bulunan giriş niteliğindeki denemelere ve aynı ciltteki diğer makalelere bakabilirsiniz.

Nitelceler hakkında bu bölümde tartışılan temsilci açıklama "The Intrinsic Quality of Experience" (1990) makalesinde Gilbert Harman, *Naturalizing the Mind* (1995, 3. Bölüm) kitabında Fred Dretske ve *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind* (1995) kitabında Michael Tye tarafından geliştirilen görüşlerin bir karışımıdır. Lycan'ın "In Defense of the Representational Theory of Qualia (Replies to Neander, Rey, and Tye)" (1998) makalesi Karen Neander, Georges Rey ve Michael Tye'ın tartışmalarıyla birlikte temsilci kuramlar üzerine bir sempozyum sunar. John McDowell'ın "The Content of Perceptual Experience" (1994) makalesi temsil ve bilinçli deneyim üzerine sarsıcı bir yaklaşıma girişir.

Bilincin tümüyle temsili olduğu fikrine şüpheyle yaklaşan okurlar Block'un "Mental Paint" (2003) makalesine ve Colin McGinn'in *The Problem of Consciousness: Essays Toward a Resolution* (1991) kitabına bakabilirler.

Üst-sıra bilinç kuramlarının farklı türleri David Rosenthal tarafından "Two Concepts of Consciousness" (1986) ve *Consciousness and Mind* (2005) eserlerinde, Peter Carruthers tarafından *Phenomenal Consciousness* (2000) kitabında (ayrıca bkz. Carruthers'ın daha erken dönemdeki "Brute Experience" [1989] makalesi) ve Uriah Kriegel tarafından "The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness" (2006) makalesinde savunuldu. Bu yaklaşıma getirilen eleştiriler arasında William Sea-

ger'ın "A Cold Look at HOT Theory" (2004) makalesi, Charles Siewert'ın *The Significance of Consciousness* (1998) kitabı ve Mark Rowlands'ın "Consciousness and Higher-Order Thoughts" (2001) makalesi sayılabilir.

"Bağırsaktaki beyin" üzerine bir gazeteci tarafından yazılan erişilebilir bir açıklama için bkz. Sandra Blakeslee'nin "The Brain in the Gut" (1996) makalesi. Otonom sinir sisteminin zihin için gereken işlevselci ölçütleri karşıladığına dair canlı olasılık T.D. Ryder'ın "Evaluating Theories of Consciousness Using the Autonomic Nervous System for Comparison" (1996) makalesinde ikna edici bir biçimde savunulur.

11.

İndirgemeci-Olmayan Fizikselcilik

11.1 Tözlerden Özelliklere

2. ve 3. Bölüm'de Descartes'ın *töz ikiciliği*ne ve tarihsel süreçte onu izleyen yaklaşımlara ilişkin bir tartışma sunulmuştu. Günümüzde töz ikiciliğinin savunucusu oldukça azdır. Buna karşın ikicilik, özelliklerin ikiciliğinin yaygın kabulü anlamına gelen *özellik ikiciliği* şeklinde varlığını sürdürür. Örneğin işlevselciler zihinsel karakteristiklerin, faillerin maddi yapısı *tarafından gerçekleştirilmeleri*ne ve *temellendirilmeleri*ne rağmen maddi özelliklere indirgenemeyeceğini savunarak bir tür özellik ikiciliğini benimserler. Daha genel bir ifadeyle kendilerini *indirgemeci-olmayan fizikselciler* olarak tanımlayan filozoflar, zihinsel durum ve özelliklerin maddi durum ve özelliklere *bağlı* ancak onlardan *ayrı* olduklarını savunurlar. Bu tür bir görüş pek çok filozof için yalnızca çekici değil aynı zamanda *kaçınılmaz*dır.

Halihazırda indirgemeci-olmayan fizikselciliğin iki önemli versiyonuyla karşılaştınız: işlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı. Bilinçli deneyimlerin niteliklerinin ayırıcı şekilde maddi olmadığını düşünen, ancak bunları duyumsayan yaratıkların fiziksel karakteristiklerine bir biçimde bağlı gören herhangi biri de bu gruba dahildir. İndirgemeci-olmayan fizikselciliği zihin felsefesi içerisinde bugünün ortodoksisi şeklinde tanımlamak abartılı olmayacaktır. Bu şaşırtıcı felsefi yakınsaklığın arkasında neyin yattığını muhtemelen merak ediyorsunuzdur.

Günümüz felsefesindeki pek çok mesele gibi bu mesele de Descartes ile başlar. Descartes iki tür temel tözün bulunduğu fikriyle yola çıkar: zihinsel tözler ve maddi tözler. Her bir töz türünün kendine has ta-

nımlayıcı bir *özniteliği* vardır. Maddi bir töz uzaysal karakteristiklere, belirli bir büyüklüğe, şekle ve uzaysal konuma sahip *yayılan* bir tözdür. Maddi tözlerin özellikleri *yayılım kipleri*dir; yayılmış olma biçimleridir. Buna karşın zihinsel tözler *düşünür*. Zihinsel tözlerin özellikleri *düşünce kipleri*dir. Descartes'ın şüphelenmeyi, anlamayı, doğrulamayı, reddetmeyi, istemeyi, karşı koymayı, hissetmeyi, hayal etmeyi ve zihinsel imgelere sahip olmayı içeren geniş-kapsamlı düşünme anlayışını aklınızda tutunuz.

Dolayısıyla: Zihinsel tözler düşünür, maddi tözler yayılır; yayılan bir töz düşünmez; düşünen bir töz yayılmaz. Belirli bir zamanda belirli bir nesnenin küresel ya da küp-şeklinde olması nasıl birbirini dışlıyorsa, düşünce ve yayılım öznitelikleri de birbirini öyle *dışlar*.

Spinoza (1632-77) en üstün "akılcı" filozof olarak gördüğü Descartes'ın izinden giderek ondan kısmen farklı bir yaklaşım geliştirir. Spinoza tözü başka herhangi bir şeyden tamamen bağımsız kabul eden geleneksel karakterizasyonu göz önünde bulundurur ve en fazla *bir* tözün –evrenin kendisinin– var olabileceğini öne sürer. Bağlı varlıklar –örneğin öznitelikler ve kipler– ancak ve ancak özniteliğin ait olacağı ya da onları düzeltecek bir tözün varlığında var olabilirler. Eğer bir şey varsa o ya tek bir tözdür ya da bir tözün özniteliği veya kipidir. Spinoza düşünce ve yayılımı tek tözün iki temel özniteliği olarak görür: Bir ve aynı töz düşünür ve yayılır.

Dolayısıyla Descartes'ta yayılan töz ve düşünen töz mevcutken, Spinoza'da tek bir töz bulunur. Spinoza için sıradan nesneler, hayvanlar ve insanlar tözler değil kiplerdir; her-şeyi-kapsayan tek bir tözün belirli bir bölgede belirli bir zamanda var olma biçimleridir. Maddi bedenlerin hareketi televizyon ekranındaki bir futbol topunun hareketine benzer bir tür dalga hareketidir.

Spinoza'nın bu fikri tek tek benlikleri de kapsar. Siz ve ben tek bir tözün kipleriyiz, Spinoza'nın ifadesiyle, *deus sive natura*: Tanrı veya doğa. Spinoza'nın tek bir tözünü uzay–zaman ya da birleşik alan şeklinde düşünün. Maddi evren olarak kabul ettiğimiz şey yayılım özniteliğinin altındaki bu tek bir tözdür. Yer çekiminin uzaya nüfuz etmesi gibi düşünce ve yayılım da tek bir töze nüfuz eder. Bu Spinoza'yı hem

panteist hem de bir tür *panpsişist* yapar (bkz. Bölüm 10.7) ki bu durum dini otoritelerce hiç hoş karşılanmamıştır.

11.2 Töz Tekçiliği, Özellik İkiciliği

Bir anlığına Spinoza'nın maddi evrene dair fikirlerinin, sağduyuya dayalı dünya kavrayışımız için olası sonuçlarını düşünmeye çalışalım. Eğer Spinoza haklıysa, örneğin nesnelerin uzaydaki hareketi televizyon ekranındaki futbol topunun "hareketi"ne benzerse, o halde hareket bir yanılsamadan mı ibarettir? Bu durumda sıradan nesneler bir okyanus dalgasının nesne oluşu kadar nesnedir, yani tam anlamıyla *nesne* olmayan salt görünüşlerdir. (Bir dalga muhtemelen bir nesne ya da bir töz değildir, ancak bir tözün belirli bir zamanda belirli bir uzaysal-zamansal bölgede dinamik olarak organize edilmiş biçimidir.) Eğer bu fikir size abartılı ya da saçma geldiyse, güncel fizik kuramında, nesne olarak ele aldığımız –gezegenler, ağaçlar, elektronlar gibi– şeylerin aslında uzay-zaman veya kuantum alanındaki Spinoza-benzeri bozukluklar olduğunun ortaya konulması ihtimali üzerine düşünün.

Spinoza bir ve aynı tözün *hem* zihinsel *hem* fiziksel özniteliklere sahip olabileceğini ileri sürerek Descartes'tan önemli bir noktada ayrışır: Yayılan şeyler düşünebilir, düşünen şeyler yayılır. (Gerçekten de eğer yalnızca bir töz varsa ve bu töz yayılım gösteriyorsa, aynı zamanda herhangi bir töz düşünüyorsa bu, yayılan töz düşünür demektir.) Öte yandan tek bir tözün hem zihinsel hem fiziksel özniteliklere sahip olabileceği fikri Spinoza'dan çıkmamıştır. Stillingfleet'e yazdığı bir mektupta Worcester Psikoposu Locke (1697) "düşünen madde" olarak adlandırdığı şeyi, bir ve aynı tözün hem zihinsel hem fiziksel özelliklere sahip olabileceği fikrini tartışır.

Bu fikir Joseph Priestley (1733–1804) tarafından uzun uzadıya savunulmuştur. Locke ve Priestley maddi evrenin uzayda dinamik bir şekilde konumlanan taneciklerden oluştuğunu öne süren parçacıkçılık [*corpuscularism*] öğretisini benimsemişlerdir. Spinoza'nın görüşünün merkezinde yer alan, en fazla bir tözün mevcut olabileceği fikriyle ikisi de ilgilenmemiştir. (Öte yandan Locke bu tezin değişik bir biçimine, temel maddi tözün uzayın kendisi olduğu iddiasına kısaca değinmiştir.)

Bu bölüm *özellik ikiciliği*nin bir türüne odaklanır, buna göre:

1. Zihinsel ve maddi özellikler farklı özellik türleridir; ve
2. Bir töz hem zihinsel hem maddi özelliklere sahip olabilir.

Sıklıkla bunlara üçüncü bir önerme daha eklenir:

3. Zihinsel özellikler maddi özelliklere bağlıdır.

Özellik ikiciliği bir yandan töz ikiciliğiyle, diğer yandan Spinoza'nın (ve Donald Davidson'ın bkz. Bölüm 13.9) savunduğu türden bir özellik tekçiliğiyle karşılaştırılabilir. Hem Spinoza hem de Davidson zihinsel ve fiziksel öznitelikler arasındaki ayrımı Descartes'ın adlandırdığı gibi *gerçek bir ayrım* olarak değil *sadece kavrayıştaki bir ayrım* olarak görür. Spinoza ve Davidson zihinsel bir dağarcıkla sınırlandırılmış bir tanımı karşılayan herhangi bir şeyin maddi bir dağarcık kullanılarak da tanımlanabileceğini (veya tam tersi) ileri sürer. Onlar için zihinsel-maddi ayrımı gerçekte var olan bir ayrım değil, kavramlar ya da terimler arasındaki ayrımdır.

Özellik ikicileri ise zihinsel-maddi ayrımının yalnızca gerçeği temsil etme ya da sınıflandırma yollarındaki bir farklılık değil, gerçekte var olan bir ayrım olduğunda ısrarcıdırlar. Özellik ikiciliğini *maddi* ve zihinsel özellikler üzerinden karakterize etmiştim. Bir başka yerde ise *fiziksel* ve zihinsel özelliklerden bahsetmiştim. Zihin felsefesindeki meseleleri tartışırken genellikle "maddi"yi "fiziksel"e tercih ederim. Maddi, maddi-olmayan ile karşılaştırmak içindir. Bana göre fiziksel gerçeklik olarak kabul ettiğimiz şeyin doğası halen çözülememiş bir sorundur. Örneğin eğer Galen Strawson'ın panpsişizmi doğruysa, o halde "fiziksel özellikler", temel fiziksel şeylerin özellikleri "zihinsel özellikler"i *içerir*. Öte yandan bu bölümün geri kalanında, özellik ikicilerinin kendi pozisyonlarını tanımlama yollarını dikkate alarak "maddi" ve "fiziksel"i birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanacağım.

Burada ele alınan türden bir özellik ikiciliği, sıradan nesnelerin – ağaçlar, kayalar, tuz tanecikleri– yalnızca her-şeyi-kapsayan tek bir tözün kipleri olmaktan ziyade kendi başlarına tözler olabilmelerine imkan tanır. Sonsuz sayıda töz vardır ya da var olabilir. Bunlardan bazıları, örneğin taşlar ya da elektronlar zihinsel özelliklere değil fiziksel özelliklere sahipken bazıları ise, örneğin karada yaşayan zihin sahibi yaratıklar *hem* fiziksel özelliklere *hem de* zihinsel özelliklere sahip ola-

caktır. Peki bir töz fiziksel özelliklere sahip değilken zihinsel özelliklere sahip olabilir mi? Özellik ikiciliğinin "fizikselci" savunucuları bu olasılığı ve dolayısıyla ruhlar ya da melekler gibi gayri-maddi varlıkların imkanını reddeder. Diğerleri ilkece bu olasılığın ucunu açık bırakır.

İndirgemeci-olmayan fizikselciler bazı özelliklerin "indirgenemez bir biçimde zihinsel" olduğu görüşüyle yola çıkar. Bu filozoflar zihinsel özelliklerin fiziksel özellikler *olduğunu* savunan Özdeşlik Kuramını (5. Bölüm) reddeder ve daha zayıf bir "örnek özdeşliği" [*token identity*] iddasını kabul ederler: Her bir örnek (yani her bir tikel) zihinsel töz, bir fiziksel tözle özdeştir. Bu görüşe anlam verebilmek için "zihinsel töz"ün zihinsel bir özelliğe sahip bir töz ve "fiziksel töz"ün fiziksel bir özelliğe sahip bir töz olduğunu hatırlamanız yeterlidir. Dolayısıyla her töz bir fiziksel tözdür, her töz fiziksel özelliklere sahiptir. Bazı fiziksel tözler ise aynı zamanda zihinsel tözlerdir ve zihinsel özelliklerin taşıyıcılarıdır.

Özellik ikicilerinin pek azı tartışmayı bu noktada bırakmaktan memnuniyet duyar. Mesele, zihinsel özelliklere kaçınılmaz şekilde fiziksel özelliklerin eşlik etmesinden ibaret değildir. Zihinsel özellikler kendi başlarına tümüyle yetkin olsalar da, bir biçimde fiziksel özelliklere bağlıdır –"onlar tarafından temellendirilir" veya "gerçekleştirilirler". Siz de sahip olduğunuz zihinsel özelliklere sahipsiniz *çünkü* belirli fiziksel özelliklere, muhtemelen belirli biyolojik ve kimyasal özelliklere sahipsiniz. Zihinsel yapınız fiziksel yapınızın bir sonucudur. Buna rağmen zihinsel karakteristikleriniz fiziksel karakteristiklerinizden ayrıdır ve onlara "indirgenebilir" değildir. Bu tür bir görüşün amacı psikolog, nörobilimci ve filozofların geleneksel ikicilik türlerinin yükünü taşımadan zihinsel özellikleri ciddiyetle ele almalarına imkan tanımaktır.

11.3 Zihinsel Nedenoluş: Arkaplan Meseleleri

Zihinlerin ve bedenlerin birbirini nedensel olarak etkilediği gerçeği apaçık olmasına rağmen töz ikicileri bunu anlamlandırmakta zorlanır. Ayak başparmağınıza bir parça köz düşürdüğünüzde (fiziksel bir olay), ağrı duyarsınız (zihinsel bir olay). Zonklayan ayak başparmağınızı ovalamak için bir yönelim oluşturduğunuzda (zihinsel bir olay), parmağınızı ovalarsınız (fiziksel bir olay). Her iki durum da zihinsel ve fiziksel tözlerin nedensel etkileşimini gerektirir. Fakat eğer Descartes'ın savun-

duğu gibi, zihinsel ve fiziksel tözler birbirinden tümüyle farklıysa –fiziksel tözler yayılırken zihinsel tözler yayılmıyorsa– nedensel bir etkileşim nasıl gerçekleş*ebilir*? Yayılmayan bir töz yayılmış bir dünyada kendine nasıl yer bulabilir? Yayılmayan bir varlık uzaysal-olmayan, yayılmayan bir varlığı nasıl etkiley*ebilir*?

İndirgemeci-olmayan fizikselciler Kartezyen resmi reddeder ve fiziksel bir tözün fiziksel özelliklere sahip bir töz olduğunu kabul ederler. Bu özellikler hem yayılım kiplerini hem de örneğin belirli bir kütleye ve yüke sahip olma gibi yayılıma indirgenemeyen diğer özellikleri içerirler. Dahası, indirgemeci-olmayanlar, zihinsel bir tözün zihinsel özelliklere yani Kartezyen düşünce kiplerine sahip bir töz olduğunu da kabul ederler. Bunların tamamı ortodoks bir töz ikiciliğiyle uyumludur. Töz ikiciliğiyle uyumlu *olmayan* şey, zihinsel bir tözün fiziksel bir töz olması gerektiği iddiasıdır. Bir ve aynı töz hem zihinsel hem fiziksel olabilir, hem zihinsel özelliklere hem de fiziksel özelliklere sahip olabilir: Düşünen bir töz yayılabilir.

Bu tür bir fikir Kartezyen ikiciliğin tümüyle doğal bir düzeltmesi olarak görülebilir. Gerçekten de pek çok çağdaşı, Descartes'ın bir tözün hem bilinçli hem de yayılmış olamayacağı konusundaki ısrarını sorgulamıştır. Kartezyen metafizik bu sonucu güvence altına almıştır, ancak özellikle zihinsel-fiziksel nedensel etkileşiminin tutarsızlığını da güvence altına alan bu metafiziği neden eleştirmeden kabul edelim?

Şunu da vurgulamak gerekir ki Kartezyen zihin-beden sorununun aşılmasındaki güçlük, Descartes'ın zihinlerin ve bedenlerin ayrı tözler olduğuna yönelik ısrarından kaynaklanmaz. Benzer bir nedenoluşun örneği iki bilardo topunun etkileşimidir, biri diğerine çarptığında çarptığı top masadan yuvarlanır. Descartes'ın sorunu daha ziyade zihinlerin ve bedenlerin birbirlerinden tamamen ayrı *tür*den tözler oldukları fikrine olan bağlılığıdır. İndirgemeci-olmayan fizikselcilerin reddettiği fikir de budur. Onlara göre zihinsel özellikler fiziksel evrenle bağlantılıdır.

Zihin-beden sorunu çözüldü! Cennet bizi bekliyor! Bu hızla ilerlemeden evvel iki detaya daha değinmek gerekir.

Birincisi, özellik ikiciliği büyük ölçüde bedenlerin ve zihinlerin nedensel olarak nasıl etkileşime girebileceğine dair endişelere bir yanıt olarak doğmuştur. Ümit edilen şey, zihinsel özelliklerin taşıyıcılarının

aynı zamanda fiziksel özelliklerin taşıyıcıları olmalarına imkan tanınarak, bu endişelerden kurtulmanın mümkün olacağıdır.

İkincisi, şimdiye kadar *tözler* arasındaki –örneğin zihinler ve bedenler arasındaki– nedensel etkileşimden üstünkörü bahsettim. Halbuki çoğu filozofa göre nedensellik esas olarak *olaylar* arasındaki bir ilişkidir; tözler arasındaki ilişki ancak ikincildir. Güçlükle ulaştığınız bir raftan bir kutu boyayı almaya çalıştığınızı hayal edin. Parmak uçlarınızla rafın kenarına getirmeye çalıştığınız kutu birden kafanıza çarparak düşer, başınızda ağrılı bir yumru oluşumuna neden olur. Doğal olarak kutunun yumruya neden olduğunu düşünebilirsiniz. Ancak "doğrusunu söylemek gerekirse" filozofların ifadesiyle, yumruya neden olan şey, kutu yani bir *töz* değil, kutunun başınıza çarpması yani bir *olay*dır. Benzer şekilde, kutunun başınıza çarpmasının *sonucu* yumru değil, sizin bir yumruya sahip hale gelmeniz, yani bir başka olaydır. Bu olaylar tözleri (bir kutu ve bir baş) içerseler de kendileri töz değildir.

Bir olay nedir? Olasılıklardan biri şu: Bir olay, bir tözün (belirli bir zamanda) bir özelliğe sahip hale gelmesidir (ya da onu kaybetmesidir). Kutunun düşmesi (bir olay) kutunun belirli bir hız kazanması demektir; başınızda ağrılı bir yumruya sahip hale gelmeniz (bir başka olay) sizin ağrılı bir yumruya sahip olma niteliğini kazanmanız demektir. Olaylar hakkında daha çok şey söylenebilir; bu konu üzerine kitaplar dahi yazılmıştır. Bu kısa taslak özellik ikiciliğinin başarı şansını değerlendirmek için ihtiyaç duyduğunuz her şeyi sağlayacaktır.

11.4 Zihinsel-Fiziksel Üst-Bağlılığı

Masamız hazır. Bir yanda *tözler*, sıradan anlamda nesneler ya da şeyler mevcut; diğer yanda *özellikler*, tözlerin var olma biçimleri. Bir de bunlara ek olarak *olaylar* var: belirli zamanlarda özellikleri kazanan (ya da kaybeden) tözler. Özellik ikiciliği zihinsel ve fiziksel özelliklerin bir ve aynı tözün özellikleri olmasına imkan tanır. Özellik ikiciliğinin fizikselci versiyonu ise buna ek olarak her zihinsel tözün –zihinsel özelliklere sahip her tözün– aynı zamanda fiziksel bir töz –fiziksel özelliklere sahip bir töz– olmasını gerektirir. Bir töz, örneğin bir granit parçası sadece fiziksel özelliklere sahip olabilir, fakat hiçbir töz sadece zihinsel özelliklere sahip olamaz.

Fizikselci iddiaya göre zihinsel ve fiziksel özellikler önemli bir *asimetri* sergiler: Bir tözün zihinsel bir özelliğe sahip olması, o tözün uygun fiziksel özelliklere sahip olmasına *bağlı*dır. Bu kimi zaman *üst-bağlılık* ilkesi şeklinde ifade edilir:

(B) Zihinsel, fiziksele üst-bağlanır.

Eğer zihinsel-fiziksel üst-bağlılığı geçerliyse, fiziksel bir farklılık olmaksızın zihinsel bir farklılık mümkün değildir; fiziksel özellikleri açısından benzer olan tözler zihinsel özellikleri açısından da benzerdir. (Bir uyarı: Meselenin derinine inerseniz –ki yapmamanızı şiddetle tavsiye ederim– üst-bağlılık ilkesini formüle etmenin çeşitli yolları olduğunu ve bu yollardan her birinin sizi incelikle farklılaşan öğretilere götürdüğünü anlarsınız. Sunduğum gayri-resmi formülasyon sıklıkla "güçlü üst-bağlılık" olarak adlandırılan şeyi ifade eder. Meseleyi aydınlatma açısından bir fayda sağlamadığı için burada ince farkları görmezden geliyorum.)

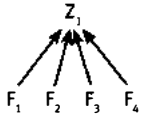
Üst-bağlılığın doğru olduğunu varsayalım: Zihinsel açıdan farklılaşan nesneler, bir şekilde fiziksel açıdan da farklılık göstermelidir. Burada nesnelerin zihinsel açıdan aynı olup, fiziksel açıdan farklılık göstermeleri ihtimali açıkta kalır. Üst-bağlılığın savunucularına göre bu bir muamma değil, öğretiyi destekleyen bir noktadır. Zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere üst-bağlandığını, fakat tersinin mümkün olmadığını savunarak işlevselcilerin gözdesi "çoklu-gerçekleştirilebilirlik" fenomenini de bu fikirle uzlaştırabilirsiniz (Bölüm 6.6). Siz, bir ahtapot ve bir Alfa Centaurili, fiziksel özellikleriniz bakımından büyük ölçüde farklılık gösterseniz dahi hepiniz ağrıyı deneyimleyebilirsiniz. Ağrının "çoklu-gerçekleştirilebilir" olduğu söylenebilir. Ağrının ve diğer zihinsel karakteristiklerin, nesnelerin fiziksel karakteristiklerine üst-bağlandığını söylemek, fiziksel olarak değişmediğiniz sürece zihinsel olarak da değişemeyeceğinizi –ağrı duyamayacağınızı ya da ağrıdan kurtulamayacağınızı– söylemektir. Eğer siz ve ben zihinsel olarak farklıysak –siz Alice Şelaleri'ni düşünüyorken ben kirpileri düşünüyorsam– fiziksel olarak da farklılık göstermemiz gerekir.

Zihinsel özelliklerin bir şekilde fiziksel özelliklere bağlı olduğu, "onlar tarafından temellendirildiği" ya da "onlardan kaynaklandığı" fikrine doğru ilerliyoruz. Bu düşünce, zihinsel özelliklere sahip her bir tözün

fiziksel özelliklere de sahip *olmasıyla* sınırlı değildir. Bir tözün sahip olduğu zihinsel özellikler, bunlara karşılık gelen fiziksel özelliklere *bağlı*dır. Başka bir deyişle, duyumsayan yaratıkların sahip oldukları zihinsel özellikler, bu yaratıkların fiziksel özellikleri *sayesinde*dir. Bu, üst-bağlılık ilkesinin (B) ötesine geçer. Söz konusu ilke fiziksel ile zihinsel özellikler arasındaki bir tür bağıntıyı tanımlar. Gerçek-dünya bağlılığı ise başka bir meseledir.

Bahsi geçen bağlılığın doğa yasalarından kaynaklanması muhtemeldir (Bölüm 10.4-10.5). Doğa yasaları düşünüldüğünde, belirli türde bir fiziksel yapısı olan bir yaratık belirli zihinsel özelliklere sahip ol*malı*dır. Eğer zihinsel özellikler "çoklu-gerçekleştirilebilir" ise, o halde bu ilişki çoktan-bire olacaktır: Farklı türden fiziksel özellikler, aynı zihinsel özelliğe yol açabilir. Doğa yasaları (ya da belki daha derin metafiziksel "yasalar") belirli türde bir nörolojik durumda olmanızın, ağrı içinde olmanızı *gerektirmesini güvence altına alır;* aynı yasalar uyarınca bir ahtapotun farklı türde bir fiziksel durumda olması, o ahtapotun ağrı içinde olmasını gerektirir.

Bu Şekil 11.1'deki gibi gösterilebilir (6. Bölüm'deki işlevselcilik tartışmasından alınmıştır).



Şekil 11.1

Burada Z_1 zihinsel bir özelliği temsil eder, F_1, F_2, F_3 ve F_4 ise Z_1'in fiziksel "gerçekleştiriciler"ine karşılık gelir. İşlevselciliğin neden bir tür özellik ikiciliği şeklinde yorumlandığı artık açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Bir işlevselci için zihinsel özellikler "indirgenemez"dir –zihinsel özellikler fiziksel özelliklerden farklıdır– fakat zihinsel özellikler fiziksel nesnelere ait olarak görülür, bunu fiziksel nesnelerin doğru türden fiziksel özelliklere sahip olması mümkün kılar: Zihinsel özelliklerin fiziksel "gerçekleştiriciler"i vardır.

Bu tür bir resmin cazibesine kapılan filozoflar, öngörülen bu zihinsel-fiziksel bağlılık ilişkisinin statüsü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Yukarıda bahsedildiği gibi bazıları bu ilişkiyi doğa yasaları tarafından temellendirilmiş olarak kabul eder. Bazılarına göre ise bu ilişki daha temeldir. Bu mümkün müdür? Doğa yasalarından daha temel ne olabilir? Farklı doğa yasalarının bulunduğu bir evren hayal edelim. Bunu yapmak görünüşe göre yeterince kolaydır. Bizim evrenimizde nesneler birbirlerini aralarındaki uzaklığın karesiyle orantılı bir güçle çekerler. Nesnelerin birbirlerini aralarındaki uzaklığın *küpü*yle orantılı bir güçle çektikleri bir evren hayal edin. Zihinsel-fiziksel bağlılıkların farklı olduğu bir evren hayal edebilir misiniz?

Varsayalım ki belirli bir nörolojik durumda, F_1'de olmanız, ağrı içinde, Z_1'de olmanızı gerektirsin: Ağrı içinde olmanız, Z_1, beyninizin F_1'de olmasında "temellenir". Bizim gibi varlıkların birebir aynı nörolojik durumda, F_1'de olup ağrı hissetmediği, Z_1'e sahip olmadığı bir evren mümkün müdür? ("Zombiler"i barındıran bir evren böyle bir evrenin örneğidir; bkz. Bölüm 10.4.) Böyle bir evren –tıpkı üçgenlerin dört kenarının bulunduğu veya $2 + 3 \neq 5$ olduğu bir evrenin tümüyle imkansızlığı gibi– tümüyle imkansız mıdır? Özellik ikiciliğiyle ilgilenen filozofların görüşleri bu meselelerde farklılaşır. Bazı bağlamlar için bu meseleler önemli olsa da bu bağlamın onlardan biri olmaması sevindiricidir.

11.5 Nedensel İlgililik

Yukarıda taslağı sunulan özellik ikici resmi kabul ettiğinizi varsayalım. Duyumsayan yaratıklar çeşitli fiziksel özelliklere sahiptir. Bu fiziksel özelliklere sahip olmaları sayesinde duyumsayan yaratıklar çeşitli zihinsel özelliklere de sahiptir. Böylesi yaratıklara ait olan zihinsel özellikler bu yaratıkların fiziksel özellikleri tarafından "temellendirilir", "gerçekleştirilir" ya da bu özelliklerden "kaynaklanır."

Bu çerçevede zihinsel bir özelliği "üst-düzey" bir özellik olarak düşünebilirsiniz. "Üst-düzey" bir özellik, bir tözün farklı "alt-düzey" "gerçekleştirici" özelliklere sahip olması sayesinde sahip olduğu bir özelliktir. Bu durum bir diyagramla gösterilebilir (Şekil 11.2).

Z
⇑
F

Şekil 11.2

Burada *Z* zihinsel bir özelliği, *F* fiziksel bir özelliği (belki de bir beyin özelliğini) temsil eder. Dikey ok ise "temellendirme" veya "gerçekleştirme" ilişkisine karşılık gelir.

Nedenselliğin olaylar arasındaki bir ilişki olduğuna dair genel felsefi varsayıma uyum göstererek ilerleyeceğim: Bir olay, bir neden, diğer bir olaya, bir sonuca yol açar. Aynı zamanda olayları, nesnelerin (belirli zamanlarda) özelliklere sahip hale gelmesi (ya da onları kaybetmesi) şeklinde görmeye devam edeceğim. Şekil 11.2'de "*Z*" ve "*F*" olayları değil özellikleri temsil eder. Önerilen "olay" açıklamasını düşündüğünüzde, *Z* ve *F*'nin –özelliklerin– nedenler ya da sonuçlar olabileceğini söyleyemezsiniz. Söyleyebileceğiniz şey, bu özelliklerin yer aldığı olayların nedenler ya da sonuçlar olabileceğidir (veya ikisi birden: nedenler genellikle önceki nedenlerin sonuçlarıdır, sonuçlar ise başka sonuçları beraberinde getirir). *F*'nin sahibi haline gelmeniz (beyninizin belirli bir duruma girmesi) bir olaydır ve *Z*'nin sahibi haline gelmeniz de (belirli bir zihinsel duruma girmeniz) bir olaydır.

Bir özelliğin bir sonucun üretimiyle *nedensel ilgililiği* vardır diyebilmeniz için, bir nesnenin o özelliğe sahip hale gelmesinin (bir olay), bir sonuca (başka bir olay) yani bir nesnenin farklı bir özelliğe sahip hale gelmesine neden olması gerekir. Daha somut bir ifadeyle, sizin *Z*'ye sahip haline gelmenizin (parmağınızda bir ağrı deneyimlemenizin) parmağınızı ovalamanıza neden olduğunu varsayalım. Bu durumda *Z* söz konusu bedensel sonuçla *nedensel ilgili*dir. Nedensel ilgililikten bahsetmenin amacını anlamak için, talihsiz boya kutusu kazasına dönelim. Kutu raftan kayar, başınıza çarpar ve ağrılı bir yumru oluşturur. Kutunun birçok özelliği vardır: Silindirik, tenekeden yapılmış, belirli bir kütleye ve olay anında belirli bir hıza sahiptir. Kutunun başka karakteristikleri de vardır. Kutu sarı renkli boya içerir, kutunun kendisi ise yeşildir, Little Rock'da Aralık 2012'de üretilmiştir, o sizin sarı boya içeren tek kutunuzdur.

Kutunun bu karakteristiklerinden bazıları başınızdaki yumrunun oluşumuyla nedensel olarak ilgiliyken, bazıları değildir. Görünüşe göre yalnızca ilk listedeki özellikler –kutunun kütlesi, şekli, fiziksel bileşimi ve hızı– yumru oluşumuyla ilgilidir. Kutunun başka pek çok karakteristiği varsa da bunlar *bu* sonucun oluşumunda ilgisiz görünür. (Aslında *basitçe* ilgisiz değildir: Düşen kutu, yakındaki pencere camında yeşil bir

yansıma oluşturur. Kutunun rengi –kütlesi değil– *bu* sonucun üretimiyle nedensel ilgilidir.)

Verilen bu örnek, nedensel silsilelere katılan nesnelerin, bu silsilelerdeki belirli bazı sonuçların üretiminde herhangi bir rol oynamayan özelliklere sahip olabileceğini açıkça gösterir. Nesnelerin belirli özellikleri bu sonuçların üretimiyle *nedensel olarak ilgisiz*dir. Özellikler oradadır, fakat belirli bir sonucun üretiminde herhangi bir rolleri yoktur.

11.6 Zihinsel Özelliklerin Nedensel İlgililiği

Nihayet "yeni zihin-beden sorunu" olarak da tanımlanabilen, yeni zihinsel nedenoluş sorununu anlayabilecek konumdasınız. Töz tekçiliğinin eşlik ettiği özellik ikiciliği zihin-beden nedensel etkileşimine dair Kartezyen sorunu çözmeliydi. Zihinsel tözler (zihinsel özellikleri olan tözler) fiziksel tözler*dir*. Tek ve aynı töz *hem* zihinsel *hem* de fiziksel özelliklere sahip olabilir. Dolayısıyla ne zihinsel tözlerin fiziksel tözlere etki etmesinin, ne de fiziksel ve zihinsel tözler arasındaki nedensel etkileşimin gizemli bir yönü yoktur.

Maalesef hâlâ bir sorunumuz var. Zihinsel olaylar –zihinsel özelliklere sahip tözleri içeren olaylar– fiziksel dünyaya etki etseler de, zihinsel *özellikler* bu etkilerin üretiminde nedensel açıdan ilgisiz görünür. Kutunun rengi ya da üretim yerinin, başınızda yarattığı etki ile ilgisiz olması gibi, görünen o ki zihinsel bir olayın zihinsel özellikleri de söz konusu olayın sahip olabileceği herhangi bir fiziksel etkinin üretimiyle ilgisizdir.

Bu nasıl olabilir? Zihinsel özelliklerin, indirgemeci-olmayan fizikselcilerin düşündüğü gibi "üst-düzey" özellikler olduğunu varsayalım –üst-düzey özellik, bir nesnenin alt-düzey bazı "temellendirici" ya da "gerçekleştirici" özelliklere sahip olması sayesinde sahip olduğu özelliktir. Bazı üst-düzey özellikleri bazı sonuçların üretimiyle, üzerine kafa yormaksızın doğrudan ilgili kabul ettiğiniz durumlarda, daha detaylı bir bakış, nedensel işi yapanın o özelliğin alt-düzey "gerçekleştiricisi" olduğunu düşündürür.

Düşen boya kutusunun başınıza çarpmasının ardından, yaranın üzerine bir buz torbası koyma yönelimde bulunduğunuzu varsayalım.

Bunun üzerine, buz aramak için buzdolabına doğru yürürsünüz. Daha önce belirtildiği gibi yönelimde bulunmanız –zihinsel bir olay– belirli bir fiziksel sonuca –buzdolabına doğru yürümeniz– sahipmiş gibi görünür. Peki bu doğru mu? Yönelimde bulunmanızın üst-düzey bir olay, alt-düzey bir oluşum (muhtemelen beyninizdeki bir oluşum) tarafından "gerçekleştirilen" bir şey olduğunu hayal ederiz. Aslında mesele Şekil 11.3'te görüldüğü gibidir; *Y* yöneliminizi, B_1 ise *Y*'den sorumlu bazı nörolojik oluşumları temsil eder.

Buzdolabına doğru hareket ettiğinizde, bu hareketi yani B_2'yi üreten *Y* midir yoksa B_1 mi? Herhangi bir fiziksel etkinin *Y* tarafından *değil* de B_1 tarafından üretildiğini düşünmek için mükemmel gerekçelerimiz vardır (Şekil 11.4'te görüldüğü gibi).

Genellikle üst-düzey fenomenlerin alt-düzey süreçlere *nasıl* etkide bulunabildiğini anlamak zordur. Alt-düzey süreçleri alt-düzey yasalar yönetir. En temel düzeyde, bu yasaların "katı" veya istisnasız olduğu varsayılır. Bir elektronun davranışı sadece temel fiziksel-kimyasal düzeydeki süreçlerden etkilenir. Bir elektronun muazzam bir sistemin – örneğin bedeninizi oluşturan sistemin– bir bileşeni olduğu gerçeğinin, söz konusu elektron olduğunda bir önemi yoktur.

B_1 ile B_2 arasındaki görünür nedensel ilişkiyi düşünelim. Üst-düzey bir zihinsel olay olan *Y*'nin, B_2'nin üretiminde rol oynayabileceği fikrini anlamlandırmak zordur. *Y*'nin B_2'ye neden olması (ya da neden olmaya katılması) bir tür "aşağıya-doğru nedenoluş"u gerektirecektir (Şekil 11.5).

Halbuki görünüşe göre tek başına B_1, B_2'nin üretimi için nedensel olarak yeterlidir. *Y*'nin katılımı gereksizdir. (Filozoflar burada "nedensel üstbelirlenim"den [*overdetermination*] bahseder.)

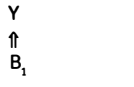
Yapılan hata nedenselliğin, düzeyleri "atlayabileceğini" varsaymak olabilir. Belki de *Y*'nin etkileri diğer *üst-düzey* süreçlerdir. Örneğin buzdolabına doğru hareket etme yöneliminizin, buzdolabının kapağını açmak için daha ileri bir yönelimi, *Y*'nü oluşturmanıza yol açtığını farz edebiliriz (Şekil 11.6).

Sorun şu: Bu yeni yönelimi edinmeniz, geçici olarak kabul ettiğimiz modele göre, bazı alt-düzey özellikler tarafından "temellendirilen" ya da

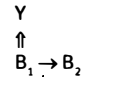
"gerçekleştirilen" yeni bir üst-düzey özellik edinmeniz demektir (Şekil 11.7).

Bu üst-düzey *Y'* özelliğinin sahneye çıkmasına yol açan şey, *Y*'nin buna neden olması *değil*, *onun* kendi "gerçekleştiricisi" olan B_2'nin sahneye çıkmasıymış gibi görünür. B_2'ye de B_1 neden olunduğuna göre, *Y*'nin *Y'* oluşumuna *herhangi bir* nedensel katkıda nasıl bulunabildiğini anlamak zordur. Bunların tamamı bizi Şekil 11.8'e götürüyor.

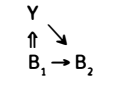
Görünen o ki *Y* ve *Y'* *epifenomenal*dir, nedensel süreçlerin salt yanürünleridir.



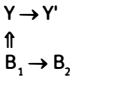
Şekil 11.3



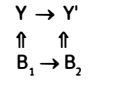
Şekil 11.4



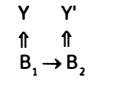
Şekil 11. 5



Şekil 11.6



Şekil 11.7



Şekil 11.8

Epifenomenalcilik tartışmasında sunulan analojinin (Bölüm 3.6) bu son derece soyut meseleleri açıklığa kavuşturmada faydası olabilir. Sinema ekranındaki bir dizi görüntüyü düşünün. Filmdeki görüntüler düzenli bir sırayla birbirini takip eder. Fakat hiçbir görüntü kendisini takip eden görüntüden nedensel anlamda sorumlu değildir. Görüntülerin her birini kendisinden önceki görüntü değil; lens, ışık kaynağı ve film makarasından oluşan bir film projektörü üretir. Her görüntü, kendisinden önceki görüntüler o görüntüler olduğu için değil, projektör o projektör olduğu için öyledir. Yansıtılan görüntüler üst-düzey zihinsel özelliklere benzer. Üzerine sarılmış filmle birlikte projektörün nitelikleri ise, alt-düzey fiziksel "gerçekleştirici" özelliklere benzer. Üst-düzey özellikler (görüntüler) alt-düzey olayların özellikleri (projektörün içindeki olayların özellikleri) sayesinde oradadır.

Eğer zihinsel özellikler için de durum böyleyse, o halde zihinsel özellikler bedensel davranışların üretimiyle nedensel olarak ilgisizdir. Zihinsel özellikler aynı zamanda kendisini takip eden üst-düzey zihin-

sel olayların üretimiyle de ilgisizdir. Buradaki sorun bu özelliklerin *zihinsel* olması değil, *üst-düzey* özellikler olmasıdır. Bu türden özellikler, alt-düzey "gerçekleştiriciler"i tarafından nedensel olarak "öncelenir" veya "perdelenir".

Zihinsel özellikleri alt-düzey fiziksel gerçekleştirici özellikler tarafından "temellenen" üst-düzey özellikler olarak ele almayı içeren hamlenin, zihinsellik ile fiziksel dünyayı sözümona bağdaştıran hamlenin ta kendisi olması oldukça ironiktir. Görünen o ki indirgemeci-olmayan fizikselcilerin zihinsel özellikleri üst düzeylere göndermekle yaptıkları şey, zihin-beden sorununu yeni ancak daha kuvvetsiz bir biçimde yeniden sunmaktan ibarettir. Eğer zihinsel özellikler üst-düzey özelliklerse, bu özellikler her halükarda epifenomenaldir.

11.7 Nedensel İlgililiğin Zorluğu

Bu sonuca pek çok şekilde karşı çıkabilirsiniz. Popüler tepkilerden biri, psikoloji ve diğer özel bilimlerin (meteoroloji, jeoloji, mineraloji, paleontoloji vb.) şüpheye yer bırakmayan açıklama başarısına başvurmaktır. Bu bilimler özellikle ve sadece standart bir biçimde "üst-düzey fenomenler" olarak tanımlanan şeylerle ilgilenirler. Yine de görünüşe bakılırsa özgün nedensel açıklamalar sunarlar. İki soğuk hava cephesinin çarpışması orta Avrupa boyunca uzanan bir gök gürültülü sağanak yağış hattına neden olur; akıntılar güney kıyı şeridinde aşınmaya neden olur; kötü para iyi parayı kovar (Gresham yasası). Özel bilimlerdeki nedensel açıklamaların başarısı –psikoloji de dahil– üst-düzey durum ve özelliklerin, önemli üst- ve alt-düzey sonuçların üretiminde nedensel açıdan etkili olduklarına dair kusursuz kanıtlardır. Filozoflar kim oluyor da bilimsel başarıyı sorguluyor?

Descartes'ın kendisini eleştirenlere, zihinsel-fiziksel nedensel etkileşimine dair elimizde mükemmel kanıtların bulunduğunu savunarak ve "eleştirenler kim oluyor da böylesi bir etkileşimi sorguluyor" diyerek cevap verdiğini hayal edin. Descartes böyle bir cevap vermezdi, çünkü zihinsel ve fiziksel kavrayışından *hareketle*, asıl sorunun zihinsel-fiziksel nedensel etkileşiminin ihtimalini anlamlandırmak olduğunun gayet farkındaydı.

Onun için geçerli olan bizim için de geçerlidir. İndirgemeci-olmayan fizikselcilerin cevaplaması gereken soru, üst-düzey ögelere başvuran nedensel açıklamaların başarılı *olup olmadığı* değildir; başarılı oldukları zaten aşikar. Asıl soru, indirgemeci-olmayan fizikselciler tarafından geliştirilen resimden *hareketle*, bu açıklamaların başarısının neyle açıklanabileceğidir. Olasılıklardan biri bu türden açıklamaların çeşitli özellikleri tanımladığı ve bu özelliklerin üst-düzey statülerine rağmen, kendilerine sahip olanlarda "nedensel bir farklılık yaratma"yı bir şekilde başardığıdır. Buradaki sorun, özellik ikici resim düşünüldüğünde, bu olasılığın nasıl *işe yarayacağını* anlama zorluğudur.

İndirgemeci-olmayan fizikselciliği savunanlar felsefe dergilerini bu türden yanıt girişimleriyle doldurdular. Bu girişimlerde zihinsel ve onun fizikselle ilişkisine dair kendi kavrayışları ile zihinsel-fiziksel nedensel etkileşimini uzlaştırmayı amaçladılar. Bu girişimlerden bazıları şu şekildedir:

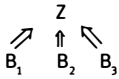
1. Nedenoluş için gerekenleri azaltmak, böylece sadece *S*'nin *N*'ye (sonucun nedene), doğru türden bir "karşıolgusal bağlılık" [*counterfactual dependence*] gösterdiği durumda, *N*'nin *S*'ye neden olmasını sağlayabilmek (kabaca: eğer *N* gerçekleşmeseydi, *S* de gerçekleşmeyecekti) (Loewer 2002a, 2002b, 2007).
2. "İyi" nedensel üstbelirlenimi "kötü" olandan ayırt etmek, böylece *hem* üst-düzey özellikleri *hem de* onların alt-düzey "gerçekleştirici" özelliklerini çeşitli sonuçların üretimiyle nedensel olarak ilgili kabul edebilmek (Bennett 2003, 2008).
3. Gerçekleştirme ilişkisini, gerçekleştirilen üst-düzey özellik örneklerinin nedensel güçlerinin, gerçekleştirilen özellik örneklerinin nedensel güçlerine ait bir alt kümeyi oluşturduğu bir ilişki olarak açıklamak, böylece üst-düzey özellikleri kendi gerçekleştiricileri aracılığıyla hissedilebilir kılmak (Pereboom 2002, Shoemaker 2007).

Bu girişimleri tartışmaktan kaçınıyorum. Çünkü anlaşılması zor, son derece teknik argümanlara ve bizi konuya dair bir girişin çok ötesine götürecek tartışmalı tezlere değinmek gerekiyor. Bunun yerine sıklıkla indirgemeci-olmayan fizikselciliği desteklemek için sunulan fikirler üzerine teknik-olmayan, açık bir yeniden yorumlamayı sunacağım.

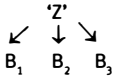
11.8 Üst-Düzey Özellikleri Iskartaya Çıkarmak

Bir anlığına psikoloji de dahil özel bilimlerde ve günlük yaşamda başvurduğumuz üst-düzey terimlerin, belirli *özellikler*in adları olarak işlev görmediklerini varsayalım. Bu türden terimler, nesnelerin ya da olayların az çok benzer bir dizi alt-düzey özellikten herhangi birine sahip olmaları sayesinde, bu nesne ya da olaylara uygulanıyor olsunlar. Böyle bir kavrayışta üst-düzey *özellikler* bulunmaz. Daha ziyade üst-düzey *terimler* ve bu terimlerin yer aldığı üst-düzey *açıklamalar* bulunur. Bu üst-düzey terimler "temel düzey"deki özellikler sayesinde nesnelere uygulanır ve üst-düzey açıklamalar temel düzeydeki nedensel süreçler sayesinde geçerlidir.

Kafanız mı karıştı? Aslında fikir oldukça basit. Somut bir olayı, ağrı çekmenizi ele alalım. İndirgemeci-olmayan fizikselciye göre ağrı çekmeniz üst-düzey bir özelliktir: alt-düzey "gerçekleştirici" bir özelliğe sahip olmanız sayesinde sahip olduğunuz bir özellik. "Gerçekleştirici" özellikler türler arasında değişkenlik gösterebileceğinden, ağrı çekmek "çoklu-gerçekleştirilebilir" olarak kabul edilir. Buna karşın *sadece* alt-düzey "gerçekleştirici" özelliklerin var olduğunu farz edelim. "Ağrı çekme" ifadesi, bu alt-düzey özelliklerden herhangi birine sahip olan tüm varlıklara uygulanır. Çoklu olarak gerçekleştirilen tek bir üst-düzey *özellik* olan *Z'nin* yerine (Şekil 11.9), tek bir terim olan "Z" vardır ve bu terim bir dizi ayrık ancak *benzer* özelliğe, B_1, B_2, B_3, ... sahip olmaları sayesinde yaratıklara uygulanır (Şekil 11.10).



Şekil 11.9



Şekil 11.10

Bu tür bir görüş ağrı ve diğer üst-düzey ögeleri "eler" mi? Apaçık böyle olduğu söylenemez (bkz. Bölüm 9.1). Görünüşe göre ağrılar, soğuk cepheler ve iddia edilen diğer üst-düzey fenomenler tümüyle gerçektir. Fakat sizin ve bir ahtapotun ağrı çekmenizi doğru kılan şey, sizin ve ahtapotun tek bir üst-düzey özelliği paylaşmanız değil; sizin, ahtapotun durumuna, tek bir ağrı kavramının altında toplanabilecek ölçüde benzeyen ve onunla ilgili karmaşık bir durumda bulunmanızdır.

Bu fikir "anaakım" işlevselciliğin yerine Armstrong-Lewis-tarzı işlevselciliğin benimsenmesine yönelik bir öneri olarak da düşünülebilir (bkz. Bölüm 6.9). İki David de –hem Armstrong hem Lewis– işlevselciliğin metafiziksel bir tez değil, zihinsel terimlerin anlamı hakkında bir tez olduğu görüşündedir. Zihinsel terimler dünyanın özelliklerini, bu özelliklerin oynadığı nedensel rollere atıfla tanımlarlar. Örneğin ağrı çekmeniz, doğru türden nedenlere ve sonuçlara sahip bir durumda bulunmanızdır. Ağrı çekmeniz, o durumda olmanız*dır*. Bir ahtapotun ağrı çekmesi ise, ahtapotun büyük ölçüde benzer nedensel profile sahip bir durumda olmasıdır.

Bu görüş ağrı çekmenizi, belirli bir fiziksel özelliğe üst-bağlanan, o fiziksel özellikten kaynaklanan ya da onun tarafından gerçekleştirilen belirli bir üst-düzey özelliğe sahip olmanızdan ibaret gören tezle çelişir. Aslına bakılırsa Armstrong-Lewis işlevselciliği, ağrıları "gerçekleştiricileri" ile özdeşleştirir. Ağrılar hakkında konuşulanları bir araya getiren şey, bu konuşmaların çeşitli yaratıklarca paylaşılan *tek bir özelliğe* tutunması değil, yaratıkların fiziksel koşulları arasındaki geniş *benzerlikler* sayesinde çok çeşitli yaratıklara uygulanabilmesidir.

Peki "nedensel ilgililik" için bu ne anlama gelir? İndirgemeci-olmayan fizikselcilerin çok sevdiği üst-düzey özelliklerin, nedensel işleyişlerde nasıl yer alabildiğinden şüphe duymak için sayısız gerekçenizin bulunduğunu gördünüz. Öte yandan, incelediğimiz görüş zihinsel özelliklerin üst-düzey özellikler olmadığını söyler. Zihinsel *terimler* (örneğin "ağrı çekmek") duyumsayan yaratıklara, o yaratıkların fiziksel yapısı sayesinde uygulanabilir. Ağrı çeken yaratıklar tarafından paylaşılan benzersiz bir özellik, bir ağrı özelliği yoktur. Daha ziyade "ağrı yüklemi"ne yanıt veren ve "ağrı çekme" denilen birbirinden ayrı fakat birbirine benzer birçok özellik vardır. Bu özelliklerin her biri bedensel nedensel dizilimlerde tartışmasız bir şekilde yer alır. Dolayısıyla "Gus'ın ağrısı ağlamasına ve başını ovmasına neden oldu" cümlesi literal anlamda doğru olabilir. Eğer Gus "ağrı çekme"ye yanıt veren bir durumdaysa ve bu durumun Gus'ın ağlamasının ve başını ovmasının üretiminde bir nedensel rolü varsa, bu doğrudur.

11.9 Sonuç

İndirgemeci-olmayan fizikselciliğe ve beraberindeki özellik ikiciliğine güçlü bir şekilde bağlı olan filozoflar, zihinselin nedensel ilgililiği sorununa yönelik bu tür bir yaklaşımdan tereddüt edeceklerdir. Bu filozoflar zihinsel özelliklerin ve aslında diğer birçok türden özelliğin, gerçekliğin üst düzeylerinde yer aldığına ikna olmuşlardır (bkz. Bölüm 7.9 ve 7.10). Eğer bu görüşü ciddiyetle ele alırsanız siz de dünyayı *katmanlara* ayrılmış olarak göreceksiniz: Üst katman alt katmana üst-bağlanır –ona indirgenmeksizin bağlıdır. Fizik ve kimya en alt, en temel katman olarak kabul ettiğimiz şeylerle ilgilenir. Klasik maddecilik zihinseli fiziksele *indirgeme*, zihinleri ve zihin içeriklerini alt katmandaki fenomenlerle *özdeşleştirme* girişimlerinde başarısızlığa uğramıştır. Yine de zihinlerin ve zihin içeriklerinin daha temel fiziksel yapılara indirgenmeksizin, onlar tarafından gerçekleştirildiğini ya da temellendirildiğini, üst düzeylerin alt düzeylere üst-bağlandığını varsayarak zayıflatılmış bir maddecilik biçimini benimseyebilirsiniz.

Bu tabloyu cazip bulduysanız, bu temellendirme ve gerçekleştirme ilişkisine dair bir açıklama sunmanız gerekeceğini de hatırlatmak isterim. Ayrıca üst-düzey fenomenlerin görünür nedensel etkililiğini de bir şekilde açıklamanız gerekecek. Filozoflar bu meseleler üzerine olanca maharetlerini sergilemişlerdir. Sonuçlar ise bugün için pek iç açıcı değildir. Ancak eğer zihne ve zihnin fiziksel dünyayla ilişkisine dair önceki bölümlerde yer alan kavrayışlar sizi tatmin etmediyse ve eğer hâlâ açık fikirliyseniz, gelecek iki bölüm sizin için faydalı olabilir. Bu bölümler yukarıda taslağı sunulan görüşü geliştirecek ve genişletecektir.

Okuma Önerileri

Benedictus de Spinoza (1632–77) modern özellik ikiciliğinin öncüsü olarak kabul edilebilir. (Spinoza'yı özellik ikiciliğinin öncüsü olarak tanımlamama rağmen, Spinoza'nın kendisini özellikler hakkında bir ikici olarak görmüyorum. Aslında Spinoza'nın duruşu Davidson'ınkine yakındır –bkz. sonraki paragraflar.) Spinoza *Ethica*'da (1677) sonsuz özniteliği olan tek bir tözün var olduğuna dair tezini tartışır, bu özniteliklerden ikisi insan zekası için uygundur: zihinsellik ve maddilik (kabaca,

Descartes'taki düşünce ve yayılım). Bunlar tek bir birleşik bütünün iki "görünüş"üdür: *deus sive natura* (Tanrı ya da doğa).

Bu fikri alın, tanımlarla ilgili bir tez olarak yeniden formüle edin (zihinsel ve fiziksel tanımlar en temelde tek bir şeyi tanımlamanın farklı yolları olabilir) ve panteist tuzaklardan arındırın. Vardığınız sonuç "Mental Events" makalesinde (1970) Davidson'ın savunduğu "anormal tekçilik" görüşü olacaktır. Bu makalede zihinselin fiziksele üst-*bağlandığı* tezi ilk kez ortaya atılır: Fiziksel olarak benzer nesneler, zihinsel olarak da benzer olmalıdır; fiziksel bir değişim olmaksızın zihinsel bir değişim olamaz. Özellikler konusunda bilinemezci olan Davidson, üst-bağlılığı *tanımlar* veya *yüklemler* üzerine bir tez olarak formüle eder. Başta Jaegwon Kim olmak üzere diğer filozoflar bu tezi *özellikler* üzerine bir teze dönüştürürler: Zihinsel özellikler fiziksel özelliklere üst-bağlanır. Bu konuda bkz. Kim, "Supervenience and Nomological Incommensurables" (1978), "Causality, Identity and Supervenience" (1979) ve "Supervenience as a Philosophical Concept" (1990). Burada ve 14. Bölüm'de ileri sürdüğüm gibi, filozoflar tanım ve yüklemler üzerine konuşmaktan özellikler üzerine konuşmaya hızlı bir geçiş yaparak hata etmişlerdir. Bu geçişin çok açık yansımalarından biri Putnam'ın "Psychological Predicates" (1967) makalesinin başlığını "The Nature of Mental States" olarak değiştirmesidir.

Geriye doğru bir okuma yaparak, filozofların üst-bağlılığa duydukları hayranlığı talihsiz bir dikkat dağınıklığı olarak görmek kolaydır. Ancak o zamanlarda üst-bağlılığa başvurmak, işlevselciliğin beraberinde getirdiği ontolojiyi (7. Bölüm) anlamlandırmanın bir yolu olarak görülmekteydi. Üst-bağlılık kavramının felsefi kullanımları üzerine eleştirel bir tartışma için Terence Horgan'ın, "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World" (1993) ve benim "Supervenience Deconstructed" (1998) makaleme bakınız.

Özellik ikiciliği kendisini "indirgemeci-olmayan fizikselcilik" şeklinde yeniden icat etmiştir. Kim bu öneriye şüpheyle yaklaşmıştır. Bkz. kendisine ait "The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation" (1993b), *Mind in a Physical World* (1998) ve *Physicalism, or Something Near Enough* (2005). Heil ve Mele'nin *Mental Causation* (1993) kitabı Kim'in bahsi geçen makalesiyle birlikte, zihinsel özelliklerin "nedensel ilgililiği" sorunu ve zihinsel nedenoluş üzerine diğer faydalı makalele-

ri içerir. *Physicalism: The Philosophical Foundations* (1994) kitabında Jeffrey Poland ve *The Faces of Existence* (1987) kitabında John Post, Kim'in karşı çıktığı türden indirgemeci-olmayan maddeciliğin türevleri için detaylı ve büyük ölçüde teknik argümanlar sunar. Aynı şekilde bkz. Derk Pereboom ve Hilary Kornblith'in "The Metaphysics of Irreducibility" makalesi (1991), Kim'in argümanına bir yanıt olarak Pereboom'un "Robust Nonreductive Materialism" (2002) makalesi ve Sydney Shoemaker'ın *Physical Realization* (2007) kitabı. Fodor'un özel bilimlerin indirgenemez statüsüne dair görüşleri "Special Sciences: Still Autonomous after All These Years" (1997) makalesinde bulunabilir.

Filozofların neden "üst-düzey" özelliklerin nedensel etkisi hakkında şüpheye düştüklerini açıklarken bir film analojisi sunuyorum (Bölüm 13.6). Kim, Yeni İngiltere rahibi Jonathan Edwards'tan ilham alarak (1703–58) ilginç bir örnek uygular. Edwards bir aynadaki peş peşe görüntülere başvurur. Bkz. Kim'in "Blocking Causal Drainage, and Other Maintenance Chores with Mental Causation" (2003) makalesi.

12.

Metafizik ve Zihin

12.1 Zihin Felsefelerinin Statüsü

Geride kalan on bir bölümde, zihne dair pek çok farklı bakış açısıyla karşılaştınız. Bu bakış açılarından her biri, kendi zamanlarında bilhassa zorlayıcı görünen meselelere yönelik çözümler olarak geliştirilmiştir. Örneğin Descartes zihinlerin özellikleri ile maddi nesnelerin özellikleri arasındaki görünür farklılıklardan çok etkilenmiştir. Bu odaklanma onun zihinsel özellikler ile maddi özellikleri bütünüyle farklı tözlerin özellikleri olarak kabul etmesine yol açmıştır. Psikolojik davranışçılar ise, tam aksine, zihinleri deneysel araştırmanın bilimsel anlamda saygı duyulan özneleri haline getirmekte ısrarcı olmuşlardır. Bu araştırmacıların bilimsel saygınlık anlayışları düşünüldüğünde bunun anlamı, zihinler ve içerikleri hakkındaki gerçeklerin yerini gözlenebilir bedensel haraket ve bu hareketlerle ilgili eğilim tanımlarının alması gerektiğidir.

İncelediğimiz zihin kavrayışlarından her birinin nerede raydan çıktığını görmek kolay olsa da, bunların en azından kısmen başarılı olduklarını fark etmezseniz, önemli bir noktayı kaçırırsınız: Bu kavrayışlardan her biri kendi savunucuları tarafından önemli görülen sorulara yanıtlar verir ve çokça tartışılan sorunlara akla yatkın çözümler sunar. Aynı zamanda her zihin kavrayışı geride bir yığın çözülmemiş sorun bırakarak yeni güçlüklere kapı aralar. Bu şaşırtıcı değildir. Zihin kuramları –ilk ortaya atıldıklarında– merkezi kabul edilen meselelerle başa çıkma sürecinde geliştirilmiştir. Başarılı olduğu ölçüde bir kuramın çözdüğü sorunlar arkaplanda kalır, çözümsüz bıraktıkları ise görünür hale gelir.

Bir sonraki bölüm, buraya kadar tartıştığımız görüşlerin her birinde makuliyeti nedeniyle sizde bir etki yarattığını düşünmek istediğim şeyleri, beraberindeki güçlüklerinden arındırarak anlamlandırmaya

çalışan bir zihin kavrayışını içeriyor. Bu kavrayışın birbirinden farklı ve hatta birbiriyle bağdaşmayan pek çok kuramın merkezi görüşlerini kuşatıyor olması, kendi adına önemli bir noktadır. Felsefede, kabul görmeyen öğretileri hiç düşünmeden göz ardı etme eğilimi vardır. Ancak bir görüş *tümüyle* yanlış olmadan da yanlış olabilir, hatta çoğunlukla böyledir. Zihin felsefesindeki kuramların tarihsel gelişimine baktığınızda, aynı güçlüklere yeniden ve yeniden odaklanıldığını görebilirsiniz. Bir nesil zihinselliğin niteliksel yönüne vurguda bulunurken, sonraki nesil bilimsel konumuna odaklanır, takip eden nesil ise zihinsel içeriği tekrar gündeme getirir. Ardından döngü başa döner, her bir nesil bir önceki nesil için büyük ölçüde görülemez olanı yeniden keşfeder.

Dolayısıyla herhangi bir görüşe orijinallik atfetmek samimiyetten uzak olacaktır. Bu ve gelecek bölümde değindiğim meselelerin neredeyse tamamına daha önce diğerleri, daha yaratıcı filozoflar değinmiştir. Bunların önde gelenleri Descartes, Locke, Spinoza ve Locke'un yirmi birinci yüzyıldaki felsefi muadili C.B. Martin'dir (1924–2008). Burada geliştireceğim tutum ilhamını esas olarak bu filozoflardan almışsa da Russell, Davidson ve Wittgenstein'dan –ve onların muhtelif yoldaşlarından– da serbest bir biçimde alıntılarda bulundum.

Bölüm boyunca metafiziğin ve özellikle ontolojinin –var olana dair en iyi sistematik değerlendirmemiz– zihin felsefesi için önemine odaklandım. Şimdi bu düşünce çizgisinin doğruluğunu göstermeye çalışacağım. Zihne ve zihnin doğadaki yerine dair bazı önemli çıkarımlar, bağımsız bir şekilde makul gördüğüm bir ontolojiden kaynaklanır. İlerleyen kısımlarda bunların altını çizeceğim, ancak derinlikli bir savunma yapmaya çalışmayacağım (bunun için bkz. Heil 2003a ve 2012). Bu çıkarımlardan birçoğu günümüzün popüler zihin kavrayışlarının dışında kalır, ki bence böylesi daha iyi.

Üzerine düşünülmeyen metafizik bağlılıklar, zihin felsefesinde büyük ölçüde kendi kendimize ürettiğimiz sorunlara yol açar. Bugün zihin felsefesinin kötü bir metafiziksel tercihler mahzeni olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Eğer bir gelişme umuyorsak, bu gelişme daha girift ilmeklerin keşfiyle değil, pek çok varsayımımızın gökten inmediğini ve tercihe bağlı olduğunu fark etmemizle mümkündür. Eğer bu bölümden alacağınız şey bundan ibaret olursa, bunu tam anlamıyla başarı sayacağım.

12.2 Metafiziksel Ön Hazırlıklar

Giderek artan sayıda zihin felsefecisi kendisini "bilişsel bilimci" olarak görmekte ve arayışlarını, bilim ile felsefeyi birbirinden keskin sınırlarla ayıran felsefi mizaçtan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Masa başında üretilen sınırları belirsiz metafiziksel spekülasyonların yerini deneysel olarak temellendirilen ve ödün vermeyen kuramlaştırmanın alması ümit edilmektedir. Ana fikir, kadim felsefi sorulara deneysel yanıtlar aramamız gerektiği değil, soruları *değiştirmemiz* ve bilimsel açıdan saygın bir araştırma sahasında işe koyulmamız gerektiğidir.

Deneysel uğraşlar sonunda elde edilen ürünleri ciddiye almamak ahmakça olsa da zihin felsefesini kuşatan derin sorunlara yönelik tartışmasız çözümlerin, ancak zihin felsefesinin yerine psikoloji ve nörobilimi koyduğumuzda elde edilebileceğini düşünmek de bir o kadar ahmakçadır. Şuanki halde, tümüyle yeterli bir deneysel bilinç kuramına sahip olsaydık dahi, bunun böyle olduğunu takdir edecek bir pozisyonda olamayacaktık.

Sorun detaylı bilgi eksikliğinden ziyade edindiğimiz herhangi bir bilgiyi anlamlandırabileceğimiz yeterli bir metafiziksel çerçevenin bulunmamasıdır. Beyin hakkında çok şey öğrendik ve öğreneceğimiz daha çok şey var. Ancak bugünlerin meşhur örneğini ele alacak olursak, olası herhangi bir nörobiyolojik keşfin, bilinçli deneyimin niteliklerini nasıl açıklayabileceğini anlamak güçtür. Bu konuyu çalışan psikolog ve nörobilimciler bilincin ontolojik statüsü hakkında nadiren endişe duyarlar. Biz filozoflar ontolojiye sırtımızı döndüğümüzde ise, eğitimimizin bizleri üzerine gitmemiz için hazırladığı türden önemli sorulara sırtımızı dönmüş oluruz. Bilimin arkadaşı tavrını takınarak felsefeden vazgeçen bir filozof acınası bir şahsiyettir.

Deneysel bir zihin kuramı geliştirmeyi ümit eden herhangi bir kimsenin, temel ontolojiye dair açık bir kavrayışa sahip olması gerektiğine inanıyorum. Bu, zihin hakkındaki gerçekleri çıkarsayabileceğimiz aksiyomatik bir sistem değil, deneysel gerçekleri konumlandırabileceğimiz uygun bir yapı sunacaktır. Bir ontolojinin sınavı gücü yani şeylerin nasıl var olduğuna dair hassas ve kapsamlı bir açıklama sunma kapasitesidir. Bu açıklama, bilim tarafından sınırlandırılmış sağduyu gözlemiyle en azından genel anlamda bağdaşmalıdır. Öte yandan bi-

limler tek sesli değildir. Ontoloji, çeşitli bilimlerden doğan iddiaların içine yerleştirilebileceği birleştirici bir çerçeve sağlaması bakımından bilimlerin ötesine geçer.

Bu kadarı yeter! Sadede gelelim.

12.3 Tözler ve Özellikler

Konuya girmek için başlangıç uygun bir yer. İlk bakışta, evren tözlerden oluşur gibi görünür, bu tözler özelliklere sahiptir ve birbirleriyle uzaysal-zamansal ilişkileri mevcuttur. Tözler basittir: Bir töz, kendileri de töz olan parçalardan yoksundur. Karmaşık bir *nesne*niz olabilir – ağaçlar, nöronlar ve atomlar karmaşık nesnelerdir– ancak karmaşık bir *töz*ünüz olamaz. Bütünler, parçalarına bağlıdır. Karmaşık nesnelerin varlığı, kendilerini oluşturan tözlere, tözsel parçalarına bağlıdır. Bu durumda basit tözler –kendileri de töz olan parçalardan yoksun tözler– mevcut olmalıdır. Eğer her nesne diğer karmaşık nesnelerden oluşsaydı, herhangi bir nesnenin varlığına dayanak oluşturacak hiçbir şey kalmazdı.

Tözler özellik taşıyıcılarıdır ve özellikler de belirli tözlerin belirli var olma biçimleridir. Özellikler geleneksel olarak *tekil ilinekler* [*individual accidents*] şeklinde tanımlanan ve Descartes, Locke ve Spinoza tarafından kipler, *biçimler* olarak adlandırılan şeylerdir. (Günümüzde filozoflar D.C. Williams'ın yolundan giderek ilinek veya kipleri *troplar* [*yinelenemeyen tikel özellikler*] olarak ifade ederler.) Her tözün o veya bu biçimde ya da daha yüksek olasılıkla birçok biçimde bulunması gerekir. Her biçim birtakım tözlerin var olma biçimidir. Bir an için belirli bir bilardo topunun bir töz olduğunu varsayalım. Bilardo topunun şekli onun var olma biçimlerinden biridir, rengi bir başka biçimidir, kütlesi ise üçüncü bir biçimidir.

Evreni tözlerden meydana gelen bir şey olarak tanımlamıştım. Bu tözlerin ne olduğunu, neye benzediğini ve *nasıl* olduğunu deneysel bir soru –bilim için, temel fizik için bir soru– olarak görüyorum. Tözlerin parçacıksal, tanecik-benzeri, belki de antik Yunanların düşündüğü gibi atomların yapısı içerisinde, kuarklar ve leptonlar olmaları muhtemeldir. Tam aksine tözler alanlar veya tek bir birleşik alan veya uzay-za-

manın kendisi veya dans eden süper sicimler veya daha ilginç şeyler de olabilir.

Aynı şekilde özelliklerin ne olduğu da deneysel bir sorudur. Eğer elektronlar tözlerse, bu durumda belirli bir elektronun yükü, kütlesi ve dönüş hızı o elektronun belirli var olma biçimleridir, elektronun özellikleridir. Eğer tözler alanlarsa, bu durumda alanların var olma biçimleri özellikler olacaktır.

Tözlerin basit olması gerektiği konusunda ısrar etmek çılgınca görünebilir: Bir töz kendileri de töz olan parçalardan oluşamaz. Bu konuda ısrar ederek Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza ve diğer birçok filozofun izinden gidiyorum. Descartes'ın iki tür tözü vardır: yayılan ve düşünen. Yayılan yalnızca tek bir töz de – uzayın kendisi– bulunabilir, pek çok parçacıksal töz de. Her iki durumda Kartezyen tözler –yayılan veya düşünen– basittir. Locke'un tözleri, maddi parçacıklar –parçadan-yoksun atomlar– ve belki de ruhlar yani zihinsel parçacıklardır. Leibniz'in tözleri, zihinsel atomlar olan "monadlar"dır. Spinoza'nın ise yayılan ve düşünen tek bir tözü vardır, o da evrenin kendisidir.

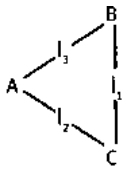
Peki *neden* basitliği istiyoruz? *Neden* karmaşık tözler yoktur diyoruz? Bunun için en azından iki gerekçe sunabilirim. Birincisi, geleneksel kavrayışta bir töz bağlı-olmayan bir varlıktır; varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olmayan, diğer tüm varlıkların yokluğunda var olabilen şeydir. Kendileri de töz olan parçalardan oluşan karmaşık bir nesnenin ise varlığı, kendini oluşturan parçalara bağlıdır –onu töz olmaktan meneden işte bu bağlılıktır.

İkincisi ise tözlerin nitelenmiş olmasıdır: Her töz bir biçimdir ya da biçimlerdir. Ancak eğer özellikler, tözlerin var olma biçimleriyse, bu durumda birbirleriyle belirli ilişkilere sahip belirli tözlerden oluşan karmaşık bir nesnenin nasıl olup da bir özellik taşıyıcısı *olabileceğini* anlayamıyorum. En azından, basit bir tözün bir özellik taşıyıcısı olması ile (birbirleriyle ilişkiler kuran tözlerden oluşan) bir bileşiğin özellik taşıyıcısı olması büyük oranda farklıdır. Birbirleriyle belirli ilişkiler kuran *A*, *B* ve *C* adlı üç tözden müteşekkil bir bileşik düşünelim (Şekil 12.1).

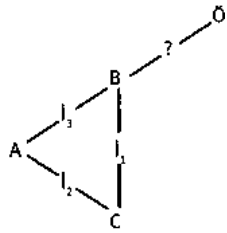
Bu bileşik bir özellik, *Ö*, taşıyabilir mi? *Ö* neye aittir? *A*, *B* veya *C*'ye değil. *Ö*'yü taşıyan şey bileşiktir; *A*, *B* ve *C*'nin *İ* ilişkisinde bulunmasıdır (Şekil 12.2).

Öyleyse? *Bu* neden bir sorun olsun? Neden *A-B-C* bileşiğinin bir özellik taşımasından şüphe edelim? Neden bu bileşiğin nitelenmiş bir töz olduğundan şüphe edelim?

Özellikler, tözlerin var olma biçimleridir fikriyle başlayalım. *A-B-C*'nin var olma biçimlerinden biri nedir? *A, B*, ve *C* belirli bir biçimde *düzenlenmiştir*, birbirleriyle belirli ilişkileri vardır. Fakat buradaki "biçim" bir şeyin var olma biçimi değil, şeylerin düzenlenme biçimidir: *A-B-C* düzeni. Düzene *ilaveten* düzenin var olma biçimlerine sahip değilsiniz. Gündelik dilde karmaşık nesnelerin özellikleri olarak kabul edebileceğiniz şeyler –örneğin nesnenin şekli veya rengi– aslında o nesnenin bileşenlerinin düzenlenmesinden ibarettir.



Şekil 12.1



Şekil 12.2

Bütün bunların nereye varacağını merak ediyor olabilirsiniz. Sizi en nihayetinde aşırı bir tezi kabul etmeniz için mi hazırlıyorum? Gizliden gizliye şapkaya tavşan mı koyuyorum? Rahatlayın. Burada geliştirmekte olduğum tutumun amacı psikologların, nörobilimcilerin ve görünen o ki sizlerin çok değer verdiğiniz doğrular için bir temel oluşturmaktır. Yalnızca biraz sabır.

Daha fazla ilerlemeden iki meseleye dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, basit olması gerektiğini söylediğim tözlerin sonsuz küçüklükteki "nokta parçacıkları" olduğunu iddia etmiyorum. Basit bir töz uzaysal olarak yayılabilir, sonsuz *uzaysal* parçalara sahip olabilir. (Basit bir töz zamansal olarak da yayılabilir, ancak "zamansal parçalar" tartışmasını size bırakıyorum.) Dahası basit bir töz birçok özelliğe sahip olabilir,

birçok biçimde bulunabilir. Basit bir töz *tözsel* parçalardan, kendileri de töz olan parçalardan yoksundur.

Tözlerden oluşan bir nesnenin, örneğin bir ağacın varlığı o tözlere bağlıdır. Halbuki uzaysal olarak yayılan bir şey *uzaysal* parçalarından oluşmaz. Yayılan bir şeyin varlığı, kendi uzaysal parçalarına bağlı değildir. Bilakis parçalar *ona* bağlıdır. Nesnelerin tözel parçaları uzaysal parçalarıyla kesişebildiği için, kimi zaman bir nesnenin tözel parçalarından bahsederken uzaysal terimler kullanabiliriz. Bir domatesi ikiye bölüp sağ yarısını yanınızdaki birine gösterebilirsiniz. Bunu yaparak, domatesin sağ yarısıyla örtüşen tözel bir parçasını ayırırsınız.

İkincisi, daha önce bir töz örneği olarak bilardo topunu ve özellik örnekleri olarak topun şeklini, kütlesini ve rengini kullanmıştım. Ancak bilardo topları gerçekte basit değildir. Eğer tözler, parçacıklar olabiliyorlarsa –elektronlar ve kuarklar gibi parçacıklar– en azından bu durumda bilardo topları tözsel parçalara sahiptir. Halbuki metafizikte, kendini yeniden gözden geçirmenin tohumlarını içeren basit ve açıklayıcı örneklerle yola çıkarsınız. Bilardo topunu basit kabul edip topun rengine, şekline ve kütlesine ise onun özellikleri muamelesi yaparak, tözlerin ve özelliklerin ne olduğuna dair fikir elde edersiniz. Keith Campbell gibi siz de bilardo topunun "fahri-töz" [*substance-by-courtesy*], töz-benzeri olduğunu; topun renginin, şeklinin ve kütlesinin ise "fahri-özellikler", özellik-benzeri olduğunu söyleyebilirsiniz.

Neden bir bilardo topunun rengi, şekli ve kütlesi özellikler olarak düşünül*mesin*? Daha önce belirtildiği gibi, özelliklerin kipler –belirli tözlerin belirli var olma biçimleri– olduğu fikriyle yola çıktığınızda, birbirleriyle belirli biçimlerde ilişki kuran tözlerden müteşekkil bir bileşiğin, yani karmaşık bir nesnenin nasıl olup da özelliklere sahip *olabileceğini* görmek zordur. Bilardo topunun Şekil 12.1'de gösterilen bileşiğe benzer bir töz bileşiği olduğunu varsayalım. Bu bileşiğin özellikleri, bileşiğin var olma biçimleri olacaktır. Ancak bu var olma biçimleri, yalnızca onu oluşturan tözlerin var olma ve bunların düzenlenme biçimleridir. Bilardo topunun küreselliği, bileşenlerinin o şekilde var olması ve o şekilde düzenlenmesinden ibarettir. Bileşenlerin (var oldukları şekliyle) düzenlenişine *ve* topa sahip değilsinizdir. Bileşenlerin (var oldukları şekliyle) düzenlenişine *ve* topun rengine sahip değilsinizdir.

Elbette bilardo topu hakkında söyleyebileceğiniz birçok doğru şey olduğu gibi, bilardo topunu ve diğer herhangi bir karmaşık nesneyi tanımlayabileceğiniz birçok yol da vardır. Pek çok yüklem bu tanımlama için geçerlidir. Her bir yüklemin, topun bir *özelliğine* işaret ettiğini düşünmek ise hatadır. Yüklemlerin geçerli olmasının nedeni, topun bileşenlerinin var oldukları gibi, düzenlendikleri gibi ve sonsuz sayıdaki tözle ilişki kurdukları gibi olmalarıdır. Her önemli yüklemin bir özelliğe karşılık geldiğini düşünmek, ontolojik açıdan dilin sözünün geçmesine imkan tanımaktır. Bir bilardo topunun var olduğu, bu topun küresel ve kırmızı olduğu, belirli bir kütleye sahip olduğu doğrudur. Fakat bu doğruları doğru yapan –onların *doğrulayıcıları*– belirli türden tözlerin belirli bir düzenlenişidir. En azından eğer tözler parçacıklarsa, bu böyledir. Eğer yalnızca bir töz varsa –örneğin birleşik alan– bilardo topu hakkındaki iddialara dair doğrulayıcılar bu alanın var olma biçimleri, belirli yerel girdaplar veya dalgalanmalar olacaktır.

Bunların hiçbirinin herhangi bir şekilde bilardo toplarını, topların renklerini, şekillerini ve kütlelerini küçümsediğini düşünmeyin. Bu, daha ziyade, böyle şeyler hakkındaki derin anlatıya ulaşma çabasıdır. Bilardo topu hakkındaki derin anlatı onun bir töz olmadığıdır. Bilardo topu, tözlerin karmaşık bir düzeni, belki de bir uzay-zaman bölgesindeki bir yoğunlaşma veya bir alandaki bozunumdur. Ancak ben bilardo topunu örnek olarak kullanmayı sürdüreceğim. Hem bilardo topu "basit" bir tözmüş gibi, hem de topun rengi, şekli ve kütlesi onun özellikleriymiş gibi davranacağım.

Pratikte bilardo topları basit ve töz *olarak*, topların şekil, renk ve kütleleri ise özellikler *olarak* kabul edilir. Aslında "özellik" bir nesne için geçerli olan herhangi bir yüklemin, bir özelliği tanımlamak için ele alınması durumunda pratiğe yansıyan geniş bir kullanıma sahiptir. *Genel Dua Kitabı* [*Book of Common Prayer*] Tanrı'yı "özelliği, her zaman merhamet etmek olan" bir varlık şeklinde tanımlar. Bu Episkopalyan bakış açısına göre, kırmızı bir ambarın iki mil uzağında olma veya Joyce Kilmer'ın gizli bir hayranı olma özelliğine sahip olabilirsiniz. Halbuki bunlar yalnızca Tanrı'nın her zaman merhametli olduğunu, sizin kırmızı bir ambarın iki mil uzağında ve Joyce Kilmer'ın gizli bir hayranı olduğunuzu söylemenin yollarıdır. Kırmızı bir ambarın iki mil uzağında olmanızın sizin için doğru olduğunu varsayalım. "Kırmızı bir ambarın

iki mil uzağında" yüklemi uygun şekilde düzenlenmiş, doğru türden ilişkilerde bulunan tözlerin (belki milyarlarcasının) bir bileşiği sayesinde sizin için (doğru şekilde) geçerlidir. Dolayısıyla bir yüklem, bir özelliği adlandırmadan da bir bileşik için doğru şekilde geçerli olabilir.

Eğer tözler basitse ve özellikler –gerçek özellikler– tözlerin var olma biçimleriyse, o halde tözler ve özellikler, dil analiziyle ya da felsefi düşünümle değil, temel fizik üzerinden keşfedilebilir olacaktır. Episkopalyan özellikler, özellik-benzerleri, belirli türden temel tözleri doğru şekilde düzenlediğinizde elde ettiğiniz şeylerden ibarettir.

İster parçacık ister alan isterse daha ilginç şeyler olsun, tözler özellik taşıyıcılarıdır. Dikkatinizi bir töze yönelttiğinizde, onu bir özellik taşıyıcısı olarak *ve* özelliklerini onun var olma biçimleri olarak görebilirsiniz. Bilardo topunu kırmızı bir şey, küresel bir şey, belirli bir kütleye sahip bir şey olarak görmek mümkündür. Böylece topa bir tözmüş, bir özellik taşıyıcısıymış, çeşitli biçimleri olan bir şeymiş gibi davranırsınız. Öte yandan topun özelliklerini de düşünebilirsiniz: kırmızılığını, küreselliğini, kütlesini. Bunu yaptığınızda dikkatinizi topun var olma biçimlerine yöneltirsiniz. Bir tözün özellikleri tözün *parçaları* değildir. Topun kırmızılığı, küreselliği ve kütlesi, topu oluşturan parçacıklarının yaptığı anlamda topu meydana getirmez.

Topu bir töz olarak düşündüğünüzde, Locke'un "kısmi değerlendirme" olarak adlandırdığı şeyi yapmış, "soyutlamış" olursunuz. Topu bir özellik taşıyıcısı olarak görürsünüz. Topun kırmızılığını veya şeklini düşünürken de soyutlama yapar ve topun var olma biçimlerini düşünürsünüz. Top ve topun var olma biçimleri eşit düzeyde *soyutlamalar*dır. Top ve topun var olma biçimleri düşüncede ayrılabilir, ancak gerçekte asla.

Toparlarsak: Bir töz özellik taşıyıcısıdır, özellikler belirli tözlerin belirli var olma biçimleridir. Her töz bir biçimde ya da diğerinde bulunur, her tözün özellikleri vardır. Her özellik bir tözün var olma biçimidir. Tözler ve özellikler karmaşık bir varlığın bileşenleri değildir. Özellik taşıyıcısı olarak tözleri, taşıdıkları özellikler üzerinden ayırt edebilmenize rağmen, bunlar gerçekte değil ancak düşüncede ayrışabilir. Ne tözler özelliklerden ayrı olarak varlığını sürdürebilir, ne de özellikler tözlerden. Bir töz özellikleri kazanabilir ya da kaybedebilir, ancak bu onun özelliklerinin gelip gittiği anlamına gelmez. Bir özellik bir tözün belirli

bir var olma biçimidir, özellik için bundan öte bir şey yoktur. Bir töz bir biçimde var olmayı bırakıp bir başka biçimde var olmaya başlayabilir, ancak bu *biçimler* başka tözlere göç edemez veya "serbestçe dolaşamaz". Aynı şekilde bir töz, özelliklerden yoksun bir "yalın tikel" olarak, herhangi bir biçimde bulunmayarak var olamaz.

12.4 Tümeller

Tözlerin özelliklerini bu şekilde tanımlamaktaki amacım, özelliklerin *tümeller* [*universals*] olduğu fikriyle arama mesafe koymaktır. Tümelleri savunanlar, bu tümellerin uzay ve zamanın "dışında" bulunan ya da uzay ve zamandan bağımsız "aşkın" varlıklar olduğunu iddia ederler. Tikel tözler tümellere "katılır" veya onları "örneklendirir". Tikel küresel tözlerin tümel *küreselliği* örneklendirdiği düşünülebilir. Bu tümeller kavrayışı genel olarak Platon ile ilişkilidir. Kaynağını muhtemelen Aristoteles'ten alan ve yakın bir tarihte D.M. Armstrong tarafından ustalıkla savunulan diğer bir kavrayış ise tümelleri onların örneklerinde konumlar. Tümel küreselliğin, uzaysal ve zamansal olarak ayrı her bir tümel örneğinde tümüyle mevcut olduğu (ve başka bir yerde mevcut olmadığı) kabul edilir. Örnekler tümelin parçaları değilse de, bir tümel bir bakıma kendi örneklerinden oluşur: Hatırlayacağınız üzere tümel, örneklerinin her birinde *tümüyle mevcut* addedilir.

Özellikleri tümeller olarak kabul etmeyi seçen filozoflar, bu türden bir kavrayışın Platon'un "çoktaki-tek" [*one-over-many*] sorununa çözüm getirebileceği iddiasındadır. Kırmızı bir bilardo topu ile demiryolundaki bir ikaz bayrağını düşünün. Bilardo topu ile bayrak bir konuda *aynı*, diğer konularda *farklı*dır. Bunu ifade etmenin bir yolu da topun ve bayrağın *bir özelliği paylaştığını*; *aynı özelliğe* sahip olduğunu ya da eğer özellikler biçimlerse, renk bakımından *aynı biçimde* bulunduğunu söylemektir. Tümelleri savunan bir kimse, önceki cümlede italikle yazılan ifadelere odaklanır. Eğer bilardo topu ile bayrak bir özelliği *paylaşıyor*sa, o halde ikisi için ortak olan *bir şey*, bir özellik vardır. Bu özellik, kırmızılık, bütün kırmızı nesneler için ortaktır. Dolayısıyla nesnelerin benzerlikleri, paylaştıkları özelliklerde temellendirilir. Bunlar "çoktaki-tek" sorunundaki "tek"lerdir. Farklılıkları belirleyen şey, farklı tözler

tarafından sahip olunan ya da "örneklendirilen" özelliklerdir. Bunlar ise "çok"lardır. "Tek-yumurta ikizleri" paylaştıkları özellikler bakımından *aynı*, ayrı tözler olmaları bakımından *farklı*dır, paylaştıkları özelliklerin iki ayrı örneğidir.

Tümeller üzerine konuşmayı gizemli bulabilirsiniz. Tümellerin, ikaz bayrakları ve bilardo topları gibi tikel "somut" nesnelerden tür bakımından farklılaştığı düşüncesine odaklanıldığında, gizem bir miktar dağılır. Belirli bir ihtiyaç için geçerli olan şey, bir tümel için geçerli değildir. Ancak bunun bize faydası sınırlıdır. Bir nesnenin ("Platonik" düşüncedeki) bir tümeli örneklendirmesinin neyi içerdiğini veya (Armstrong'un söylediği gibi) bir tümelin, her bir örneğinde tümüyle mevcut olmasının ne ifade ettiğini anlamak hâlâ zordur. Tümelleri benimsemeksizin özellikleri ciddiyetle ele alan bir açıklama sunarak bu muammadan kurtulmayı umuyorum.

12.5 Tikelleşmiş Biçimler Olarak Özellikler

Özelliklerin doğasına daha yakından bakmadan önce şu soru sorulmaya değerdir: Bir kimse dünyanın bu tür varlıkları içerdiğini tam olarak neden düşünür? Bazı filozoflara göre özellikler filozofların hayal ürünüdür. Bu filozoflar özellikler üzerine konuşmanın yerini, nesneler ya da nesne sınıfları üzerine konuşmanın alması gerektiğini savunur. Kırmızı bir nesne kırmızı olma özelliğine sahip bir nesne değil; yalnızca "kırmızıdır" yüklemine cevap veren, diğer nesnelere benzeyen ya da belirli bir sınıfa –kırmızı nesneler sınıfına– ait olan bir nesnedir. Belki de nesneler benzer oldukları için bu sınıfa aittirler, ancak bu benzerlik nesnelerin indirgenemez bir özelliğidir. Nesneler oldukları şeylerdir, *hepsi birden* [*holus-bolus*].

Bu türden öğretileri detaylıca tartışmanın yeri burası değil. Onun yerine dikkatlerinizi özelliklerden vazgeçme girişimleriyle ilgili açık bir endişeye çekmek istiyorum. İki kırmızı nesne düşünün. Nesnelerin kırmızılığı yalnızca nesnelerin birbirine benzemesiyle mi ilgilidir yoksa nesnelerin bir nesneler sınıfına –kırmızı nesneler sınıfına– dahil olmasıyla mı? Bu soru yanlış bir açıklama sırasına sahipmiş gibi görünüyor. Nesneler *birbirine benzediği için* kırmızı değildir, *kırmızı oldukları için* birbirine benzer; nesneler *bir sınıfa*, kırmızı nesneler sı-

nına *ait oldukları için* kırmızı değildir, *kırmızı oldukları için* bu sınıfa aittir. (Sınıf üyeliği kazanılmalıdır!) Kırmızı bayrağı ve kırmızı bilardo topunu düşünün. Bunlar şekil, hacim ve kütle olarak farklı, *renk olarak* aynıdır. Benzerlikle ilgili bu doğal bakış açısı bizleri *nesnelerin var olma biçimleri*ne dönmeye zorlar: Bayrak ve bilardo topu birbirine benzer ve bunlar kırmızı nesneler sınıfında bulunur, çünkü *bir yönden* benzerdirler. Burada "yönler" hakkında konuşmanın nesnelerin özellikleri, nesnelerin var olma biçimleri hakkında konuşmak olduğunu düşünmek zor değildir.

Sadık bir özellik savuncusunun bu gözlemlerden çok da etkileneceğini düşünmüyorum. Böyle meselelerde karşıdakini yere serecek argümanlar beklemek gerçekçi değildir. En fazla şeylerin nasıl var olduğu hakkındaki genel değerlendirmemizle bağdaşan bir ontoloji umabilirsiniz. Bu bağlamda basit bir noktayı kendimize hatırlatmakta fayda var. (Burayı C.B. Martin'den [1980] alıntılayacağım). Aşağıdaki cümlelere bakalım:

1. Top küreseldir.
2. Top kırmızıdır.

Bunların belirli bir bilardo topu için geçerli olduğunu varsayalım. İlk bakışta bu cümleler *bir bütün olarak* nesne için geçerli değilmiş gibi görünebilir. Daha ziyade, top *hakkında*, onun küresel olduğunu söylemeyi doğru kılacak *bir şey* ve onun kırmızı olduğunu söylemeyi doğru kılacak bir *başka* şey vardır. "Top hakkında bir şey" söylediğinizde, topun bir biçimiyle ilgili konuşur ya da konuşuyormuş gibi görünürsünüz. Bu tam da benim özellik olarak adlandırdığım şeyle ilgili konuşmaktır.

Bu özellik kavrayışı –bir nesnenin tikelleşmiş bir biçimi– ile tümeller olarak özellikler kavrayışını birbirinden ayrı tutuyorum. Son yıllarda filozoflar benim tikelleşmiş biçimler olarak adlandırdığım şey için bir etiket olarak "trop" [*yinelenemeyen tikel özellik*] terimini kullanırlar. Ben bu tanımlamaya direniyorum, çünkü tropların savunucuları genellikle tözlerin yerine trop "demetler"ini yerleştirme hevesindedir. Onlara göre troplar, oluşturdukları nesnelerin gerçek anlamda *parçaları*dır. Ancak ne topun kırmızılığı ya da küreselliği topu *oluşturuyor*muş gibi görünür, ne de bir elektronun kütlesi ve yükü elektronun *parçaları*ymış gibi.

Öne sürdüğüm yaklaşıma göre, bilardo topunun atom ve moleküllerden oluşma biçiminin aksine, nesneler özelliklerden oluşmaz. Daha önceki bir öneriyi yineleyecek olursam: Bir nesneyi düşündüğünüzde, bir özellik taşıyıcısı –bir töz– olarak nesneyi düşünebileceğiniz gibi, aynı zamanda nesnenin sahip olduğu özellikleri de düşünebilirsiniz. Tözler özellik toplulukları veya demetleri değildir; bir töz özelliklerin taşıyıcısıdır.

Basit bir töz çeşitli biçimlerdir (küresel biçim, kırmızı biçim) ve bu biçimler tözün özellikleridir. Karmaşık nesneler –bilardo topları, moleküller ve (şimdiki adlandırmamızla) atomlar– geniş Episkopalyan anlamda tözlerdir: fahri-töz, töz-benzeri. Aynı şekilde karmaşık nesnelerin karakteristikleri de yalnızca geniş anlamda özelliklerdir: fahri-özellik, özellik-benzeri. Karmaşık bir nesne, belirli özelliklere sahip olan ve birbirleriyle belirli ilişkiler kuran basit tözlerden oluşur. Karmaşık bir nesnenin karakteristiklerine sahip olmanız için, tam da *bu* tözlere sahip olmanız ve *bu* tözlerin *bu* özellikleri taşıyıp *bu* şekilde düzenlenmesi gerekir. Karmaşık bir nesnenin karakteristikleri bundan ibarettir. Karmaşık nesnelerin karakteristikleri "belirmez", onları oluşturan nitelenmiş tözlerin belirli şekilde düzenlenmesine eklenen, ondan "fazla" bir şey değildir. ("Belirme" kavramı hakkında birazdan daha fazlasını söyleyeceğim.)

Benim tercih ettiğim özellik kavrayışının, tümelleri varsayma motivasyonunun en azından bir yönüyle bağdaşabileceğini belirtmeliyim. Tümellerin savunucuları "çoktaki-tek" düşüncesine başvurur: Birbirinden ayrı nesneler çeşitli yönleriyle *aynı* olabilir. Özelliklerin, nesnelerin tikelleşmiş biçimleri olduklarını söylüyorum. Şimdi tıpatıp benzer özellik sınıflarını düşünelim. Bu sınıflar, Armstrong tarafından tasarlanan tümellere kusursuz bir biçimde denk gelecektir.

David Robb'un ifade ettiği gibi, özellikleri tümeller olarak kabul etmenin cazibesinin "iki işi birden yapan" tek bir varlığa sahip olma arzusundan kaynaklanması olasıdır. "Özellikler *nesnelerin var olma biçimleridir*" düşüncesiyle yola çıkarsanız, bu biçimleri nesne *tipleri* ile bağlantılandırabilirsiniz. Bir tümel aynı anda hem bir nesne tipi hem de belirli nesnelerin var olma biçimidir. Varsayalım ki özelliklerin biçimler olmasına ve tiplerin tıpatıp benzer bir biçimler topluluğu ya da sınıfı olmasına müsaade ettiniz. Bu durumda iki nesne, bir bileşeni –tümel bir

kırmızılığı– paylaştıkları için değil, benzerlikleri sayesinde aynı sınıfa düşen tıpatıp benzer özelliklere sahip oldukları için tek bir tipin altında bulunurlar (ikisi de *aynı* renkte, ikisi de kırmızıdır). Bu sınıflar *yapay tümeller* şeklinde düşünülebilir.

Bu kavrayışa göre "bir tümeli paylaştıkları" düşünülen şeyler, aslında tıpatıp benzer özelliklere sahip şeylerden oluşan bir sınıfın üyeliğini paylaşırlar. Bu özelliklerin benzerlik ilişkisi primitif, "içsel" bir ilişkidir. *Nesneler* özellikleri sayesinde birbirine benzerler; *özellikler* –benzerliğin temeli– birbirlerine (benzedikleri zaman) *öylece* benzerler. α ve β özelliklerinin birbirine tıpatıp benzediğini varsayalım. Bu benzerlik içseldir, özelliklere "işlenmiş"tir. Bunun sonuçlarından biri özellik *X*'nın α'ya tıpatıp benzemesi durumunda, *X*'nın β'ya da tıpatıp benzemesidir.

Okurlarımdan bazılarını endişelendirebilecek bir mesele hakkında bir şeyler söylememe izin verin. Özellikleri, tözlerin var olma biçimleri şeklinde tanımladım. Bu durum özelliklerin, var olan asıl tözlerin var olma biçimleri tarafından tüketildiği izlenimi verir. Öte yandan tözlerin bulunmasının mümkün olduğu, ancak hiçbir tözün bulunmadığı –veya hiçbir tözün hiçbir zaman bulunmayacağı– biçimler vardır. Öyle iki tür parçacık olabilirdi ki, *eğer* çarpışsalardı, çarpışmaları eşsiz özelliklere sahip üçüncü türden bir parçacığa yol açardı. (Böyle bir durumu aşağıda tartışıyorum.) Gerekli çarpışmalar asla gerçekleşmese bile, bu böyle olabilirdi. Dolayısıyla tözlerin bulunmasının mümkün olduğu, ancak hiçbir tözün bulunmadığı (veya hiçbir zaman bulunmayacağı) biçimler vardır. Böyle söylendiğinde biçimler gizemli görünebilir. Gerçek tözlerin biçimlerinin, gerçek-olmayan olası biçimlere delalet ettiğini söylemek, bu gizemden kurtulmayı sağlayabilir. Tözlerin özellikleri, asla gerçekleşmesi gerekmeyen belirli türden dışavurumlar –ki bunlar da özelliklerdir, tözlerin var olabildiği biçimlerdir– *için* yatkınlıksaldır (onlara "yöneltilmiştir" veya "seçici" olarak onlar içindir). Herhangi bir özelliğin içsel "hazır oluş"u gerçek-olmayan, olası biçimler hakkındaki iddiaları temellendirir.

12.8 Güçlü Nitelikler

Özellikler tözlerin var olma biçimleridir. Bunu sağduyu kavrayışına yakın bir fikir olarak görüyorum. Sağduyu örneklerine dönecek olursak,

bir bilardo topunun kırmızısı ile bir demiryolundaki ikaz bayrağının kırmızısını, bu iki nesnenin kırmızısı tıpatıp aynı renk tonuna sahip olsa bile, birbirinden ayırırsınız. Biri topa, diğeri bayrağa ait olan iki kırmızı "örneğine" sahipsiniz. Şimdi özelliklerin doğasına daha yakından bakma zamanı.

Özellikler, ait oldukları nesneleri belirli şekillerde güçlendiren niteliklerdir. Bunlar *güçlü niteliklerdir*. Bilardo topunun küreselliğini ele alalım. Topun küreselliği onun bir *niteliğidir*, ancak bu nitelik etkisiz değildir. Küresel olması sayesinde top yuvarlanır. Dolayısıyla topun küreselliği onun gücü ya da yatkınlığıdır. Küresel olması sayesinde top, eğimli bir yüzeyde yuvarlanmaya yatkındır. Hepsi bu kadar da değil. Küresel olması sayesinde top, halının üzerinde dairesel bir çukur izlenimi oluşturmaya, küresel görünecek şekilde ışığı yansıtmaya ve dokunulduğunda küresel hissettirmeye yatkındır.

Bir bütün olarak ele alınan herhangi bir karmaşık nesnenin nitelikleri ve yatkınlıkları, onu oluşturan tözlerin özellikleri arasındaki ilişkilerden kaynaklanır. Örneğin bir top ancak ve ancak küresel *ve* katı ise yuvarlanabilir. Fakat her bir özellik, ait olduğu nesnenin yatkınlıklarına ve niteliklerine kendine özgü bir şekilde katkıda bulunur. Küreselliği sayesinde top, eğimli bir yüzeyde (takla atmak yerine) yuvarlanır, halının üzerinde (kare yerine) dairesel bir izlenim oluşturur ve (küp şekli yerine) küresel görünür veya hissedilir.

Bir hatırlatma. Bölüm boyunca, bilardo topları gibi aşina nesneleri töz örnekleri olarak, bu nesnelerin özelliklerini ise özellikler olarak değerlendirdim. Böyle yaparak, evrenin sıradan özelliklerinin, temel şeylerle ilgili tezleri açıklamak için kullanıldığı kadim felsefe ve bilim geleneğini takip ettim. Ne bilardo topları tözlerdir ne de bilardo topunun kırmızılığı ve küreselliği özelliklerdir. Bir bilardo topu töz-benzeri ve topun kırmızılığı ise özellik-benzeridir. (Bu, bilardo toplarının hiçbir şekilde var olmadığı ya da hiçbir şeyin kırmızı veya küresel olmadığı anlamına gelmez!) Yine de bilardo topları meseleyi örneklerle açıklamak için yeterlidir. Tartışmayı umutsuz bir soyutluktan kurtarma avantajına sahiptirler. Ne olursa olsun, bu örnekleri kullanmam bölümün esas argümanını etkilememelidir.

Özelliklerin ikili doğaya sahip olduğu tezi, yatkınlıksal özellikler ve niteliksel ya da "kategorik" özellikler şeklinde iki türden özelliğin mevcut olduğu tezinden ayrıştırılmalıdır. İkinci görüşte, bir özelliğin *hem* yatkınlıksal *hem de* niteliksel olduğunu varsaymanın bir anlamı yoktur. Her bir özellik ya biri ya da diğeridir. Yatkınlıksal bir özellik, örneğin bir tuz kristalinin çözünürlük özelliği ya da zarif bir vazonun kırılganlık özelliği, mavi olma veya sıcak olma gibi kategorik (yatkınlıksal-olmayan, saf niteliksel) özelliklerden ayrıştırılmalıdır. Nesneler yatkınlıksal özelliklere sahip olmaları sayesinde, uygun koşullarda belirli şekillerde davranır veya davranacaktır. Kategorik özelliklere sahip olmaları sayesinde ise belirli nitelikler sergilerler.

Yatkınlıkların ve niteliklerin farklı türden özelliklerle ilgili olduğu varsayımından yola çıkarak, filozoflar çeşitli kuramlar geliştirmek üzere harekete geçerler. Bazılarına göre bu iki özellik türü birbirinden indirgenemez bir biçimde ayrıdır. Diğerleri ise yatkınlıksal-olmayan bir özelliğin dünyada herhangi bir fark yaratamayacağını vurgulayarak, yatkınlıksal-olmayan kategorik özelliklerin varlığından şüphe ederler. Böylesi özellikler saptanamaz; özelliğin saptanabilmesi için, bir nesne tarafından sahip olunan bu özellik, nesnenin gözlemcileri nedensel olarak etkilemesine bir şekilde katkıda bulunmalıdır.

Dahası, filozofların da belirttiği gibi, sözde kategorik özelliklerin alışılmış örnekleri ikna edici değildir. Mavi olmayı ya da sıcak olmayı ele alalım. Hiç şüphesiz bir nesnenin mavi olması, onu ışığı belirli bir şekilde yansıtmaya yatkın kılan şeydir. Bir nesnenin sıcak olması ise, nesnede çevresindeki havayı farklı bir şekilde etkileme yatkınlığı oluşturur. Bilimlerin nesnelere atfettiği nitelikleri düşündüğünüzde, bunlar değişmez şekilde yatkınlıksal görünür: Örneğin kütleye ya da negatif yüke sahip olmak, bu özelliklere sahip olmanın, sahip olanın davranışını etkilediği veya etkileyeceği biçimlere atıfla karakterize edilir. Bu türden düşünceler bazı filozofları her gerçek özelliğin yatkınlıksal bir özellik, bir *güç* olduğuna ikna etmiştir.

Öte yandan diğer bir grup filozof, her özelliğin bir yatkınlık, bazı dışavurumlar için bir güç olduğu fikrinin tuhaflığına işaret eder: suda çözünme gücü, yere düştüğünde kırılma gücü. Sadece güçlerden oluşan bir dünya, nesnelerin eylemde bulunmak için daima hazır olduğu, ancak hiçbir zaman eylemde bulunmadığı bir dünya gibi görünürdü. Bir

nesnenin eylemde bulunması, yatkınlıklarının dışavurumundan ibaret olurdu. Ancak eğer bir dışavurum, uygun koşullarda belirli bir şekilde dışavurulacak bir yatkınlıktan, "saf yatkınlık"tan başka bir şey değilse, o halde durum bir banka çekini bir başka çekle ödemeye ve bunun sonsuza kadar böyle devam etmesine benzer. Bir çek nihayetinde çek olmayan bir şeyle ödenmediği takdirde tamamen değersizdir. Benzer şekilde bir yatkınlık, saf bir yatkınlıktan başka bir şeyle, *niteliksel* bir şeyle sonuçlanmadığı takdirde, hiçbir şey gerçekleşmez.

Bu nokta bir dereceye kadar farklı şekillerde ifade edilebilir. Bir yatkınlık, başka yatkınlıkların dışavurumudur. (Yatkınlıkların dışavurumunu birazdan detaylandıracağım.) Her bir dışavurum, ilerleyen dışavurumlar için bir yatkınlıktan *başka bir şey olmasa*ydı, sonuç istenmeyen bir gerileme olurdu. Evren apaçık bir şekilde gerçekliklerin yanı sıra imkanları barındırır. Ancak saf yatkınlıklar, saf imkanlarmış gibi görünür. Bir dizi domino taşını hayal edin, bunlar öyle sıralanmış olsunlar ki ilki düştüğünde ikincisini devirsin, ikincisi üçüncüsünü devirsin... Şimdi de domino taşları *hakkındaki her şeyin* onların devirme ve devrilme güçlerinden ibaret olduğunu hayal edin. Devrilmenin nasıl gerçekleştiğini anlamak zordur; devirecek veya devrilecek herhangi bir *şey* yoktur.

(Mümkün dünyaların meraklıları için Simon Blackburn [1990, 64] meseleyi şöyle açıklar:

> Bir dünya hakkındaki *tüm* doğruları yatkınlıksal olarak tasavvur etmek, bu dünyanın bütünüyle *komşu* dünyalardaki doğrular üzerinden tanımlandığını varsaymaktır. Argümanımız a priori olduğu için bu doğrular, diğer komşu dünyalardaki doğruların içerisinde kaybolur ve sonuçta hiçbir yerde doğru yoktur.)

Bu güçlükleri fark eden bazı kuramcılar yatkınlıksal özelliklerin, yatkınlıksal-olmayan özellikler tarafından "temellendirilmesi" gerektiğini öne sürerler. Bu kavrayışa göre yatkınlıksal bir özellik, bir nesnenin "alt-düzey" yatkınlıksal-olmayan bir özelliğe sahip olması sayesinde taşıdığı "üst-düzey" bir özellik olabilir. (Üst-düzey özelliklerle halihazırda 7. Bölüm'deki işlevselcilik tartışmasında ve 11. Bölüm'de karşılaştınız. İşlevselcilere göre zihinsel özellikler, uygun işlevsel rolü oynayan alt-düzey özelliklerin gerçekleştirdiği üst-düzey özelliklerdir.)

Kırılgan olma yatkınlıksal özelliğini düşünelim. Bu, bir nesnenin –örneğin zarif bir vazonun– belirli bir moleküler yapıya sahip olması sayesinde taşıyabileceği bir özelliktir. Bu yapıya sahip olmak, kırılgan olmaya ilişkin üst-düzey yatkınlıksal özelliği temellendiren, alt-düzey yatkınlıksal-olmayan bir özelliğin varlığına bağlıdır. Vazo kırılgandır, vazo bazı yatkınlıksal-olmayan yapısal özelliklere sahip olması *sayesinde*, kırılgan olma yatkınlıksal özelliğine sahiptir.

Eğer özellikler, güçler değillerse, o halde onlara sahip olmak taşıyıcıları için bir fark yaratmaz. Eğer diğer güçleri üreten güçlerseler, görünen o ki bunlar tarif edilemeyen saf imkanlardır. Güçlerin, güç olmayan özelliklerde bir biçimde temellendiğini varsaymanın bir yararı var mıdır?

Her şeyden önce şunu merak edebilirsiniz: Bir nesnenin verili bir üst-düzey özelliği taşıması durumunda, nesnenin, bu özelliğin alt-düzey "temellendirici" özelliğine sahip olmasından öte ne vardır? Vazonun kırılganlığı üzerine düşünün. Kırılganlığın vazoya ait bir üst-düzey özellik olduğunu ve vazonun belirli bir alt-düzey özelliğe, belki de belirli bir kristal yapıya sahip olması "sayesinde" bu özelliği taşıdığını varsayalım. Bu vazo tam olarak ne anlamda iki ayrı özelliğe sahiptir: yatkınlıksal-olmayan yapısal bir özellik *ve* yatkınlıksal bir özellik? Vazonun *yapısı* ne anlamda yatkınlıksal değildir? Hiç şüphesiz vazonun, ışığı belirli bir şekilde yansıtma, orta dereceli sıcaklıklarda katılığını koruma, bir kaşıkla dokunulduğunda belirli bir çınlama sesi üretme ve evet, sert bir nesne ile vurulduğunda tuzla buz olma yatkınlarının tamamını oluşturan, vazonun *kendi* moleküler yapısıdır. Eğer belirli bir yapıya sahip olmak bir özellikse, görünen o ki bu hayal edebileceğiniz diğer tüm özellikler kadar yatkınlıksaldır.

Yatkınlıkların üst-düzey özellikler olduğunu savunanlar, çok farklı moleküler yapılara sahip nesnelerin kırılgan olabildiği gerçeğine işaret eder: Kırılgan olmak "çoklu-gerçekleştirilebilir"dir. Fakat bu durum sizi, *bu* vazonun sahip olduğu kırılgan olma özelliğinin –*bu* vazonun kırılganlığının– onun tamamıyla sıradan ("alt-düzey") bir özelliği –belki de halihazırda bahsedilen belirli bir moleküler yapıya sahip olma özelliği– olduğuyla ilgili şüpheye düşürmemelidir.

Bu, benim savunduğum görüşle oldukça uyumludur. Özelliklerin ikili doğası vardır: Her özellik aynı anda hem niteliksel hem de yatkınlıksaldır. Her özellik ait olduğu nesnenin niteliklerine *ve* yatkınlıklarına kendine özgü bir biçimde katkılarda bulunur. Dolayısıyla vazonun yapısı, vazonun şimdi ve buradaki "kategorik" niteliksel bir özelliğidir. Ancak vazo bu yapıya sahip olduğu için kırılgandır: Düşürdüğünüzde tuzla buz olacaktır. Bu doğaları yalnızca düşüncede ayrıştırabilirsiniz –tıpkı bir üçgenin üçgenselliğini, üç-kenarlılığından zihinsel olarak ayrıştırabileceğiniz gibi. Bunu yapmanın yolu "soyutlamak", birini düşünmeksizin diğerini düşünmektir.

Locke'un kısmi değerlendirmesi ya da soyutlaması, zihinsel ayrıştırma etkinliğidir. Bu sayede, şekli olan bir nesnenin mutlaka rengi var olsa da, siz bir nesnenin şeklini düşünmeden rengini ya da rengini düşünmeden şeklini düşünebilirsiniz.

Bir özelliğin yatkınlıksallığı, özelliğin niteliksel doğasıyla nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bunların sadece bağıntılı oldukları söylenemez, üçgensellik ve üç-kenarlılıktaki gibi sadece "zorunlu olarak bağlantılı" değilllerdir. Bunlar daha ziyade aynı özelliğin farklı şekillerde ele alınmasıdır. Bu türden bir ilişki çokanlamlı şekillerdekine benzer. Şekil 12.3 yaşlı bir kadının yüzünü ve genç bir kadının profilini gösterir. Her iki şekli de aynı çizgiler oluşturur. Dikkatinizi kaydırarak şekilleri birbirinden ayrıştırabilirsiniz. Fakat şekillerden birinin, diğeri olmaksızın var olması mümkün değildir. Aynı şekilde, bir özelliğin içsel yatkınlıksallığı ve niteliksel doğası ancak düşüncede ayrıştırılabilir.



Şekil 12.3

Çokanlamlı şekil, bir özelliğin yatkınlıksallığı ve nitelikselliğinin, o özelliğe ait "görünüşler" veya "yönler" olmadığı tezini açıklamak için tasarlanmıştır: Bunlar özelliğin kendisidir, yalnızca farklı şekillerde ele alınmışlardır. Bir özelliğin yatkınlıksallığı, onun nitelikselliği*dir* ve bunlar bizatihi özellik*tir*. Özellikler güçlü niteliklerdir.

Daha önce nesnelerin yatkınlıksal özelliklerinin, kendi yapıları tarafından "temellendirildiği" fikrini umutsuz bir girişim olarak gözlemlemiştim. Yapıların kendileri apaçık bir şekilde hem yatkınlıksal hem de nitelikseldir. Daha da önemlisi, parçalardan yoksun –böylelikle bahsettiğimiz anlamdaki yapıdan yoksun– basit nesneleri daha fazla kavrayabilmeniz için, bu nesnelerin yatkınlıksallıklara sahip olduğunu da kavramanız gerekir. Verili bir anda, yapabilecekleri her şeyi, yapma kabiliyetine sahip oldukları her şeyi yapmazlar. Eğer temel parçacıklar mevcutsa, bunlar verili bir anda gerçekten meşgul olduklarının çok ötesinde, sayısız etkileşimde bulunma kabiliyetine sahiptir. Her şey yatkınlıksallığın dünyamızın temel bir özelliği olduğuna işaret eder.

Peki neden pek çok filozof özellikleri kategorik ve yatkınlıksal şeklinde ikiye ayırmayı doğal karşılar? Bu ayrımın izi Ryle'a kadar sürülebilir (bkz. Bölüm 4.6). Bir yanda kategorik özellikler vardır; bunlar nesnelerin "kategorik olarak" doğrudan şimdi ve burada sahip oldukları özelliklerdir. Diğer yanda ise kategorik-olmayan, saf eğer-o-halde özellikleri vardır: yatkınlıksal özellikler. Bir nesnenin bu özelliklerden birine "sahip olması" söz konusu nesne için, uygun koşullarda belirli şekilde davranma –örneğin çözünme ya da parçalanma– potansiyelinin mevcut olması demektir. Bana göre bu ayrım, seçici dikkat alışkanlıklarımızın dünyaya yansımasından başka bir şey değildir. Önerdiğim bakış açısını kabul ettiğinizde, güçleri veya yatkınlıkları nesnelerin şimdi ve buradaki özellikleri şeklinde görmeye başladığınızda, bu türden bir ayrım devre dışı kalır. Yatkınlıksal özellikler asla saf "eğer-o-haldeler" değildir. Yatkınlıksal özellikler tümüyle "kategorik"tir, tümüyle şimdi ve burada bulunurlar.

Özelliklerin yatkınlıksal mı yoksa kategorik mi olduğuna dair felsefi tartışma şu şekli aldı: Bir taraf yatkınlıksal-olmayan bir özelliğin, ait olduğu nesnenin yaptığı ya da yapacağı şeylerde bir fark yaratmayan özellik olduğuna işaret eder. Buradan çıkan sonuç, hiçbir gerçek özelliğin kategorik olmadığı –benim terminolojime göre, hiçbir özellik

niteliksel değildir– veya şeylerin niteliksel tarafının bir şekilde onların yatkınlıklarından kaynaklandığıdır. Karşıt görüştekiler ise saf yatkınlıksallığın tarifinin zor oluşuna odaklanır ve yatkınlıksallığın, yatkınlıksal-olmayan, saf niteliksel bir "temel"inin olması gerektiğinde karar kılar.

İçinden çıkılamaz felsefi ihtilaflardan alışıldığı üzere, iki tarafın argümanları da bir yönüyle doğru, diğer yönüyle yanlıştır. Bir özelliğin yatkınlıksal olduğunu varsayalım. Buradan o özelliğin niteliksel *olmadığı* çıkarsanamaz. Benzer şekilde eğer bir özellik nitelikselse, buradan o özelliğin yatkınlıksal *olmadığı* çıkarsanamaz. Özellikleri güçler ya da yatkınlıklar olarak gören kavrayışı savunan argümanlar, özelliklerin nitelik olmadığını göstermez. Özelliklerin nitelik olduğu sonucuna varan argümanlar ise özelliklerin yatkınlık olmadığını göstermez. Argümanların ikisi de burada geliştirilen tutumla uyumludur: Her özellik hem yatkınlıksal hem de nitelikseldir, özellikler güçlü niteliklerdir.

Daha fazla ilerlemeden, bu özellik kavrayışının tamamen doğal olduğunu vurgulamalıyım. Kare olma özelliğini, *kareliği* ele alalım. Karelik standart olarak kategorik veya niteliksel kabul edilen özellikler için mükemmel bir örnektir. Öyleyse kareliğin, ait olduğu nesneye belirli bir özelliği – bir şeyin kare olduğunu düşündüğünüzde akla gelen özelliği– bahşettiğini varsayalım. Ancak kareliğin nesnelere belirli güçler ya da yatkınlıklar bahşetmesi de daha az doğru değildir. Kare şeklindeki bir çivi; yumuşak kilde kare izlenimi oluşturacak, ışığı yuvarlak olandan farklı yansıtacak, dokunulduğunda yuvarlak olandan farklı hissettirecektir. Kare olmanın –kareliğin– aynı anda hem yatkınlıksal hem de niteliksel olduğu sonucuna varmamak zordur. Karelik de diğer özelliklere benzer. Bu bağlamda karelik, özelliklerin genel bir temsilcisidir.

12.7 Yatkınlıkların Dışavurumları

Yatkınlıkları ciddiyetle ele almak için yatkınlıklar ile onların dışavurumlarını birbirinden ayırmak gerekir. Bir yatkınlık tamamen gerçek, tümüyle şimdi ve burada olup yine de dışavurulmadan kalabilir. Bir vazo hiç parçalanmadan da kırılgan olabilir, bir kimyasal madde hiç çözünmeden de çözünür olabilir.

Yatkınlıkların dışavurulması için genellikle uygun bir *karşılıklı yatkınlık ortağı*na ihtiyaç duyulur. Eğer tuz suda çözünebilir bir madde ise, bu çözünme, tuzun çözünürlüğü ile onu çevreleyen suyun tuzu çözmeye dair tamamlayıcı yatkınlığının *müşterek dışavurumu*dur. Bir özelliğin yatkınlıksallığı içseldir, ona yerleşiktir. *Dışavurumları* ise genellikle karşılıklı yatkınlık ortaklarının varlığına bağlıdır. (Ancak bu her zaman değil, genellikle böyledir. Bir radyum atomunun bozunma yatkınlığı kendiliğinden dışavurulur.)

Yatkınlıkların karşılıklılığı, tek bir yatkınlık türünün, farklı türden karşılıklı ortaklarla farklı şekillerde dışavurulabileceği anlamına gelir. Turnusol kağıdı aside batırıldığında pembeye, baza batırıldığında maviye döner. Bir metalin mikroyapısı onu opak ve elektriksel açıdan iletken yapar –bunlar, farklı türden karşılıklı ortaklarla (bir durumda çevresel ışık yayılımı, diğer durumda ise elektriksel yük) farklı türden dışavurumlardır. Küreselliği sayesinde bilardo topu eğimli bir yüzeyde (zıplamak yerine) yuvarlanır, kumun üzerinde (kare yerine) dairesel bir izlenim oluşturur ve bir fotoğraf plakasında yuvarlak bir görüntü oluşturacak şekilde ışığı yansıtır.

Resmi tamamlamak için bir ögeye daha ihtiyacımız var. Yatkınlıkların belirli dışarvurumlarının, uygun karşılıklı yatkınlık ortaklarının varlığına bağlı olduğunu söyledim. Ancak bunlar, söz konusu dışavurumu engelleyebilecek yatkınlık ortaklarının *yokluğu*na da bağlı olabilir. Tuz suda çözünür, ancak engelleyici bir maddenin varlığında çözünemez; güneş ışınlarına maruz kalmak cilt lezyonlarına yol açabilir, ancak uygun "güneş koruyucu" kullanıldığında bunu yapamaz.

12.8 Nedensellik ve Yatkınlıksallık

Nedensel doğrular, karşılıklı yatkınlık ortaklarının müşterek dışavurumlarında temellenir. Bir anahtarın kilidi açması şeklindeki basit bir nedensel diziyi düşünelim. Sonuç yani kilidin açılması, kilidin ve anahtarın sahip olduğu yatkınlıkların müşterek dışavurumudur. Neden yani anahtarın dönmesi, anahtarı ve anahtarı tutan eli içeren karşılıklı yatkınlık ortaklarının müşterek dışavurumudur.

Yatkınlıksal model, doğrusal nedensel dizi ya da zincirlerin yerini, kapsayıcı bir yatkınlıksal *şebeke* olarak evren kavrayışının almasına

imkan tanır. Bir düşünün, belirli bir sonucun nedeni neleri içerebilir? Bir kibriti çaktığınızda alev alır. Alışılagelmiş şekilde nedenin çakma, sonucun ise alev alma olduğunu düşünürsünüz. Ancak oksijenin yokluğunda kibrit alev almayacaktır. Öyleyse oksijenin varlığı nedenin bir parçası mıdır? Oksijenin varlığı, daha önce neden olarak tanımlanan olayın –çakmanın– apaçık bir parçası değildir. Oksijenin varlığı, nedenin sahip olduğu sonuca sahip olması için gereken bir "arkaplan" koşulu olabilir mi?

Meseleye bu şekilde bakmak, nedenler ile arkaplan koşulları arasında metafiziksel açıdan keyfi görünebilecek bir ayrımı gerektirir. Aksine eğer kibritin alev almasını, kibritin çakıldığı zeminin, çevresindeki oksijenin ve kibrit ucuna ait kimyasal yapının dahil olduğu karşılıklı yatkınlık ortaklarının karşılıklı dışavurumu olarak görseydiniz, katkı sağlayan her etkene eşit kredi tanımak isterdiniz. Nedenler ile arkaplan koşullarını ayrıştırmak, açıklama pratiğimizin bir özelliğini (nedenleri tanımlarken, dinleyicilerimizin kanıksadığı ögeleri es geçmek) evrenin bir özelliğiyle karıştırmaktır.

Olayların nedenoluşuna dair hakim görüşteki diğer bir potansiyel mahcubiyet kaynağı, neden ve sonuçların göreli *zamanlaması* ile ilgilidir. Bir neden bir sonucu öncelemelidir. Ancak Hume'un da belirttiği gibi, bir neden sonucunu *öncelerse*, nedenin gerçekleşmesi ile sonucun başlaması arasında zamansal bir gedik ya da bir sınır varmış gibi görünür. Neden olan olay, sonucu başlamadan önce sonlanır. Peki nasıl olur da süresi dolmuş bir neden onu takip eden bir sonucu etkileyebilir? Aksine eğer neden olan olay ile olayın sonucu zamansal olarak çakışırsa, neden olan olayın sonuç başlamadan önce gerçekleşen kısmı, sonucun gerçekleşmesine dahil edilemez.

Arabanızı belirli bir kuvvetle iterek hareket ettirdiğinizi varsayalım. Siz arabayı ittikten sonra mı araba hareket eder? Görünen o ki arabayı (belirli bir kuvvetle) itmeniz ve arabanın hareket etmesi *eşzamanlı* gerçekleşir. Elbette arabayı itmenizden ve arabanın hareketinden önce siz onu itmeye *girişirsiniz*. Ancak arabayı hareket ettiren şey, onu itmeye girişmeniz değil itmenizdir.

Olayların nedenoluşuna ve nedensel zincirlere dair geleneksel kavrayışın yerine nedensel-yatkınlıksal şebeke kavrayışını yerleştirirseniz,

bu türden endişeler ortadan kalkar. Olaylar, karşılıklı yatkınlık ortaklarının müşterek dışavurumlarıdır. Karşılıklı yatkınlık ortakları birbiriyle ardışıklık ilişkisi içerisinde değildir. Uygun model, bir zincirdeki bağlantılar değil, birbirini müşterek bir şekilde destekleyerek masanın üzerinde dimdik duran iskambil kartlarıdır. (Bir not: Masanın üzeri ve yerçekimli alan "arkaplan koşulları" değil, deneyim sahibi karşılıklı ortaklardır.)

Peki "olasılıksal" nedenoluş hakkında ne söylenebilir? Ya da nedenlerin yalnızca belirli bir olasılıkla sonuçlara yol açtığı nedensel ilişkiler? Görünen o ki kuantum kuramı bize olasılıksal nedenoluşun istisnadan ziyade kural olduğunu söyler. Nedensel yasalara dayalı nedenoluş izahlarını tercih eden filozoflar, olasılıksal nedenoluşu açıklamak için olasılıkları yasanın parçası haline getirirler. Yatkınlık-temelli izahın bir benzeri ne olabilir?

Her özelliğin, ait olduğu nesneye belirli bir yatkınlık bahşettiği fikriyle başlayalım. Bu yatkınlık, belirli türden karşılıklı yatkınlık ortaklarının verili olduğu (ve "engelleyiciler"den yoksun) bir durumda belirli şekilde dışavurulur. Yatkınlıkların nasıl dışavurulacağı ve belirli bir durumda nasıl bir dışavurum sergileyeceği tümüyle belirlenmiştir, "belirlenimsel"dir. Olasılıklar bu resme nasıl dahil olabilir?

İşte bir olasılık. Olasılıksal nedenoluşun kaynağı *kendiliğindenlik*tir. Bir radyum atomu bozunduğunda, bunu kendiliğinden yapar. Atomu bozunduran bir şey yoktur. Bozunmayla birlikte atom belirli bir duruma girer. Atomun bu duruma girmesi, onun (kendiliğinden) belirli bir yatkınlığa sahip olmaya başlaması demektir. Şimdi atom, öncesinden farklı olarak, birçok türden yatkınlık ortaklarıyla çeşitli dışavurumlara yatkındır. *Bu* dışavurumlar tümüyle "belirlenimsel"dir. Olasılıklar yatkınlıkların dışavurumunda değil, elimizde dışavurulacak yatkınlık bulunup bulunmadığı mevzusunda resme dahil olur.

Artık ilerleyebiliriz. Bu kısa açıklamalar, belirli olaylar arasındaki asimetrik ardışık ilişkiler şeklindeki hakim nedenoluş kavrayışını kesin olarak yanlışlamanın yakınından bile geçemez. Yapmak istediğim şey, bu fikrin cezbedici basitliğinin, metafiziksel karmaşıklığın hiç de cezbedici olmayan biçimlerini gerektirdiğine işaret etmek. Oysa bu karmaşıklık yatkınlıksal modelde rahatlıkla çözülebilir. Görünen o ki model en azından bu açıdan gelecek vadeder.

12.9 Karmaşık Nesneler

Evren temel tözlerin dinamik bir düzenlenmesinden oluşur. Tözler temel parçacıklar, süper sicimler veya alanlar olabilir; ortada kusursuz tek bir töz de bulunabilir: uzay-zaman, birleşik alan veya evrenin kendisi. Tözlerin ne olduğu sorusu, temel fizik tarafından cevaplanması gereken deneysel bir sorudur. Tözler basittir. Tözler kendileri de töz olan parçalardan yoksundur. Karmaşık nesneler ise birbirleriyle ve diğer tözlerle çeşitli ilişkilerde bulunan tözlerden oluşur. Karmaşık bir nesne kendi parçası olarak tözleri içerir. Basit olsalar da tözler bir tür yapıya sahiptir –tözlerin özellikleri vardır– fakat bunlar, tözsel parçalardan yoksundur.

Eğer tek bir töz varsa –belki de evrenin kendisi– o halde ağaçlar, moleküller ve gezegenler gibi sıklıkla karmaşık nesneler olarak kabul ettiğimiz şeyler bu tözün özellikleri, *kipleri*, içinde bulunduğu biçimlerdir. Spinoza'nın maddi bedenleri uzayın "yoğunlaşmalar"ı olarak tanımladığı kavrayış biçimini düşünün. Her ne kadar tek bir töz olasılığını ciddiyetle ele alsam da –bahse girecek olsam paramı gerçekten bu olasılığa yatırırdım– burada tartışmayı temel parçacıklar üzerinden sürdüreceğim. Buradan aldığınız dersleri tek töz meselesine uygulamayı da siz okurlarıma bırakıyorum.

Karmaşık nesneler, parçalar halinde nesnelere sahiptir. Parçaların kendileri karmaşık olabilir, ancak nihayetinde basit nesnelere, tözlere, nesnelerden oluşmayan nesnelere ulaşmayı umabilirsiniz. Karmaşık nesneler kendi kurucu tözlerinden oluşur. Karmaşık nesnelerle ilgili bundan daha fazlası var mıdır? Birçok filozof, olduğunu düşünür.

Bir heykeli ve onu oluşturan parçacıkları düşünün. Heykel parçacıklar topluluğundan mı *ibarettir*? Öyle değilmiş gibi görünüyor. Parçacıklar topluluğu değişebilir, yine de heykel aynı kalır. Heykeli tamir edebilir ve kırılan bir kısmının yerine yenisini koyabilirsiniz. Bunu yaptığınızda sonuç yeni bir parçacıklar topluluğu, fakat "aynı" heykeldir. Daha çarpıcı olan şu: Parçacıkları küp biçiminde yeniden düzenlediğinizde veya heykeli tuzla buz ettiğinizde, parçacıklar topluluğunu yok etmeden heykeli yok edebilirsiniz. Heykel ve parçacıklar topluluğu ayrı *özdeşlik* ve *devamlılık koşulları*na sahiptir: Parçacıklar topluluğu var olmadan da heykel var olmaya devam edebilir; heykel yok edilse bile parçacıklar topluluğu yaşamaya devam edebilir.

Belki de heykel *belirli şekilde düzenlenen* parçacıklar topluluğudur: Heykel, parçacıklar ile onların düzenlenmesinin toplamıdır. Heykel tuzla buz edilirse, geriye parçacıklar kalır, onlar da düzenlenişlerini yitirmişlerdir. Görünen o ki düzenlenişi koruduğunuz sürece parçacıkları değiştirebilirsiniz, bu durumda topluluk değil ancak heykel değişmeden kalacaktır. Heykelin bir kısmını yonttuğunuzda heykel var olmaya devam eder fakat topluluk azalır.

Bu türden düşünceler nedeniyle filozoflar, heykelleri ve genel olarak karmaşık nesneleri, onları oluşturan parçaların düzenlenmesinden ayrı görmüşlerdir. Verili bir zamanda karmaşık nesnelerin, bir parçalar topluluğundan *oluştuğu* doğrudur. Fakat bu sadece, bir nesnenin özdeşliğinin, onu oluşturan nesnelerden ve bu nesnelerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerden daha fazlası olduğunu gösterir. Heykel örneğinde uzaysal olarak örtüşen iki nesne düşünebilirsiniz: (zaman içerisinde kendi özdeşlik koşulları tarafından karakterize edilen) heykel ve (zaman içerisinde tamamen farklı özdeşlik koşulları tarafından karakterize edilen) parçacıklar topluluğu.

Sonuçta ortaya çıkan resim, nesne ve özellik "katmanlar"ını içeren bir evrendir. Heykeller "üst-düzey" nesnelerdir; heykelleri oluşturan parçacıklar ve bu parçacıkların belirli toplulukları ise alt düzeydeki nesnelerdir. Şimdi özel bilimlerin rolünü açıklamak mümkün görünüyor. Fizik temel düzeydeki nesnelerin bilimidir. Her özel bilim –örneğin biyoloji, meteoroloji veya psikoloji– bir üst-düzey nesne alanıyla uğraşır. Dolayısıyla dünya yalnızca nesneleri değil, farklı düzeylerdeki nesnelerin bir *hiyerarşi*sini de içerir.

Bu katmanlı gerçeklik fikri, geniş çevrelerce kabul görmüştür. Bense bunun hatalı olduğuna inanıyorum. Gerçeklik seviyelerine ya da ontolojik hiyerarşilere başvurmak, şeylerin nasıl var olduğuna dair çarpık bir resme, felsefi muammalar ve gizemler yığınına yol açar.

Heykelin, kendisini oluşturan parçacıklar topluluğuyla ya da belirli biçimde düzenlenmiş parçacıklar topluluğuyla *özdeşleştirilmeme*si gerektiği fikrini yeniden düşünelim. Bu fikrin akla yatkın olabilmesi için "topluluk" kavramını bilhassa katı bir şekilde ele almak gerekir. Bu bağlamda, tek bir üyesini yitiren, bir üyesi kendi kopyasıyla değiştirilen ya da yeni bir üye eklenen bir topluluk yok olur. Şimdi daha geniş bir

topluluk kavramı düşünelim. Bu geniş kavramı bir pul, düğme veya resim koleksiyonunu düşünürken kullanırsınız. Geniş anlamıyla topluluk üye kazanabilir ya da kaybedebilir, ancak yine de aynı topluluk olarak kalır. Bir topluluk kaç üye kazanabilir ya da kaybedebilir? Topluluk en fazla ne kadar değişirse, aynı topluluk olarak kalabilir? Muhtemelen bu bir ölçüde karar meselesidir.

Heykeli geniş anlamıyla bir parçacıklar topluluğu olarak gördüğünüzde, heykelin şimdi ve burada, oldukları gibi düzenlenmiş parçacıklar topluluğundan *ibaret olduğu*nu, "onun üzerinde ve onu aşan bir şey," "ondan başka bir şey" bulunmadığını söylemek daha akla yatkındır. Yine de bu doğru olmayabilir. Heykellerin insan üretimi olduğu, zeki yaratıklar tarafından bir amaç doğrultusunda üretildiği söylenebilir. "Gökten inen" veya dalgaların rasgele hareketi tarafından kayalıkların üzerinde üretilen, uygun şekilde düzenlenmiş bir parçacıklar topluluğu pekala heykel sanılabilir, ancak heykel değildir. Öyleyse bir heykelin, uygun şekilde biçimlendirilmiş bir parçacıklar topluluğundan ibaret olduğu söylenemez. Parçacıklar topluluğu, bir heykel oluşturmak için doğru türden "nedensel tarih"e sahip olmalıdır. Bu tarih zeki yaratıkları ve onların zihin durumlarını içermelidir.

Şimdi bunların tamamını resme dahil ettiğinizi varsayalım. Parçacıklar topluluğunu (geniş anlamıyla topluluk) ele aldığınızı ve ona yalnızca parçacıkların birbirleriyle olan ilişkilerini değil, aynı zamanda kendileri de parçacıklar topluluğunun üyeleri olan diğer parçacıklarla kurdukları ilişkileri dahil ettiğinizi varsayalım. İlişkiler gerçekten de karmaşık olacaktır ve muhtemelen sonlu insan zihninin kavrayışının çok ötesine geçecektir. Dahası, "topluluk" ve "uygun düzenlenme" bir kez geniş anlamıyla kullanıldığında, çeşitlilik olasılığı sonsuz olacaktır.

Bu demektir ki, yalnızca parçacıklara ve parçacıklar arasındaki ilişkilere sınırlı bir sözcük dağarcığına başvurarak, bir şeyin heykel olmasına dair bir tanım ya da bir dizi açıklayıcı "gerek ve yeter koşul" sunmak mümkün değildir. Öte yandan, karmaşık nesnelerin gerçek ontolojisi için bunu bir engel olarak görmek meseleyi anlamamaktır. Buradaki fikir, heykeller hakkında söylenenlerin, parçacıklar ve parçacıkların ilişkileri hakkında söylenenlere dönüştürülebileceği ya da onlar üzerinden çözümlenebileceği değildir. Daha ziyade ana fikir, verili bir zamanda bunun yalnızca heykelle ilgili bir şey olduğudur. Topluluk, ge-

niş anlamıyla ele alındığında ve parçacıkların hem birbirleriyle hem de diğer toplulukların diğer parçacıklarıyla kurdukları ilişkiler topluluğa dahil edildiğinde; bir heykel şimdi ve burada, bir parçacık topluluğundan başka, ondan ayrı veya "onun üzerinde ve onu aşan" bir şey değildir.

Tanrının heykelleri içeren bir dünya yaratmaya giriştiğini hayal edelim. Tanrı bunu, parçacıkları yaratarak ve parçacıkların birbirleriyle doğru ilişkiler kurduğundan emin olarak yapabilir. Tek bir heykelin yaratılması için, belki de zamanda yayılan ve etkileyici bir uzaysal bölgeyi kaplayan dinamik bir düzenleniş yaratılmalıdır. Eğer bir heykel, belirli düşüncelere sahip zeki yaratıkların varlığını gerektiriyorsa, o halde dinamik ve uzaysal-zamansal olarak yayılan benzer ilişkilere sahip diğer basit nesne topluluklarının da dahil edilmesi gerekecektir.

Tekrarlayacak olursak; bu tez, "heykel"in atomlar, moleküller ve onların ilişkileri üzerinden tanımlanabileceğini veya çözümlenebileceğini öne sürmez. Özdeşlik ya da devamlılığın detaylı koşullarını, kurucu nesneler ve bu nesnelerin ilişkileri üzerinden açıklamayı amaçlamaz. Daha ziyade heykeller hakkındaki iddiaların nihai *doğrulayıcıları*, basit tözlerin düzenlenmesidir: Bir şey, birbirleriyle ve diğer töz topluluklarıyla uygun ilişkilere sahip bir töz topluluğu (geniş anlamda) olması sayesinde heykeldir. Bu toplulukları heykel kavramından bağımsız bir şekilde tanımlamak ne söz konusu edilebilir ne de gereklidir. Önerilen şey, heykeller hakkındaki söylemleri, leptonlar ve kuarklar hakkındaki söylemlerle değiştirmeniz veya onlara indirgemeniz değildir. Ben kavramların ya da sözcük anlamlarının indirgemeci bir açıklamasından ziyade ontolojik bir resim sunmaya çalışıyorum.

Bu türden bir resmin tamamen yalın olması sizi endişeye sevk edebilir. Gerçeklik, basit tözler ve bunların birbirleriyle kurdukları ilişkilerden ibaret sayılıyormuş gibi görünebilir. Antik Yunan atomcusu Democritus'un sözleriyle (Bölüm 4.1): Yalnızca atomlar ve boşluk gerçektir. Ancak bu, benim desteklediğim görüşü karikatürize etmektir. Heykeller vardır, pekala; heykellerin var olduğu doğrudur ("heykelleri niceleriz," Bölüm 9.2); mesele heykellerin, basit şeylerin dinamik düzenlenmelerinden başka bir şey olmamasıdır. Heykeller, karmaşık bir dinamik düzenlenme içerisindeki basit bileşenlerden meydana gelen karmaşık nesnelerdir. Ontolojik açıdan zararsız bu anlamları dışında, heykellerin üst-düzey varlıklar olmadıkları söylenebilir. Bu, üst-düzey

olduğu varsayılan tüm varlıklar –bizler, sosyal kurumlarımız ve bunların ürünleri– için de geçerlidir.

Bir hatırlatma. Heykel ve heykeli oluşturan parçacıklar örneği, evrenin tanecikli olduğu fikrini destekler: Karmaşık nesneler basit parçacıkların birleşimleridir. Bunu bir olasılık olarak kabul ediyorum. Ancak bunun tek olasılık olmadığını ve eğer fiziğe inanılacaksa, muhtemel bir olasılık dahi olmadığını düşünüyorum. Bir an için, nesneleri uzay-zamanın veya kuantum alanının kipleri, bu şeylerin var olma biçimleri olarak düşünelim. Bu türden nesneler, onları rahatlıkla parçacık-benzeri şeklinde deneyimleyebilmemize rağmen, parçacık-benzeri olmayacaklardır.

Daha önce belirttiğim gibi, bunların hiçbiri burada söylediklerimi etkilemeyecektir. Hiç şüphesiz heykeller ve onların kurucu parçacıkları hakkında konuşuyorum. Ancak bu, uzay-zamandaki ya da kuantum alanındaki dalgalanmalar ya da bozunmalar hakkında konuşmanın bir yolu olarak da görülebilir. Aslında bu bozunmalar, evrende nadiren yalıtık süreçler halindedir. Belirli şekillerde "kümelenirler". Bu "kümelenme" bizim heykeller ve heykelleri oluşturan parçacıklar olarak tanımladığımız (bence gayet doğru bir tanım) şeye yol açar. Yine bu "kümelenme" temel varlıkların (yalnızca birinin var olduğu durumda, temel varlığın) yatkınlıksallıkları tarafından açıklanır.

Sonuç olarak tözlerin parçacıklar mı, alanlar mı yoksa başka bir şey mi olduğu sorusuna karşı resmiyetteki duruşum bilinemezcilik olsa da –bu, bir filozofun karar vereceği bir soru değildir– tözleri uzayda hareket eden, etkileşen ve zamanda devamlılığı olan parçacıklar şeklinde ele almaya devam edeceğim. Bunu yapmamın tek nedeni açıklayıcılık bakımından uygun olmasıdır. Benim varsayayımıma göre evrende bulunan nesneler hakkındaki iddiaların doğrulayıcıları, alışık olduğumuz parçaçık kavrayışıyla –devamlılık arz eden, hareketli ve kendine yeten varlıklar olarak parçacıklar– bagdaşmayan bir şey olabilir.

12.10 Beliriverme

Bu bileşimsel resmin, özelliklerin yanı sıra nesnelere de uygulanabilmesi gerekir. Tözler çeşitli biçimlerdir. Bu biçimler özelliklerdir, ge-

leneksel terminolojideki kiplerdir. Karmaşık nesneler, fahri-tözler ve töz-benzerleri çeşitli karakteristiklere, Episkopalyan özelliklere, fahri-özelliklere, özellik-benzerlerine sahiptir. Özellik-benzerleri, özelliğe sahip tözlerin birbirleriyle etkileşen düzenlenmelerinden başka bir şey değildir. Bilardo topunun kırmızılığı ve küreselliği, doğru türden tözlerin belirli bir şekilde düzenlenmesinden kaynaklanır. Topun kırmızılığı ve küreselliği, bu düzenlenmenin var olma biçimleridir.

Bu kavrayış, bütünlerin özelliklerinin "beliriverdiği" fikriyle bariz bir tezat içerisindedir. Evren basit tözlerden oluşur. Özellikler bu tözlerin var olma biçimleri, kipleridir. Aslında özellik türlerinin çok az olduğu ortaya çıkabilir, ki bu büyük ölçüde olası görünüyor. Özellikler, David Lewis'in ifadesiyle "kısıtlı"dır. Ancak az sayıda farklı tür tözden, çok sayıda birleşimsel olasılık oluşturabilir, birçok biçimde bulunan, birçok özellik-benzerine sahip karmaşık nesne türleri elde edebilirsiniz. Özellik-benzerleri temel tözlerin düzeninden başka, "onların üzerinde ve onları aşan" bir şey değildir.

Bu ne anlama gelir? Beliriverme, gerçek beliriverme, gerçekten yeni (aşina tözlerin yeniden düzenlenmesinden farklı) *özelliklerin* belirivermesi imkansız mıdır? Hiç de değil. Ancak eğer beliriverme gerçekleşirse –ben gerçekleştiğine inanıyorum– temel seviyede, temel tözlerin seviyesinde gerçekleşir. Çünkü temel seviyede beliriveren şey, daha temel şeylerin bir düzenlenme şekli olamaz.

Diyelim ki tözlerin basit olması gerektiğini ve özelliklerin de kipler, tözlerin var olma biçimleri olduğunu kabul ediyorsunuz. Sahneye yeni bir özelliğin çıkması, yeni bir tür tözün de sahneye alınmasını gerektirir: Özelliklerin belirivermesi, tözlerin belirivermesini gerektirir. Kulağa çılgınca mı geliyor?

Bu çılgınca değildir, aksine temel parçacıkların davranışına dair güncel kavrayışların apaçık bir sonucudur. Evrenin yalnızca iki tür temel parçacıktan oluştuğunu düşünelim, α-parçacıkları ve β-parçacıkları. Belli bir zamanın öncesinde, bu parçacıklar –belki de bulundukları uzaysal bölgelerin örtüşmemesi nedeniyle– hiçbir etkileşime girmemiştir. Ancak sonunda bir α-parçacığı bir β-parçacığı ile karşılaşır. Bu karşılaşmanın sonunda parçacıklar "birbirini yok eder" ve yeni bir tür temel parçacık, *X*-parçacığı beliriverir. Hiç şüphesiz benzer bir durum

Büyük Patlama sırasında veya hemen sonrasında geniş çaplı olarak gerçekleşmiştir. Parçacık hızlandırıcılarında da bu durum sürekli olarak meydana gelir.

Belirivermenin bir türü budur. İkinci türden beliriverme ise, kuantum durumundaki parçacıkların "dolanık hale gelmesiyle" gerçekleşiyor olabilir. Bu gerçekleştiğinde, parçacıkların "özdeşliklerini kaybettiği" söylenir. Burası elbette kuantum fiziğini tartışmanın yeri değil, ancak benim iddiam, gerçekleşen bu olayda yeni bir tözün varlık kazandığıdır. Bu töz dolanık parçacıklardan *oluşmaz*. Dolanık parçacıklar tözün var olma biçimleridir, kipleridir. Bazı fizikçiler ve filozofların öne sürdüğü gibi, bütün bir evren dolanık parçacıklar yığınıysa, o halde evren tek bir tözdür. Gözlemcilere parçacıklar şeklinde görünen şeyler ise aslında bu tözün kipleri, var olma biçimleridir.

Buradaki birleşimsel resim, tözler ile karmaşık nesneler veya tözlerin düzenlenmeleri arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Aynı zamanda özellikler arasında da bir ayrımı gerektirir; bir yanda *gerçek* özellikler, temel tözlerin özellikleri mevcutken diğer yanda Episkopalyan özellik-benzerleri, karmaşık nesnelerin özellikleri bulunur. Bu karakteristikler belirli tözlerin belirli şekillerde düzenlenmesidir. Bu türden karakteristikler merak uyandıran herhangi bir anlamda belirimci değildir. Gerçek beliriverme bir tözün, yeni bir tür temel parçacığın ya da "dolanık" parçacıklar örneğinde olduğu gibi, kiplerini daha önce parçacıklar olarak gördüğümüz bir tözün belirivermesidir.

12.11 Var Olma Düzeyleri

Öne sürdüğüm ontoloji gündelik deneyimi veya gerçekliğe dair sıradan tutumumuzu hiçe mi sayar? Dünyanın *katmanlı* olduğu şeklindeki popüler felsefi ifadeleri hiçe saydığı kesin. Bu yaklaşıma göre, dünya hiyerarşik olarak düzenlenmiş nesne ve özellik *düzeyleri*ni barındırır. Ne var ki bu tür düzeyler, *felsefi* kuramların içerikleri olarak öne sürülen *felsefi* varsayımlardır. Bu kuramlar daha incelikli bilimsel amaçları kovalarken geliştirdiğimiz dünya resmi ile gündelik deneyimi bağdaştırmak için tasarlanmıştır. Öte yandan, felsefi bir varsayımı ve bu varsayımla bütünleşik olan kuramı reddederek, gündelik deneyime sırtınızı dönmenizi asla önermiyorum. Aksine, bu deneyimin temeliyle

ilgili rakip bir açıklama, bilimlerin evren hakkında söylediklerileriyle de –şansıma– uyuşan bir açıklama sunuyorum.

Bu noktada birileri siper alabilir. Katmanlı dünya fikrinin gündelik deneyimden ya da felsefeden değil, *bilim*den köken aldığı öne sürülebilir. Özel bilimler, farklı ontolojik tabakalarda yer alan nesne ve özelliklerle ilgilenir. Her düzey, altındaki düzeylere göre özerktir; alt düzeylere "indirgenemez". Üst-düzey nesneleri yöneten yasalar alt-düzey kurallarla değiştirilemez ya da onlardan türetilemez. Buna karşın üst düzeylerdeki nesne ve özellikler, alt düzeylerde yer alan nesne ve özellikler tarafından bir şekilde "temellendirilir."

"Üst-bağlılık" kavramının, çokça benimsenen "temellendirme" açıklamasına hitap ettiği düşünülür: Üst-düzey ögeler alt düzeylerdekilere "üst-bağlanır" (bkz. Bölüm 11.4). Bu kabaca üst-düzey farklılıkların alt-düzey farklılıkları gerektirdiği anlamına gelir. Alt-düzey nesne ve özellikler üst-düzey nesne ve özellikler için yeterlidir. Ancak üst-düzey, üst-bağlı nesne ve özellikler kendi alt-düzey temellerinden ayrıdır. (Üst-bağlılık, sıklıkla karakterize edildiği gibi, ikinci sıradakiyle tutarlıdır, ancak onu içermez. Ben üst-bağlılığa başvurmanın ardındaki motivasyonu görünür kılmak için onu dahil ettim.) Üst-düzey ögelerin ayrı olma hali, ayrı doğa yasalarıyla yönetilmelerine yansır (veya bundan kaynaklanıyor da olabilir).

Bu yaklaşımın bir değerlendirmesi için rotayı dil felsefesine çevirmemiz gerekir.

12.12 Yükiemler ve Özellikler

Özellikler, daha önce karakterize ettiğim gibi, dünyanın gerçek özellikleri, kipleri, tözlerin tikelleşmiş var olma biçimleridir. Özellikler, yüklemlerden ayrıştırılmalıdır. Küresellik *özelliği* –küresel olma– bir şeydir, "küreseldir" *yüklem*i başka bir şey. Yüklem, görevi bir özelliği adlandırmak ya da göstermek olan dilbilimsel bir ifadedir. Peki her özellik dilbilimsel bir gösterime sahip midir? Bu olası görünmüyor. Bilim insanları evren hakkında daha fazla şey öğrendikçe, henüz adlandırılmamış yeni özellikleri ortaya çıkarırlar. Laboratuvarlar ve parçacık hızlandırıcılar, daha önce karşılaşılmamış yeni özelliklerin yaratımını

sağlamak için tasarlanır. Bu yaratım gerçekleştiğinde, bilim insanları yeni bir ad ya da tanımlayıcı bir yüklem bulmak zorundadırlar.

Buraya kadar her şey net görünüyor. Öte yandan her yüklemin bir özelliği gösterip göstermediği o kadar net değildir. Görünüşe göre bazı yüklemler hiçbir şeye gösterimde bulunmaz, "bir kare dairedir" örneğinde olduğu gibi. "Soğuk algınlığı için bir tedavidir" yüklemi her ne kadar tümüyle anlamlıysa da görünen o ki, herhangi bir şeyin özelliğini göstermede başarısızdır. Elbette bilim insanları bu yüklemin neyi gösterdiğini keşfedebilir, hatta bu yükleme cevap veren karakteristiklere sahip bir ilacın nasıl üretileceğini öğrenmeleri daha da olasıdır.

Diğer yüklemler için de farklı güçlülükler söz konusudur. "İyidir" yüklemini ele alalım. Bu yüklem nesnelerin bir özelliğini mi gösterir yoksa yalnızca konuşmacının, yüklemin uygulandığı şeyleri onayladığını mı? Bu, tartışmalı bir noktadır. Brüksel lahanasının iyi olduğunu söylerken, onun yapraklı, yeşil ve sert olmanın yanı sıra, iyi olma özelliğini de taşıdığını mı söylüyorsunuz? Yoksa Brüksel lahanasını *övüyor* musunuz (belki de yapraklı, yeşil ve sert olduğu *için*)? Burada bu soruyu yanıtlamaya çalışmayacağım. "İyidir" yükleminin gerçek bir özellik gösterip göstermediğinin en azından tartışmalı bir mesele olduğunu anlamanız yeterlidir.

"Taştır" gibi bir yükleme ne demeli? Bu yüklem, taş olarak nitelendirilen belirli nesnelerin sahip olduğu bir özelliği mi gösterir? Hiç şüphesiz taşlar vardır. Ancak bütün taşlar tarafından sahip olunan ve bir şeyin taş olduğunu doğrulayan *bir* özellik, *taş olma özelliği* diye bir şey var mıdır? Bu soru size tuhaf gelebilir, biraz sabredin. En azından bir felsefi çalılığı aralayarak yolumuzu görebilir ve bu bölümün derslerinden bazılarını bir araya getirmeye başlayabiliriz.

12.13 Özellikler, Gerçekçilik ve Gerçekçilik-Karşıtlığı

Filozoflar bazen şu şekilde tartışır.

(G) "φ" bir yüklem olsun. "φ" bir özelliği gösterir ya da göstermez. Eğer "φ" bir özelliği gösterirse, o halde bir şeyin, α'nın φ olduğunu söylemek bir şeyin doğru (eğer α, φ'ye sahipse) ya da yanlış (eğer α, φ'den yokunsa) olduğunu söylemektir. φ'yi bir özelliği ifade

etmesi için ele almanız durumunda, φ'ler hakkında *gerçekçi*sinizdir. Aksi takdirde φ'ler hakkında *gerçekçilik-karşıtı*sınızdır.

Verili bir alan hakkındaki gerçekçilik-karşıtları, o alandaki varlıkların ya var-olmadığını ya da bir şekilde dile ya da zihne bağlı olduğunu savunurlar. Birçoğumuz ilk bakışta hayaletler ve tekboynuzlular hakkında gerçekçilik-karşıtıyızdır. Bu türden şeylerin varlığını reddederiz. Filozofların dilbilimsel usulüyle ifade edersek, "hayalettir" ve "tekboynuzludur" yüklemlerinin hiçbir şeyi göstermediğine inanırız. (Bir not: Tutarlı herhangi bir yüklem faillerin inançlarına uygulanabilir. Hayaletlere veya tekboynuzlulara *inanmanız* sizin için doğru olabilir.) Bu tür şeylere inananlara göre, hayaletler ve tekboynuzlular meselesinde "elemeci" olarak tanımlanabiliriz. φ'ler tekboynuzlular ise, φ diye bir şey olmadığını ilan ederiz (9. Bölüm).

Diğer gerçekçilik-karşıtları daha üstü kapalı ya da aldatıcıdır. Görünüşte nesnelere φ'ler atfeden cümleler, φ'ye yapılan apaçık *atıflar* olarak değil, bir başka şey olarak anlaşılmalıdır. Etik alanındaki "ifadeci" fikirler alışıldık bir örnektir. Örneğin α'nın iyi olduğunu söylemek, α 'ya bir özelliği, iyiliği atfetmek değil, konuşmacının α'yı onaylandığını ifade etmektir.

Tüm bunlar gayet keyifli, peki ya (G) tezi? Ben (G)'nin gerçekçiliği yanlış karakterize ettiğini düşünüyorum. Bu yanlışlığın kaynaklarından biri, yüklemler ve özellikler ayrımını ciddiyetle ele almamaktır. (G)'ye ya da (G) benzeri bir şeye yönelik bu üstü kapalı bağlılığın sonucu ise, var olma düzeylerine ait ontolojinin ve hantal bir hiyerarşiye sahip gerçeklik kavrayışının desteklenmesidir.

(G) ile ilgili neyin yanlış olduğunu görmek için, bir yüklemin bir nesne için geçerli olduğunun nasıl düşünülebildiğini ele alalım. "Küreseldir" yüklemi, bir bilardo topu için geçerlidir, çünkü bilardo topu *küresel olma* özelliğine sahiptir. (Derindeki anlatı ise topun küreselliğinin, onu oluşturan bileşenlerin belirli şekilde düzenlenmesinden ibaret olduğudur.)

Şimdi "taştır" yüklemini ele alalım. Bu yüklem pek çok nesne için geçerlidir: Pek çok nesne taştır. "Taştır" yüklemi nesnelerin bir *özelliğini*, tüm taşlar için ortak olan özelliği (1) ve bu nesnelerin "taştır" yüklemine cevap vermesini sağlayan özelliği (2) mi adlandırır ya da

gösterir? Şunu söylemeyin: "Elbette! Taşlar, taş olmaları sayesinde, taş olma özelliğini paylaşırlar. Eğer yüklem bir özelliği göstermiyorsa, o halde taş olarak adlandırdığımız nesnelere uygulanamaz. Ancak bu da saçma olur –elbette taşlar vardır!" Bu türden bir cevap (G)'nin yeniden doğrulanmasından çok da farklı değildir.

Özelliklerin doğasını düşünmeye bir dakikanızı ayırın. Eğer benim önerimin aksine, özellikleri tümeller olarak görüyorsanız, o halde bu özelliğe sahip olan her nesne ona sahip olan diğer tüm nesnelerle bazı yönlerden özdeş olmalıdır. Öte yandan eğer sizde benim gibi bir özelliği bir nesnenin belirli bir biçimi olarak görüyorsanız, o halde iki nesnenin bir özelliği "paylaşması", "aynı" özelliğe sahip olması, bazı açılardan birbirine tıpatıp benzemesi durumlarına da katılıyorsunuz demektir. Bir bilardo topunun küreselliği, diğer bilardo topunun küreselliğinden sayısal açıdan ayrı olsa da, iki topun küresellikleri tamamen benzer olabilir. Bu demek değildir ki küresel olmak bir özellikse, her bir küresel nesne diğer küresel nesnelere tamamen benzemelidir. Küresel nesneler her açıdan farklılaşabilir. Halbuki bunun işaret ettiği şey, her bir küresel nesnenin, diğerlerine yalnızca şekil açısından tamamen benzemesi gerektiğidir.

Küresellik söz konusu olduğunda, bu koşulun çoğunlukla sağlandığını düşünebilirsiniz. Pek çok farklı nesne, pek çok farklı türden nesne küresellikleri bakımından özdeştir (veya tıpatıp benzerdir). (Eğer herhangi iki nesnenin küresellikleri bakımından tıpatıp benzer olamayacağı endişesini taşıyorsanız, o halde küreselliğin yerine bir elektron kütlesini koyun. Küresellik örneğini, örneğin kendisini kanıtlamak için değil meseleyi açıklamak için kullanıyorum.) Peki ya taş olma? Birçok farklı nesne ve farklı türden nesne "taştır" yüklemine cevap verir. Bu şeyler *tek* bir özelliği mi paylaşır, yani "taştır" yükleminin geçerli olmasını sağlayan bir açıdan özdeşler (veya tıpatıp benzer) midir? Öyle olmadığını varsayalım, ki bu daha olasıdır. Taş olmanın birçok yolunun bulunduğunu düşünelim. Buradan taşların var olmadığı sonucu çıkar mı? Taşlar hakkında gerçekçilik-karşıtı "taş elemecileri" mi olmalıyız?

(G) ilkesine tutunmadığımız sürece hayır. "Taştır" yüklemi *çoğu* yüklem gibi, bir dizi karakteristiğe sahip geniş çeşitlilikteki nesneler için tarafsız bir biçimde geçerlidir. Bunun böyle olmasının nedeni, nesnelerin bir açıdan özdeş (veya tıpatıp benzer) olması değil; nesnelerin

yeterince benzer olmasıdır. Bir yüklemin kapsamına girebilmek için nesnelerin ne kadar benzer olması gerektiği yükleme ve kullanımına bağlıdır. Dünyaya belirli yüklemleri uygulamayı öğrenirken öğrendiğiniz şey aslında budur.

Bu fikirle ilgili yeni veya sarsıcı bir şeyin bulunduğunu düşünmüyorum. Daha önce farklı zamanlarda aynı fikir pek çok farklı filozof tarafından geliştirilmişti. Wittgenstein bu meselenin üzerinde ısrarla duran filozofların günümüze en yakın ve en meşhur örneklerinden biridir. Ben bu fikrin tözsel felsefe yolunda pek bir şey içerdiğini de düşünmüyorum. Her dil kullanıcısı doğrudan ve bilinçdışı bir şekilde bunun farkına varacaktır.

Burada gerçekten önemli olan nokta, bir özelliği *ifade etmeyen*, *adlandırmayan* veya *göstermeyen* bir yüklemin yine de hem bir nesne için, örneğin bir taş için, geçerli (ya da geçersiz) olabileceği hem de nesnenin gerçek özellikleri sayesinde nesne için geçerli olabileceğidir. Günlük yaşamdaki karmaşık nesneler ve bir özel bilimin konusu olan nesneler meselesinde, bu özellikler karşılıklı ilişki içerisindeki özelliklere sahip tözlerin düzenlenme biçimleri olacaktır. Bir nesne küresellik özelliğine sahip olması sayesinde ya da eğer karmaşık bir nesneyse, doğru şekilde düzenlenmiş tözlerden oluşması sayesinde küreseldir. Buna karşın bir nesne, taş olma özelliğini taşıması sayesinde değil, bazı başka özelliklere sahip tözlerden oluşması sayesinde taştır. Özelliğe sahip tözlerin düzenlenme türleri, "taştır" yükleminin uygulanması için gayet yeterlidir, böylece açık-uçlu bir sınıf oluşturabilirler. Dolayısıyla taşların belirli bir "aile benzerliği"nin ötesinde ortak bir şeye ihtiyacı yoktur. Yalnızca bunu gündem edinen bir filozof buradan taşların var olmadığı ya da hiçbir şeyin gerçekten taş olmadığı sonucuna varabilir.

Özetlememe izin verin. Bazı yüklemler, nesnelerin sahip oldukları özellikler ya da onları oluşturan tözler sayesinde o nesneler için *geçerli*dir. Bu yüklemlerden bazıları, belki de yalnızca az bir kısmı, uygulandıkları nesnelere ait olan özellikleri gösterir. Diğerleri bunu yapmaz. (Meseleyi bu şekilde açıklayarak, "'φ' bir özelliği gösterir ya da ifade eder" şeklindeki yargıları, –eğer özellikler tümellerse– φ'nin bir özelliğin *adı* olarak iş gördüğü durumları nitelendirmek ya da –eğer özellikler tözlerin tikelleşmiş var olma biçimleri, kipleriyse– tıpatıp benzer özelliklerden oluşan bir topluluk veya sınıfın adı olarak iş gördüğü

durumları nitelendirmek için kullanıyorum.) Verili bir yüklem olan "φ" hakkındaki gerçekçilik, φ'ler hakkındaki gerçekçilik, "φ"nin nesnelerin sahip oldukları özellikler ya da onları oluşturan tözlerin organize olma biçimleri sayesinde o nesneler için geçerli olmasını gerektirir. Eğer parçacıkları alıp bir şekilde düzenlerseniz, sonuç bir heykel olur. Farklı şekilde düzenlediğinizde, sonuç bir karbüratör veya bir sardunya olabilir.

O halde "φ"ler hakkındaki gerçekçilik, "φ"nin bir özelliği *göstermesini* gerektir*mez*. Eğer "φ" bir özelliği gösteriyorsa, "φ"ye cevap veren ya da onu "yerine getiren" nesneler bir açıdan, "φ"nin onlar için geçerli olmasını sağlayan bir açıdan özdeş (veya tıpatıp benzer) olmalıdır. Bu açıdan "φ"yi yerine getirmeyen nesneler "φ"yi yerine getiren nesnelerden farklıdır.

Taşlar var olsa da –taşlar vardır– taş olmak bütün taşların ve sadece taşların sahip olduğu bir özellik değildir. "Taştır" yükleminin nesneler için, o nesnelerin tek bir özelliği paylaşmaları sayesinde değil, açıkça benzer olmaları sayesinde geçerli olduğu fikrini ısrarla vurguluyorum. Elbette, eğer özelliklerin tözler tarafından taşındığına ve tözlerin basit olduğuna dair daha önceki iddiam kabul edilirse, taş olmak bir özellik olamaz –en azından taşlar karmaşık nesnelerse bu böyledir. Bana kalırsa bunların hiçbiri taşların gerçekliğine veya karakteristiklerine leke süremez. Bu yalnızca bu türden şeylerin ontolojisiyle ilgili bir açıklamadır.

Bütün bunları yapma amacımız özellikleri ciddiyetle ele almaktır. Özelliklerin gündelik dilin yüklemleriyle ya da özel bilimlerin jargonuyla "okunabilmesi" mümkün değildir. Dahası (G)'yi mutlak kabul etmediğiniz sürece, şu ilkeden dolayı mutlu olmalısınız: Yüklemlerin nesneler için geçerli olması ve hatta kendisini oluşturan tözlerin taşıdığı özellikler sayesinde nesneler için geçerli olması, özellikleri adlandırmasına bağlı değildir.

Bu akıl yürütme çizgisini daha önce nesnelerde izlenen yolun doğal bir uzantısı olarak görüyorum. "Bir heykel olma"nın tüm heykeller tarafından paylaşılan tek bir özelliği gösterdiğini varsaymadan da heykellerin var olmasına imkan tanıyabilir, "heykeller hakkında gerçekçi" olabilirsiniz. Bu, birleşimsel resme de rahatlıkla uyar. Bir heykel birbirleriyle ve diğer nesne topluluklarıyla uygun ilişkiler kuran daha basit

nesnelerin belirli bir topluluğundan fazlası değildir. Bu, heykeller gibi sıradan nesnelerin varlığını asla tehlikeye atmaz. Aksini, kanaatimce, bir filozoftan başkası düşünmeyecektir.

Okuma Önerileri

Bu bölümde kısaca taslağını sunduğum tutumu *From an Ontological Point of View* (2003a) ve *The Universe as We Find It* (2012) kitaplarımda daha detaylı bir şekilde tartıştım.

C.B. Martin bu yaklaşımı farklı yönleriyle "Substance Substantiated" (1980), "Power for Realists" (1992), "The Need for Ontology: Some Choices" (1993), "On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back" (1997) makalelerinde savunur. Bu fikirlerin çoğu *The Mind in Nature* (2008) kitabında geliştirilmiştir. Ayrıca bkz. Martin ve Heil'in ortak çalışması, "The Ontological Turn" (1999).

Keith Campbell'ın *Metaphysics: An Introduction* (1976) kitabı bence konuyu *ontolojik anlamda ciddiyetle ele alan* en iyi giriştir. Kitabın uzun zamandır baskısı bulunmuyor, ancak çoğu üniversite kütüphanesinde mevcut. E.J. Lowe'un *A Survey of Metaphysics* (2002) kitabı mükemmeldir, tıpkı daha düşündürücü *The Possibility of Metaphysics* (1998) kitabı gibi. Oldukça faydalı diğer bir metin Routledge serisinin bir cildi olan Michael Loux'un *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3. Baskı'dır (2006).

Eğer nesneler varsa basit nesneler vardır düşüncesi E. J. Lowe'un "Primitive Substances" (1994) makalesinde ve benim *The Universe as We Find It* (2012, 2. ve 3. Bölüm) kitabımda tartışılmıştır. Nesnelerin alanlar olarak açıklanmasının bir örneği için bkz. Steven Weinberg "Before the Big Bang" (1997). Weinberg'e göre "temel parçacıklara dair Standart Model olarak bilinen deneysel olarak kanıtlanmış modern kuramda, doğanın temel bileşenleri farklı türden birkaç düzine alandır" (Weinberg 1997, 17). (Alıntıyı Michael Lockwood'a borçluyum.) Ayrıca bkz. Keith Campbell'ın *Abstract Particulars* (1990) adlı mükemmel kitabı.

Locke'un töz kavrayışı *An Essay Concerning Human Understanding*, editör P. H. Nidditch (1690), II. Kitap, 23. Bölüm'de detaylarıyla açık-

lanmıştır. Ayrıca bkz. Martin'in daha önce de bahsettiğim "Substance Substantiated" ve E.J. Lowe'un "Locke, Martin, and Substance" (2000b). Bkz. Lowe'un *Locke on Human Understanding* (1995, 4. Bölüm).

Platon tümelleri –Biçimleri– *Phaidon*'da, *Devlet*'te (6 ve 7. Kitaplar), daha eleştirel bir dille *Parmenides*'te ve diğer metinlerinde tartışır. David Armstrong *Universals: An Opinionated Introduction* (1989) kitabında konuya ustalıklı bir giriş sunar. Armstrong'un *A World of States of Affairs* (1997) kitabı Armstrong-tarzı içkin tümellere bir güncelleme getirir. Troplar –benim adlandırdığım şekliyle kipler– Keith Campbell'ın "The Metaphysics of Abstract Particulars" (1981) makalesinde etkileyici bir şekilde ve yukarıda atıfta bulunduğum *Abstract Particulars* kitabında daha derinlemesine tartışılmıştır. Ayrıca bkz. Peter Simons'ın "Particulars in Particular Clothing" (1994). Anna-Sofia Maurin'in *If Tropes* (2003) kitabı troplara dair son zamanlarda çıkan iyi bir tartışmadır.

Hugh Mellor, Sydney Shoemaker ve Chris Swoyer özellikleri temel olarak yatkınlıksal şeklinde tanımlar. Bkz. Mellor'ın "In Defense of Dispositions" (1974), Shoemaker'ın "Causality and Properties" (1980) ve Swoyer'ın "The Nature of Natural Laws" (1982). George Molnar'ın ölümünden sonra yayınlanan *Powers* (2003) kitabı yatkınlıksallığın mükemmel bir tartışmasını içerir. Alexander Bird'ün *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (2007) kitabı güçleri bilim felsefesi bakış açısından ele alır.

Yatkınlıkların kategorik olarak temellendirildiği düşüncesi D.M. Armstrong tarafından *A Materialist Theory of the Mind* (1968, 85–8) kitabı da dahil olmak üzere birçok yerde savunulmuştur. Ayrıca bkz. Prior, Pargetter ve Jackson'ın "Three Theses about Dispositions" (1982) ve Frank Jackson'ın "Mental Causation" (1996). Savunmayı gerektirmeyecek kadar açık olduğu yaygın şekilde kabul edilmesine rağmen –ki bu nedenle olağan görüş adlandırmasını hak eder– bu görüşün doğruluğunu sorguluyorum. Akla yatkın ve kolay anlaşılabilir bir tartışma için bkz. benim "Dispositions" (2005) makalem.

Jeffrey Poland'ın *Physicalism: The Philosophical Foundations* (1994) kitabı, bu bölümde eleştirilen türden katmanlı bir ontolojiye dair detaylı bir savunma sunar. Ayrıca bkz. John Post'un *The Faces of Existence*

(1987) ve benim *The Nature of True Minds* (1992), özellikle (şimdi düşündüğümde eleştirel olmaktan çok uzak bulduğum) katmanlı görüş tartışmasının yer aldığı 3. Bölüm.

Yüklemler hakkındaki gerçekçiliğin, o yüklemlerin özellikleri göstermesine bağlı olduğuna yönelik bir argüman örneği görmek isteyen okurlar Paul A. Boghossian'ın "The Status of Content" (1990) makalesine başvurabilir. Bir yüklem olan "*Y*"ye dair "olgusal-olmayan" (yani gerçekçilik-karşıtı) açıklamaları yorumlayan Boghossian'a göre bu tür kavrayışlar "(1) yüklemin '*Y*'nin bir özellik belirtmediği iddiasına ve (dolayısıyla) (2) içerisinde bulunduğu genel bildirimsel (atomik) cümlenin doğru bir koşulunu ifade etmediği iddiasına" ortak olarak sahiptir (161). Paranteze alınmış "dolayısıyla" ifadesine dikkat edin.

Poland (*Physicalism: The Philosophical Foundations*, 4. Bölüm), (1) gerçekleştiren özelliklerin gerçekleştirilen özellikler için ("nomolojik olarak" yani doğa yasası açısından) yeterli olduğu ve (2) gerçekleştiren özellik örneklerinin gerçekleştirilen özellik örneklerini oluşturduğu gerçekleştirme ilişkisine dair bir açıklama ileri sürer. Benzer bir kavrayışı *The Nature of True Minds*, s. 135–9'da tartıştım. Ayrıca bkz. Sydney Shoemaker'ın *Physical Realization* (2007) kitabı.

Beliriverme Timothy O'Connor tarafından başkalarıyla ortak yazmış olduğu birkaç makalede tartışılmıştır, örneğin "The Metaphysics of Emergence" (2005) ve "Emergent Individuals" (2003). Cynthia ve Graham Macdonald'ın derlemesi, *Emergence in Mind* (2010), zihin ve özellikleri açısından belirivermeyi tartışan makaleleri içerir. Paul Teller "Relational Holism and Quantum Mechanics" (1986) ve *An Interpretive Introduction to Quantum Field Theory* (1995) metinlerinde, kuantum fiziğindeki belirivermeyle ilgili bir açıklama sunar.

Ceteris paribus yasaları ve bunların özel bilimler için önemi hakkında merak uyandıran bir tartışma için, bkz. Jerry Fodor'un "You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal: Hedged Laws and Psychological Explanation" (1991). Ayrıca bkz. Fodor'un "Special Sciences: Still Autonomous after All These Years" (1997). Bu görüşün zihinsel nedenoluş sorununa uyarlanmış hali Ernest Lepore ve Barry Loewer'ın "Mind Matters" (1987) makalesinde bulunabilir.

Üst-bağlılıkla ilgili daha fazla bilgi edinmek isteyen okurlar Jaegwon Kim'in "Supervenience as a Philosophical Concept" (1990) ve Terence Horgan'ın "From Supervenience to Superdupervenience" (1993) makalelerine başvurabilir. Ben de *The Nature of True Minds*'da (3. Bölüm) konuya genel bir bakış sundum ve meselenin zihin felsefesi açısından ne ifade ettiğini tartıştım. Daha eleştirel bir bakış için bkz. "Supervenience Deconstructed" (1998).

13.

Zihnin Doğadaki Yeri

13.1 Uygulamalı Metafizik

Önceki bölümde, evrenin birbiriyle çok çeşitli ilişkiler içerisinde bulunan basit tözlerden oluştuğu temel bir ontolojiye işaret edilmişti. Basit tözler, kendileri de töz olan parçalardan yoksun olmalarına rağmen, bir tür yapı sergiler: Tözler özellik taşıyıcılarıdır, çeşitli biçimlerdir. Bir tözü bir özellik taşıyıcısı, belirli biçimlerde var olan bir şey olarak düşünebilir ve tözlerin özelliklerini de var olma biçimleri olarak ele alabilirsiniz. Karmaşık nesneler, birbirleriyle ilişkili ve dinamik basit töz topluluklarından oluşur. Karmaşık nesnelerin özellikleri, "fahri-özellikler", Episkopalyan özellik-benzerleri olarak kabul edebileceğiniz şeyler, nesnenin basit bileşenlerinin düzenlenme biçimleridir. Farklı tözlerin bir özelliği "paylaşması" nesnelerin tıpatıp benzer olduğu bazı biçimlerin var olduğunu gösterir.

Zihin felsefesiyle ilgili bu ontolojik taslaktan çıkarmayı umduğum dersleri kavramanız için, taslağın detaylarını kabul etmek zorunda değilsiniz. Bu detaylarla ilgili yeterli bir savunma için, çetin bir metafiziğe doğru uzun bir gezintiye çıkılması gerekir, ki elinizde bulunan kitabın kapsamı bu açıdan uygun değildir. Söyleyeceklerimin birçoğu için aynı şey geçerlidir. Niyetim su götürmez kanıtlar ya da reddiyeler sunmak değil, sadece zihin felsefesine dair, önceki bölümlerde öne çıkarılan türden konular için kapsamlı bir ontolojinin faydalarını gözler önüne sermektir.

Bu bağlamda rakip zihin kavrayışlarının belirli ontolojileri varsaydığının farkında olmak önemlidir. Bunlar çokça kabul gördükleri için, büyük ölçüde arkaplana saklanmışlardır ve savunulmaya ihtiyaçlarının olmadığı düşünülür. Ancak zihin felsefesinde ontolojinin sözü geçer. So-

runlar ancak ve ancak belirli bir ontoloji bağlamında görünür hale gelir. Ne var ki ontolojiler de felsefi açıdan masum değildir. Önceki bölümde geliştirilen ontoloji size makul gelmemiş olabilir, ancak rakiplerine kıyasla makul olduğu söylenebilir. Rakip düşüncelere bir kez yakından baktığınızda, önerdiğim tutuma ısınmanız mümkün olabilir.

Bir ontolojiyi değerlendirirken, onun açıklayıcı gücüne bakmak istersiniz. Bu bakımdan zihin felsefesinde ortaya çıkan meseleler oldukça kullanışlıdır. Zihinleri dünyada konumlandırmak, görünüş ile gerçekliği ayrıştıran herhangi bir ontolojik şema için ciddi güçlükler barındırır. İlerleyen kısımlarda, bu kitap boyunca değinilen konulara 12. Bölüm'de sunulan bakış açısından nasıl yaklaşılabileceğini detaylarıyla açıklayacağım.

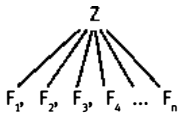
13.2 Çoklu-Gerçekleştirilebilirlik

Zihin felsefecileri, özellikle işlevselci yönelime sahip olanlar, zihinsel özelliklerin "çoklu-gerçekleştirilebilir" olduğu fikrine bayılırlar. Çoklu-gerçekleştirilebilirliğin bildiğim net bir karakterizasyonu bulunmamakla birlikte, ana fikir kabaca şudur:

> (ÇG) Bir özellik, φ, bir nesnenin, α, φ'ye sahip olmasının, α'nın (muhtemelen açık-uçlu) bir özellikler sınıfına, Σ, ait ayrı bir özelliği, Σ, taşımasına bağlı olduğu ve onun tarafından belirlendiği durumda çoklu-gerçekleştirilebilirdir. (Σ en az iki üye içerir.) Herhangi bir nesne, α, için Σ'nın bir üyesinin α'ya ait olması durumunda, α φ'yi gerçekleştirir.

Burada bu karakterizasyonun detayları üzerinde fazla durmayacağım. Yine de şunu vurgulamalıyım: Bir özelliğin çoklu-gerçekleştirilebilir olduğu durumda, ona sahip olan nesnelerin *hem* söz konusu özelliğe *hem de* o özelliğin gerçekleştiricisine sahip olduğu kabul edilir. Şekil 13.1'de *Z*, çoklu-gerçekleştirilen bir zihinsel özelliği (yukarıdaki karakterizasyonda φ); F_1, F_2, F_3, ..., F_n ise *Z*'nin fiziksel gerçekleştiricilerini (Σ'nın üyelerini) temsil eder. Bana kalırsa bu, çoğu filozofun anladığı haliyle çoklu-gerçekleştirilebilirlik kavramının ana özelliğidir.

Ağrı çekmenin tıpkı *Z* gibi çoklu-gerçekleştirilen bir özellik olduğunu varsayalım: "Ağrı özelliği" pek çok farklı türden yaratığa ait olma kabi-



Şekil 13.1

liyetine sahiptir. Eğer ağrı özelliği çoklu-gerçekleştirilebilir ise, o halde ağrı özelliğini taşıyan herhangi bir yaratık –ağrı içindeki herhangi bir yaratık– kendine özgü gerçekleştirici bir özelliğe $-F_1$ veya F_2 veya F_3 veya ... gibi– sahip olması sayesinde ağrı içinde olacaktır. Bu özellik o yaratıktaki "ağrı gerçekleştiricisi"dir. Ana fikir, ağrı içinde olma gibi bir özelliğin sonsuz sayıda ve çeşitlilikte gerçekleştirciye sahip olabilmesidir. Sizin ağrınızı gerçekleştiren nörolojik özellik, bir ahtapotunkinden farklıdır. Eğer Alfa Centaurililer ağrıyı deneyimliyor ve silikon-temelli bir sinir sistemi taşıyorlarsa, o halde Alpha Centaurililerde tamamen farklı bir özelliğin ağrıyı gerçekleştirdiği söylenebilir.

Kısa bir hatırlatma. Özelliklerin basit tözlere ait olması gerektiğine dair 12. Bölüm'de öne sürdüğüm görüşe kulak veren okurlar, söz konusu "özellikler"in Episkopalyan fahri-özellikler, özellik-benzerleri olduğunu fark edeceklerdir. Ancak bu, çoklu-gerçekleştirilebilirlik savunucuları tarafından yapılan bir ayrım değildir. Tartışmayı olabildiğince basit tutmak adına, oyuna bu uygulamayla devam etme niyetindeyim. Bunu yaparken umuyorum ki siz de şunu aklınızdan çıkarmazsınız: Sahnenin en önünde yer alan özellikler, aslında belirli temel tözleri belirli şekillerde organize ettiğinizde sahip olacağınız şeylerdir. Kimi zaman en iyisi Rahip Berkeley'in tavsiyesine uymak ve "öğrenilenle düşünmek ve halk diliyle konuşmak"tır (Bölüm 9.3).

Zihinsel özellikleri çoklu-gerçekleştirilebilir olarak gören bir kimse, çokça tartışılan zihinsel *nedenoluş sorunu*yla yüzleşir. Eğer zihinsel bir özellik, maddi bir özellik tarafından gerçekleştiriliyorsa, zihinsel özelliğin maddi gerçekleştiricisi, gerçekleştirilen zihinsel niteliğe yönelik herhangi bir nedensel katkıyı kendine mal ediyormuş gibi görünür.

Bölüm 11.6'da bahsedilen meseleyi yinelemek gerekir. Göze çarpan güçlük Şekil 13.2'de resmedilmiştir (Z_1 ve Z_2 zihinsel özellikler, F_1 ve F_2 zihinsel-olmayan gerçekleştiricilerdir. ⇑ gerçekleştirme ilişkisini temsil eder, → ise nedensel ilişkinin göstergesidir.) Bu durumda, zihinsel

özellikler olan Z_1 ve Z_2 görünüşe göre "epifenomenal"dir: F_2'yi veya Z_2'yi ortaya çıkarmada Z_1'in hiçbir nedensel katkısı yoktur.

Eğer zihinsel özelliklerin nedensel bir fark yarattığında ısrarcıysanız, bunun nasıl işleyeceğini de açıklamanız gerekir. Z_1 ağrı içinde olma özelliği, F_1 onun nörolojik gerçekleştiricisi, Z_2 aspirin almaya niyetlenme özelliği ve F_2 de Z_2'nin gerçekleştiricisi olsun. Bu durumda Z_1'in Z_2'yi ortaya çıkardığını varsaymak doğaldır (Şekil 13.3).

Fakat Z_2 ile F_2 arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, F_2'nin sahnede olması sayesinde Z_2'nin de sahnede olduğu sonucuna varılabilir.



Şekil 13.2



Şekil 13.3

Bölüm 11.6'da geliştirilen analojiyi hatırlayın. Bir sinema ekranındaki görüntü silsilesi, ekrandaki görünüşlerden sorumlu olan film projektöründeki süreçlerle açıklanmıştı: Projektördeki nedensel dizi, ekranda bir dizi görüntüyü ortaya çıkarır. Bu görüntüler anlaşılabilir örüntüler halinde meydana gelir. Buna karşın hiçbir görüntü, kendisini takip eden görüntülerden nedensel anlamda sorumlu değildir. Benzer şekilde, gerçekleştirilen üst-düzey özelliklerin nedensel açıdan olmasa da kendi alt-düzey gerçekleştiricilerine bağlılıkları, görünen o ki üst-düzey nedensel ilişkiler ihtimalini etkisiz kılar. Tıpkı sinema ekranında birbiri ardına gelen görüntülerin arasındaki nedensel ilişkilerin, projektördeki süreçlere bağlılıkları tarafından etkisiz kılınması gibi. (Şekil 13.2 ve 13.3'teki Z_1 ve Z_2'nin görüntüleri, F_1 ve F_2'nin ise bu görüntülerin meydana gelmesinden sorumlu projektördeki süreçleri temsil ettiğini düşünürsek, Şekil 13.3 doğru nedensel hikayeyi yanlış temsil eder, Şekil 13.2 meseleyi daha doğru kavramıştır.)

Zihinsel özelliklerin (durum veya olayların) alt-düzey fiziksel gerçekleştiricilere sahip üst-düzey unsurlar olduğu şeklindeki işlevselci görüşü benimsediğinizi varsayalım. Söz konusu üst-düzey unsurların diğer üst-düzey oluşumları nedensel açıdan nasıl etkileyebildiğini anlamak, bu unsurlar, bahsi geçen oluşumların alt-düzey gerçekleştiricilerinin

üretiminde rol oynamadığı sürece oldukça zordur. Şemalarımıza dönecek olursak Z_1'in Z_2'yi ortaya çıkarması, Z_1'in F_2'ye neden olmasını gerektirir (Şekil 13.4). Halbuki Z_2'nin sahnede olmasını sağlayan şey –en azından görünüşte– Z_1'in değil F_2'nin sahnede olmasıdır.

Şimdi karşımıza çıkan güçlük ise Z_2'nin "nedensel olarak üstbelirlenimli" görünmesidir. Tek başına F_1, F_2 için yeterli nedensel zemini sağlar. (Bunu, takip eden görüntünün görünüşünden sorumlu film projektöründeki bir oluşumu, nedensel olarak etkileyen bir görüntünün oluşumuyla karşılaştırın.)

Daha da kötüsü, Z_1'in F_2'nin üretiminde rol oynayabileceğini düşünerek, fiziksel düzenin "nedensel açıdan kapalı" veya otonom olduğuna dair yaygın inancı hiçe sayıyor görünmenizdir. Üst-düzey fenomenlere uzanan nedensel genellemeler *feshedilebilir*. Bu tür genellemeler sadece *ceteris paribus* koşulunda, yani "diğer tüm durumlar sabitken" geçerlidir. Akılcı bir fail *ceteris paribus* koşulunda, en iyisi olduğunu düşündüğü belirli bir eylemi gerçekleştirmeye karar verirse, o eylemi gerçekleştirecektir. Failin eylemi gerçekleştirmedeki başarısızlığı, genellemenin hatalı olduğu anlamına gelmez. Fail bazı "dış etkenler" tarafından engellenebilir: Örneğin düşen bir ağaç dalının çarpmasıyla ağır darbe alabilir. Halbuki temel fiziksel şeyler söz konusu olduğunda, "dış" diye bir şey yok*tur*. Bu şeyleri yöneten yasalar "istisnasız"dır. Failin düşüncelerini ve ağaç dalının düşüşünü de içeren olaylar dizisine dahil olan bütün parçacıklar (ya da parçacık sistemleri) temel yasalara uyum sağlar.

"Aşağıya doğru nedenoluş" fiziksel sahanın nedensel açıdan otonom olduğu fikrini terk etmeyi gerektirir. Bunun ciddi bir güçlük mü yoksa fiziğin konumunu tehlikeye atmaksızın kurtulunabilecek salt bir önyargı mı olduğu tartışılabilir. Her halükarda epifenomenalcilik (Şekil 13.2'de gösterilmiştir) ile "aşağıya doğru nedenoluş" (Şekil 13.4) arasında bir tercih yapmanıza gerek olmadığını iddia ediyorum.



Şekil 13.4

13.3 Alternatif Bir Yaklaşım

Öncelikle 12. Bölüm'de savunulan, özelliklerin *güçlü nitelikler* olduğu fikrini kabul ettiğinizi varsayalım: Bir nesne taşıdığı özellikler sayesinde, yatkınlıklara (veya "nedensel güçler"e) ve niteliklere sahiptir. Ağrı içinde olmanızın, belirli bir karmaşık nörolojik süreçten geçmeniz sayesinde gerçekleştiğini düşünelim. Bunu işlevselci bakış açısından düşündüğünüzde, görünen o ki ağrıyla ilgili bedensel değişimleri ortaya çıkaran şey "ağrının kendisi" değil –ağrının farazi gerçekleştiricileri– olan bu nörolojik süreçlerdir.

Zihinsel özelliklerin üst-düzey statüsüyle ilgili bütün söylenilenlere rağmen, bu son fikri hâlâ kafa karıştırıcı bulabilirsiniz. Eğer bir özellik, ağrı içinde olma özelliğini gerçekleştiriyorsa, neden ağrı ile ağrının gerçekleştiricisinin *özdeşleştirilebilir* olduğunu söylemeyelim? Eğer gerçekleştirici özellik, nedensel bir katkı sağlıyorsa, gerçekleştirildiği farz edilen özellik, yani ağrı içinde olma özelliği de bunu sağlar. Bu önerideki güçlük (veya güçlüklerden biri) çoklu-gerçekleştirilebilirlik savunucularının, gerçekleştirilen üst-düzey özellikler ile alt-düzey gerçekleştiricileri arasındaki ayrımı tartışmasız görmeleridir. Dolayısıyla üst-düzey bir özellik, alt-düzey bir özellik tarafından gerçekleştirildiğinde, *iki* özellik de bir şekilde hazır bulunmalıdır. Gerçekleştirilen özellik veya onun biçimleri, gerçekleştiren özelliğin veya onun biçimlerinin içine çekilemez.

Çoklu-gerçekleştirilebilirlik ile nedensel etkiliği bağdaştırma girişimleri geniş çeşitliliktedir: salt karşı-olgusal nedenoluş açıklamalarını zikretme, nedensel bir yasada (hatta "sınırlandırılmış" bir *ceteris paribus* yasada) sözü edilen herhangi bir özelliğin bu sayede nedensel etkiliğe sahip olduğu fikrine başvurma, şu ya da bu "indirgemecilik" türüne geri dönerek zihinsel özellikleri kendi gerçekleştiricileriyle veya gerçekleştiricilerinin bağlantısızlıklarıyla özdeşleştirme gibi. Ben bu stratejilerin tamamına şüpheyle yaklaşmanızı öneririm. Ancak bu konuyu burada tartışmak yerine, alternatif bir çoklu-gerçekleştirilebilirlik resmi sunmak istiyorum. Bu alternatif resim, özelliklerin ontolojisini ciddiyetle ele alır ve hem yüklemler hem de özelliklerle ilgili daha önceki gözlemlerimi uygulamaya koyar.

Dilerseniz "ağrı içindedir" yükleminin "taştır" yüklemine benzer şekilde bir özelliğe işaret etmediğini varsayalım. "Ağrı içindedir" yüklemi

nesneler için geçerlidir ve nesneler için geçerli olması, onların özellikleri sayesindedir. Fakat bir nesnenin, sayesinde "ağrı içindedir" yüklemini karşıladığı özellik *ağrı içinde olmak* gibi genel bir ağrı özelliği değildir. Böyle bir özellik yok*tur*.

Ağrı hakkında bir tür elemeciliği veya gerçekçilik-karşıtlığını savunmadığımı açıkça göstermek için yeterince çok şey söylediğime inanıyorum. Ağrı içinde olmanın yaratıklar için genellikle –hatta sıklıkla– doğru olduğunu reddetmiyorum. Daha ziyade buradaki fikir "ağrı içindedir" yükleminin, bazı açılardan *benzer* (yüklemin uygulanmasını hak edecek kadar benzer) durumlarda olan yaratıklar için geçerli olduğudur. Bu benzerlikler yaratıkların bazı özelliklere sahip olmalarından kaynaklanır. Dikkat edilmesi gereken önemli husus, bu özelliklerin her durumda aynı özellikler olmasının gerekmediğidir: Yaratıklar ağrı yüklemine cevap vermelerini sağlayan bu açılardan ne özdeştir ne de tıpatıp benzerdir. Sizin ağrınız ile bir ahtapotun ağrısı benzerdir, ancak tıpatıp aynı değildir, tıpkı dünkü baş ağrınız ile bugünkü sırt ağrınızın genel anlamda birbirine benzemesi ancak tıpatıp aynı olmaması gibi.

Görünen o ki bu sonuç herkesin makul çerçevede isteyeceği şeyi sunar. Bir yandan ağrı hakkında "gerçekçilik"e imkan tanır: Ağrılar dünyanın hakiki nitelikleridir. Ağrı içinde olmak, bir işlevselcinin ağrı gerçekleştiricisi olarak gördüğü durumlardan birinde olmak*tır*. Diğer yandan bu sonuç, ağrının nedensel açıdan önemsiz yani "epifenomenal" olduğuna yönelik endişelere yol açmaz. Bu açıklama, bir yaratığın ağrı içinde olmasını sağlayan şeyin, türler ve hatta bireyler arasında büyük ölçüde farklılaşabileceği anlayışını barındırır.

Bir an için ağrının, en azından kısmen, işlevsel bir kavram olduğunu hayal edelim. Bir yaratık, belirli türden bir karmaşık nedensel rol oynayan bir durumda olması nedeniyle, "ağrı içindedir" yüklemini kısmen de olsa yerine getirir. (Ağrı temel niteliksel bir boyuta sahip olsa bile, ki bence sahip olması gerekir, bu böyledir.) İşlevselcilerin altını çizmekten asla usanmadığı gibi, farklı türden pek çok durum bu rolü üstlenebilir. (Bilhassa bu oldukça açıktır, çünkü söz konusu role dair herhangi bir tanımlama, zorunlu olarak bir miktar belirsizlik içerir.) O halde çok farklı türlerden yaratıklar ağrı içinde olabilir. Fakat hepsinin ağrı içinde olmasının nedeni, bir özelliği –ağrı içinde olmanın farazi üst-düzey özelliğini– herhangi bir şekilde paylaşmaları değil, ilgili yönlerden ben-

zer olmalıdır. Bu yönler birbiriyle ilgilidir, çünkü "ağrı yüklemi"ni kontrol edenler tarafından öyle kabul edilir. Benzerliklerinin kaynağı, bu yükleme cevap veren yaratıkların sahip olduğu birbirinden ayrı ancak benzer özelliklerdir.

13.4 Üst-Düzey Özellikler

Anaakım işlevselcilere göre, zihinsel özellikler, işlevsel özellikler olmaları sayesinde, üst-düzey [*higher-level*] özelliklerdir. Bunu ifade etmek için kimi zaman zihinsel özellikler üst-*sıra* [*higher-order*] özelliklerdir denir. Üst-sıra özellik, bir özelliğin özelliğidir; ne var ki işlevselcilerin zihninden geçenin bu olduğu söylenemez. Zihinsel özellikler kendi gerçekleştiricilerinin özellikleri değil; duyumsayan yaratıkların birbirinden ayrı gerçekleştirici özelliklere sahip olmaları "sayesinde" taşıdıkları özelliklerdir. Bu görüş uyarınca, ağrı içinde olmak belirli bir işlevsel rolü yerine getiren bir özelliğe sahip olmanın (bir durumda olmanın) üst-düzey niteliğidir. Diğer bir deyişle ağrı, rolü yerine getiren değil, rolün kendisidir. Bir anlığına bir yaratığın ağrı içinde olmasının, o yaratığın uygun bir işlevsel organizasyonu taşımasından *ibaret olduğu*nu varsayalım. Buradan, ağrı içinde olmanın üst-düzey bir özellik olduğu sonucuna varabilir miyiz?

Öncelikle bir itirafta bulunayım. Bir nesnenin üst-düzey bir özelliği taşımasında, onun bazı alt-düzey gerçekleştirici özelliklere sahip olmasının ötesinde ne olabileceği benim için net değildir. Benim varsaydığım gibi "ağrı içindedir" yükleminin birbirinden ayrı ancak benzer özelliklere sahip yaratıklar için geçerli olduğunu ve bu özelliklerin, ait oldukları şeylere bahşettikleri yatkınlıksallıklar bakımından birbirlerine *benzediklerini* varsayalım. Çeşitli alt-düzey özelliklerin her birine eşlik eden *ilave* bir üst-düzey özelliğin öne sürülmesi için görünür bir gerekçe olmadığı gibi öne sürülmemesi için de iyi bir neden yoktur. Resmin üst-düzey birleştirici bir unsur içermesi, bizim yüklem kullanımımız sayesindedir.

Eğer bu konuda haklıysam, o halde çoklu-gerçekleştirilebilirlik –sıkça düşünüldüğünün aksine– özellikler arasındaki belirlenim ilişkisi değildir. Yüklemlerle ilgili klişeleşmiş fenomenler, nesnelerin sahip oldukları birbirinden ayrı, ancak yine de benzer yatkınlıksallıklar sayesinde,

o nesnelere uygulanabilir. Görünüşe göre bu, günlük yaşamda ve çeşitli bilimlerde kullanılan yüklemlerin büyük çoğunluğu için geçerlidir.

Önümüzdeki resme bir bakalım. Varsayalım ki belirli bir karmaşık nörolojik durumda, φ, bulunmanız sayesinde "ağrı içindedir" yüklemini yerine getiriyorsunuz. Sizden oldukça farklı, diğer türlere ait yaratıklar "ağrı içindedir" yüklemini φ'de bulunmaları sayesinde yerine getirirler mi? Pek olası görünmüyor. Hatırlayın: Bir özelliği paylaşan ayrı nesneler, bu özellik bakımından *tıpatıp benzer* olmalıdır ya da eğer özellikler tümellerse, *özdeş* olmalıdır (buradaki "özdeş" tıpatıp benzer değil "bir ve aynı" anlamındadır). Fakat eğer alışıldık işlevselcilerin çoklu-gerçekleştirilebilirlik argümanlarını ciddiyetle ele alıyorsanız, kesin benzerlik (ya da özdeşlik) zorunluluğundan şüphe duymaya güçlü bir şekilde meyilli olmalısınız.

Buradan çıkarılacak sonuç, ağrı içinde olmanın benzer işlevsel profillere sahip alt-düzey durumlar tarafından gerçekleştirilen üst-düzey bir durumda bulunmak olduğu *değildir*. Ağrı içinde olmak bu "alt-düzey" durumlardan birinde olmaktır. Bir durum, doğru türden işlevsel profili –ağrı profilini– taşıması sayesinde ağrı durumu olarak kabul edilir. Eğer işlevselcilere inanırsak, *farklı* türden birçok durum aynı işlevsel profili taşıyabilir. Daha ne isteyebilirsiniz?

13.5 Nedensellik ve *Ceteris Paribus* Yasaları

Taslağını sunduğum türden bir görüş *ceteris paribus* adı verilen yasaların, psikoloji de dahil olmak üzere özel bilimlerdeki yerini anlamlandırır (bkz. 6 ve 7. Bölümler). *Ceteris paribus* yasalarının, temel fizikle ilgili "katı" ve istisnasız yasalardan ayrıştığı düşünülür. Her bir fiziksel nesnenin davranışını, temel fizik yasaları yönetir. Buna karşın farazi üst-düzey nesnelerin, farazi üst-düzey özellikler sayesinde, "daha az katı" ve "istisna" kabul eden *ceteris paribus* yasaları tarafından yönetildiği düşünülür. Gerçekten de bir yüklemin bu türden yasaların formülasyonunda yer alması, bu yüklemin hakiki bir üst-düzey özelliğe işaret edip etmediği hususunda kimi zaman bir kriter olarak kullanılır. Bu aynı zamanda bazı yüklemlerin "yansıtılabilirliğini" de açıklar. (Bir yüklem, tümevarımsal bağlamlara başarıyla uygulanabildiği takdirde

–"*şimdiye dek gözlemlenen* α'lar β'dır"dan "*bütün* α'lar β'dır"a varmak gibi– yansıtılabilirdir.)

Önerdiğim görüşte üst-düzey nesneler veya özellikler yoktur. Karmaşık nesneler, kendileri de nesne olan parçalardan meydana gelen nesneler elbette mevcuttur. Karmaşık nesnelerin özellikleri –özellik-benzerleri– bu nesneleri oluşturan bileşenlerin düzenlenme biçimleridir. Bir nesneye yatkınlıksal doğasını bahşeden, nesnenin özellikleridir. Söz konusu özellikleri kısmen birbirinden ayıran şey ise bahşettikleri yatkınlıksallıklardır. Dolayısıyla *benzer* özelliklere sahip nesnelerin benzer şekilde davrandığı düşünülebilir. Davranışlarının benzerliği söz konusu özelliklere sahip olmalarından ne kadar etkilendiklerine bağlıdır. Kabul etmeliyim ki nesneler için –*ceteris paribus*, diğer tüm durumlar sabitken– geçerli olan yasa-benzeri genellemeleri temellendirmek için bu yeterlidir.

Bu bakış açısı, nedensel güçleri tözlerin ve özelliklerin arasındaki dünyaya doğrudan yerleştirir ve nedensel bir yasanın, maddi nesnelerin etkileşimlerini yöneten ayrı bir *dışsal* etken –görünmeyen bir el– olduğu fikrini zedeler. Nedensel yasalar genellikle evrendeki mevcut özellikler sayesinde evren için geçerli olan formül, denklem ya da ilkelerle ifade edilir. Özellikleri bakımından bizim evrenimize tıpatıp benzeyen herhangi bir hayal edilebilir evren, nedensel yasalar bakımından da evrenimize tıpatıp benzemek zorundadır. Nesneleri ve özellikleri sabit tutup yasaları değiştirmeyi hayal edebildiğiniz için değil, farklı türden tözleri ve özellikleri içeren evrenler hayal edebildiğiniz için yasalar olumsaldır – *eğer* gerçekten olumsal iseler.

13.6 Gerçeklik Düzeyleri vs. Tanımlama Düzeyleri

Filozoflar son zamanların modası "katmanlı" dünya fikrini terk etseler iyi olur. Gerçekliğin çeşitli şekillerde kategorize edilebileceği ve tanımlanabileceği klişesini kabul etmek ve ardından kategorilerimizin gevşek bir hiyerarşiyle sıralanabileceğini fark etmek bir şey; bu hiyerarşinin özerk ontolojik katmanlara işaret ettiğini düşünerek onu somutlaştırmak bambaşka bir şeydir.

Tanımlayıcı pratiklerimizi dünyaya mal etme eğilimimizin, tözsel metafiziksel meselelerle uğraşırken kimi zaman biçimsel tekniklere duyduğumuz aşırı güvenden kaynaklandığını düşünüyorum. Fakat soyut akıl yürütme ontolojik temellendirmeyi gerektirir. Filozoflar tözsel meseleleri (detaylı tartışmasından insaflıca kaçınılan) "üst-bağlılık" gibi salt kipsel icatlara başvurarak kavramsallaştırmada ısrar ettikçe ve dünyanın tözsel özelliklerini –yatkınlık ve onun kuzeni nedensellik gibi– anlamak için karşı-olgusal ve dilek kipinden koşullu analizlere başvurmayı sürdürdükçe, bunu gözden kaçırmak oldukça kolaydır. Benim yolumu izlemeniz ve kendinizi detaylı bir ontolojik şemaya adamanız gerekmiyor, fakat en azından seçeneklere ve bunların içerimlerine dair bir fikir sahibi olmalısınız. Bu da Avustralyalıların *ontolojik ciddiyet* şeklinde adlandırdıkları tutumu benimsemeyi gerektirir.

13.7 Zombiler (Yeniden)

Bölüm 10.4'te dikkat çekici bir felsefi kavram olan zombilerle tanışmıştınız. Hatırlarsanız bir zombi, mikro-fiziksel inşası bakımından size ya da bana tıpatıp benzemesine rağmen bilinçli deneyimden tamamen yoksun olan bir şeydir. Zombinin sinir sisteminin sizinkinden bir farkı olmadığı için, zombiler deneysel yöntemlerle saptanamaz. Zombinin davranışı, bilinçli bir failin davranışını kusursuzca yansıtır. Bir zombi raptiyeye oturduğunda nöral devreleri etkinleşir ve bu etkinleşme siz raptiyeye oturduğunuzda sizin nöral devrelerinizin etkinleşmesi gibidir. Bu yüzdendir ki zombi feryat ederek yerinden fırlar. Zombinin yoksun olduğu şey, bilinçli ağrı duyumsamasıdır.

Bir zombinin göze çarpan bu eksikliği nasıl fark edemediğini sorabilirsiniz. İşlevselcilik zihinsel özelliklerin işlevsel özellikler olduğunu savunur. İşlevsel özellikler kendi nedensel-yatkınlıksal yapıları sayesinde nesnelere aittirler. Bir zombinin yatkınlıksal yapısının, sizde ve bende olduğu gibi, zombinin sinir sistemi tarafından temellendirildiği varsayılır. Böylece zombi sizin ve benim gibi *davranır*, sizin *inandığınız* veya benim inandığım şeylere inanır, sizin *istediklerinizi* veya benim istediklerimi ister. Zombi, tıpkı sizin veya benim gibi bilinçli deneyimden yoksun olduğu iddiasıyla dalga geçer. Zombi bilinçli deneyime sa-

hip olduğunu düşündüğü için, bu iddiaları inkar edişi hatalı olsa dahi tümüyle içtendir.

Bütün bunları kabul edilemez bulmanız affedilebilir. Sizin moleküler düzeyde kopyanız, kusursuz ikiziniz olmasına karşın bilinçli deneyimden bütünüyle yoksun bir yaratığın var olabileceği fikrini yalnızca bir filozof ciddiye alabilir –hatta bu fikirle *meşgul olabilir*. Ancak buradaki esas düşünce maddi yapımızın içsel doğasında, bilinci garantileyecek bir şeyin bulunmamasıdır. Bu garantilemeye örnek olarak, üç-kenarlılığın üçgenselliği garanti altına alması verilebilir. Kimi zaman zombilerin "mantıksal" (ya da "kavramsal") olarak mümkün oldukları söylenir. Hiç şüphesiz (fikir ilerletilir) *aslında* doğa yasaları, sizin fiziksel kurulumunuza sahip herhangi bir yaratığın (David Chalmers haklıysa, doğru türden işlevsel organizasyona sahip *herhangi* bir sistemin) bilinçli olacağını garantiler. Benzer şekilde domuzların uçabileceği düşüncesinde hiçbir *mantıksal* olasılıksızlık yoksa da domuzlar uçamaz. Bu vakalar arasındaki fark, domuzların neden uçamadığını anlamanın kolay, beyinlerin bilinçli deneyimleri nasıl "açığa çıkardığı"nı anlamanın zor olmasıdır.

Zombi ihtimali doğa yasalarının olumsal olduğu varsayımına dayanır. Bu yasalar evrenimiz için geçerlidir, fakat teolojik yaklaşımlar bir kenara bırakıldığında geçerli olmaları için bir neden yoktur: Öylece *geçerli*dirler. Maddi doğanız ile bilinçli deneyimlerinizin kendine özgü niteliksel doğası arasındaki bağlantı, nihayetinde açıklanamaz esrarengiz bir "ham olgu"dur. Fotosentez ya da laktasyon gibi bir fenomeni, fotosentezden ve laktasyondan sorumlu biyolojik mekanizmaların işleyişini yakından inceleyerek anlayabilirsiniz. Ancak bilinçle ilgili benzer bir durum söz konusu değildir. Beyindeki süreçlere yakından bakarak önemli mekanizmaları tespit edebilir ve belki de en sonunda beynin nedensel-yatkınlıksal yapısına kusursuz bir açıklama getirebilirsiniz. Bu açıklama hangi türden nöral yapının hangi türden bilinçli deneyimden sorumlu olduğu bilgisini de içerecektir. Ne var ki bunların hiçbiri *bu* niteliklere sahip bilinçli deneyimlerin neden *bu* nörolojik yapılara eşlik etmesi gerektiği sorusuna bir yanıt oluşturmaz. Bu derin gizem, Chalmers'ın bilincin "zor sorun"u olarak adlandırdığı şeydir.

Zombileri ciddiyetle ele alan bir görüşte ilk fark edilecek şey, belirli bir özellikler ontolojisini varsaydığıdır. Özellikler nedensel güçlerin ta-

şıyıcıları ve tümüyle yatkınlıksal olarak kabul edilir: Bir nesnenin nasıl davrandığı ya da davranacağı, özelliklerinin tamlığına bağlıdır. Buna karşın bir özelliğin nedensel güçleri ona içkin, onun doğasına ait bir parça değildir. Evrenimizdeki nesnelerin taşıdığı özelliklerin aynısını taşıyan (ve başka özellik taşımayan) nesnelerden müteşekkil bir evrenin var olabilmesi en azından "mantıksal açıdan mümkün"dür. Yine de o evrende, temel doğa yasalarındaki farklılıklar sayesinde özellikler, ait oldukları şeylere farklı yatkınlıklar bahşedecektir. Böylesi bir görüşün çıkarımlarından biri, güçlerin ve niteliklerin bağımsız bir şekilde çeşitlilik gösterdiğidir; nitelikler ile yatkınlıklar arasındaki ilişkinin olumsal olduğu varsayılır. Belirli nitelikleri taşıyan nesnelerin belirli yatkınlıksallıklara sahip olması, olumsal doğa yasalarıyla ilgili bir meseledir.

12. Bölüm, özellikler kavrayışına, bağımsız bir motivasyona sahip bir alternatif sunmuştur. Özellikler *güçlü niteliklerdir*. Her bir özellik hem yatkınlıksal hem de nitelikseldir. Her bir özellik, ait olduğu şeyin niteliklerine ve yatkınlıksallıklarına kendine özgü katkılarda bulunur. Bu katkılar özelliğin doğasına aittir. Evrenimizle aynı özellikleri taşımasına (ve başkasını taşımamasına) karşın, nesnelerin nedensel güçleri veya nitelikleri bakımından farklılık arz eden bir evren tümüyle olanaksızdır.

Filozoflar çoğu zaman nitelikler bilinçli deneyimlere özgüymüş gibi konuşurlar. Nitelikler –diğer bir deyişle *nitelceler*– zihin felsefesi için özel bir sorun olarak görülür. Ancak görünen o ki *her* nesnenin olduğu gibi olması ve bir özellik taşıması sayesinde niteliklere sahip olduğunu düşünmek için çok sayıda gerekçemiz mevcuttur. Eğer işlevselcilerin izinden giderek "nedensel güçler"de takılı kalırsanız, bu apaçık hususu kolaylıkla gözden kaçırabilirsiniz. Bunu yaptığınızda nitelikler önemsizmiş gibi görünür. Eğer nitelikler önemsizlerse, "epifenomenal"lerse, o halde bilimsel statüden yoksundurlar. Gerçekten de bilime baktığınızda niteliklerin tümüyle göz ardı edildiğini görürsünüz. Örneğin fizikte yasa ve ilkeler, temel bileşenlerin ve durumların yatkınlıkları sayesinde geçerli olan sayısal büyüklüklere uzanacak şekilde formüle edilir. Ancak burada yapılan hata, fizikçilerin niteliklerle ilgili *sessiz kalışını*, nesnelerin hatta temel tözlerin –kuarkların ve elektronların– niteliklere sahip olduğunun *reddi* olarak yorumlamaktır.

Diyelim ki haklıyım. Her özelliğin, ait olduğu şeyin yatkınlık ve niteliklerine kendine özgü katkılarda bulunduğunu ve bunun, özelliklerin doğasına yerleşik olduğunu varsayalım. Sizin de aslında birbirleriyle ve evreni oluşturan diğer nesnelerle uygun ilişkilere sahip tümüyle basit nesnelerden kurulu karmaşık bir nesne olduğunuzu düşünelim. Deneyimleriniz bu karmaşık nesnenin durumlarıdır, bu nesneyi içeren olaylardır. Söz konusu durumlar ve olaylar incelikle ayarlanmış yatkınlıkların dışavurumu, yatkınlıksal doğanızın ifadesidir. Öte yandan, yatkınlıksal doğanızdan ayrılamayan ("soyutlama" yoluyla düşünce dışında) *niteliksel* bir doğaya da sahipsiniz. Deneyimlerinizin nitelikler taşıması, bu niteliklerin özgün doğa yasalarına bağlı olmasından değil, zihinsel yaşantınızı kuran özelliklere yerleşik olmasındandır. Var olan *her şey* niteliklere sahip olduğu için zihin durumlarının da niteliklere sahip olması şaşırtıcı değildir.

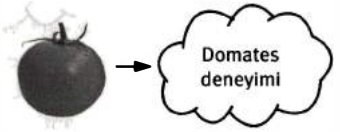
Öyleyse işlevselcilik yeni bir gözle değerlendirilebilir. İşlevselcilere göre verili bir durum, doğru türden nedensel profile, ağrı profiline sahip olması sayesinde ağrı durumudur. Eğer bu durum belirli bir nitelikle (ağrılı olma, kendine özgü bir *his*) bağıntılıysa, bu bağıntı ancak doğru türden nedensel rolün oynanması *ve* bu rolü oynayan durumlar ile ağrılı olmayı bağlantılandıran bir doğa yasasının bulunmasıyla gerçekleşir. İlk bakışta bu açıklama ilginç gelebilir, çünkü açıklama sırasını tersine çeviriyormuş gibi görünür. Bir durumun, *ağrılı* olduğu için ve *niteliksel anlamda* olduğu şey olup diğer türden olmadığı için, ağrı rolünü oynadığını varsaymak doğaldır. Eğer özellikler güçlü niteliklerse, eğer her yatkınlıksal durum nitelikselse, bu tam da söyley*ebileceğiniz* şeydir. İşlevselciler zihin durumlarının, zihinsel yaşantılarımızda oynadıkları rollere atıfla karakterize edilebilir olduğunu düşünmekte haklıdır. Fakat bu nedenle niteliklerin ilişkisiz olduğunu varsaymaları hatalıdır. Yatkınlıksal durumlar niteliksel durumlar*dır*, yatkınlıksallıkları niteliksellikleridir.

13.8 Bilinçli Deneyimin Nitelikleri

Şimdi de başka bir sorunla karşı karşıyayız. Bilinçli deneyimlerin nitelikleri, bilinçli bir failin sinir sistemini gözlemlediğinizde keşfedeceğiniz niteliklerden oldukça farklı görünür. Nasıl olur da bilinçli de-

neyimin nitelikleri, beynin nitelikleri ol*abilir*? Nasıl olur da bulantı hissinin, gül kokusunun, Vegemite tadının, tren düdüğü sesinin ya da kışın gün batımı görünümünün, beyni oluşturan süngerimsi gri maddede gerçekleşen herhangi bir şeyle özdeşleştirilebileceği düşünülebilir?

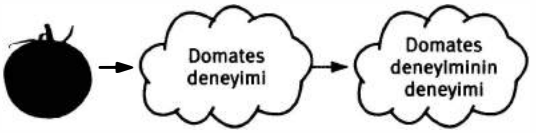
Parlak güneş ışığıyla aydınlatılmış olgun bir domatese baktığınızı ve parlak güneş ışığındaki olgun bir domatesi görme şeklinde karakterize edeceğiniz türden bilinçli bir deneyim yaşadığınızı hayal edin (Şekil 13.5). Eşzamanlı olarak da bir nörobilimci beyninizi tarıyor olsun. Nörobilimci deneyiminizin niteliklerine benzeyen herhangi bir şeyi gözlemlemez. Nörobilimcinin gözlemleri, canlı Teknikolor deneyiminizle hiçbir benzerlik taşımayan sıkıcı nörolojik nitelik ve süreçleri açığa çıkarır. Gerçekten de deneyimlerinizin nitelikleri o deneyimlere özgüymüş gibi görünür. Bu deneyimler, bilincin dışında muhtemelen varlık sürdüremeyecek türden niteliklerle doludur. Deneyimleri ve onların niteliklerini nörolojik süreçlere indirgeme girişimleri hiç şüphesiz başarısız olacaktır.



Şekil 13.5

Öte yandan sorunun bu şekilde formüle edilmesinin kökeninde 5. ve 10. Bölümlerde bir miktar tartışılan kafa karışıklığı yatar. O tartışmalarda iki önemli ayrım ortaya çıkmıştı. Birincisi domatesin görsel *deneyim*inin nitelikleri, *domates*in niteliklerinden ayrılmalıdır. Domates gibi kırmızı küresel bir nesneye baktığınızda, kafatasınızın içerisinde kırmızı ve küresel bir şeyin oluşmaması size şaşırtıcı gelmemelidir. Hiç şüphesiz deneyiminizi, onun *nesne*sine atıfla, *neyin* deneyimi olduğuna atıfla *tanımlama* eğilimindesiniz: kırmızı küresel bir nesne*nin* deneyimi. Fakat kırmızı ve küresel olan deneyiminiz değil domatestir. Burada ilk yapılması gereken ayrım, deneyimlerin nitelikleri ile deneyimlenen nesnelerin nitelikleri arasındaki ayrımdır.

İkinci ayrım da birincisiyle ilişkilidir. Bir nörobilimci beyninizi (diyelim ki görsel olarak) gözlemlediğinde, belirli içsel niteliklere sahip deneyimler yaşar (Şekil 13.6). Domatese dair görsel deneyiminizin beyninizdeki karmaşık bir oluşum *olduğu*nu ve bu oluşumun nörobilimci tarafından gözlemlendiğini varsayalım. Nörobilimcinin deneyimlerinin nitelikleri ile domates deneyiminin niteliklerinin birbirine benzediğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Aslında bunların birbirlerine benzememesi gerektiğini düşünmek için pek çok neden mevcuttur. Domates küresel ve kırmızıdır, domates deneyiminiz ise ikisi de değildir. O halde sizin deneyiminize dair bir deneyim, neden asıl domates deneyiminize benzeyen bir şey olsun? Nörobilimcinin (deneyiminize dair) deneyimi ile sizin (domatese dair) deneyiminizin niteliksel açıdan farklı olduğu gerçeğinin görünen o ki gizemli bir yanı yoktur.



Şekil 13.6

13.9 Tarafsız Tekçilik

Şimdi yeni bir güçlükle karşı karşıyayız. Deneyimlerinizin nitelikleri, *her ne iseler*, hayal edilebilir *herhangi* bir maddi nesnenin niteliklerinden tümüyle farklıymış gibi görünür. O halde bir kimse bilinçli faillerin karmaşık maddi sistemlerden ibaret olduğu, bilinçli deneyimlerin ise karmaşık maddi yatkınlıkların dışavurumundan başka bir şey olmadığı varsayımını nasıl ciddiyetle ele alabilir?

Bu meselenin iki yönü vardır. Birincisi bilinçli deneyimin nitelikleri, maddi nesnelerin niteliklerinden –niteliksel olarak– tümüyle farklıymış gibi görünür. İkincisi bilinçli deneyimin nitelikleri, deneyimin öznelerine –*deneyimleyenlere*– zorunlu olarak bağlıymış gibi görünür. Bu nitelikler, deneyimleyenler olmaksızın var olamaz. Bu açıdan *zihne bağlı*dırlar, deneyimlenmiş olmaları onların *her şeyi*dir. Hume'un ifadesiyle

onlar "göründükleri gibi olur, oldukları gibi görünürler". Bu demektir ki sizin bu niteliklere "erişim"iniz herhangi bir maddi nesnenin nitelikleri için söz konusu olmayacak şekilde doğrudan ve ayrıcalıklıdır. Bilinçli bir deneyimin nitelikleri zorunlu olarak "kişiye özel"dir, yalnızca deneyimi yaşayan failin erişimine açıktır. Tam aksine, maddi nesnelerin nitelikleri zorunlu olarak "herkese açık"tır.

Şu ana kadar çoğu filozofun "maddeci" veya "fizikselci" zihin kavrayışı olarak tanımlayacağı bir şeyin tanıtımını yaptım. Birazdan açıklayacağım nedenlerden dolayı bu tanımı reddediyorum. Fakat şimdilik savunduğum fikrin bir tür maddecilik olduğunu varsayalım: Buna göre her bir nesne, özellik, durum ve olay maddi bir nesne, özellik, durum ya da olaydır.

Bu satırları okurken belirli bir görsel deneyim yaşıyor, sayfadaki baskıyı (ve belki de başka birçok şeyi) görsel olarak deneyimliyorsunuz. Dikkatinizi bu deneyimin niteliklerine yönlendirin. Bunun için dikkatinizi sayfadaki sözcüklerden, sayfadaki sözcüklere dair farkındalığınıza kaydırmanız gerekir. Bunu yaptığınızda karşınıza çıkacak nitelikler, kolayca tanımlayabileceğiniz türden nitelikler değildir. Onları tanımlayamayabilirsiniz, "tarifsiz" olmaları muhtemeldir. Bunun nedeni, bu niteliklerin alışılmadık ya da anlaşılması zor olmaları değildir. Aksine en alışıldık niteliklerdir. Görünüşteki tanımlama güçlüğünün kaynağı, onları görmezden gelmeyi öğrenmeniz, onlara algılanan nesnelerin niteliklerinin "saydam" göstergeleri olarak davranmaya alışmanızdır. Dolayısıyla tanımlarınız da kaçınılmaz olarak deneyiminizin nesneleriyle sınırlandırılacaktır. Kabaca mevcut görsel deneyiminizin nitelikleri, şu anda bu kitaba bakarken bulunduğunuz koşullara benzer koşullarda bir kitaba baktığınızda sahip olacağınız türden niteliklerdir.

Dolayısıyla deneyiminizin niteliklerinin farkına varmakla (hâlâ maddeciliği varsayıyorum) maddi niteliklerin, belki de beyninizin niteliklerinin farkına varıyorsunuz. Deneyimlerinizin nitelikleri, doğrudan bilgi sahibi olduğunuz maddi niteliklerin tek örneğidir. Bu kitabın nitelikleriyle ilgili bilgi sahibi oluşunuz nedensel açıdan dolaylıdır. (*Epistemik açıdan* dolaylı olmasa da, sizin bir çıkarımda bulunmanızı gerektirmese de nedensel açıdan dolaylıdır.) Bu, sizin kitapla algısal temasınızın sonucu olarak bir deneyim yaşamanızdan ibarettir. Söz ko-

nusu deneyim, nörolojik yatkınlıkların ve kitabın, aradan geçen ışık yayılımlarının ve görsel sisteminizin müşterek bir dışavurumudur.

Bu sayfadaki baskıya dair görsel farkındalığınız, belirli niteliklerle dolu deneyimlere sahip olmanızla ilgilidir. Bir nörobilimcinin beyninizdeki süreçlere dair eşzamanlı görsel farkındalığı ise nörobilimcinin belirli niteliklerle dolu deneyimlere sahip olmasıyla ilgilidir. Her iki durumda da nitelikler nörolojik etkinliklerin nitelikleridir. Nörobilimcinin farkındalığının karakteri ile sizin farkındalığınızın karakterinin tümüyle farklı olması şaşırtıcı değildir; bu konuda sizi ikna ettiğime inanıyorum. Bunun nedeni, farkındalığınızın tamamen farklı türden tözlere ait olması ya da farklı boyutları işgal etmesi –sizinkinin zihinsel boyuta, nörobilimcininkinin maddi boyuta ait olması– değildir. Aksine, iki deneyimin nitelikleri de beyinlere aittir!

Görünen o ki bazı maddi nitelikler –beyninizin nitelikleri– için doğrudan bir yola sahipsiniz. Bilinçli deneyimlerin niteliklerinin nasıl olup da maddi nesnelerin nitelikleri olabileceği muamması (*nitelceleri* son derece gizemli gören filozoflarca varsayılır) yerinden edilmiştir. Eğer katı bir maddeciyseniz, bu sonuçtan nasıl kurtulabileceğinizi anlamak zordur.

Doğru, bu bölümde sunulan görüşün maddeci olduğunu reddettim. Peki ben "nitelik ikicisi" ya da bir tür idealist miyim? Hayır. "Maddeci" etiketini reddetmemin tek sebebi, bu görüşün zihinsel nitelikleri maddi niteliklerle özdeşleştirmede bir *asimetri* iması taşımasıdır: Zihinselin yerini maddi alır. Benim önerdiğim görüşte böyle bir asimetri yoktur. Eğer etiketleme konusunda ısrarcıysanız, burada değindiğim hususların çoğuna değinirken Bertrand Russell –ve daha çağdaş olarak Michael Lockwood– tarafından kullanılanı tercih ederim: "tarafsız tekçilik." Tarafsız tekçilik doldurulması gereken bir zihinsel-maddi gediği olduğunu reddeder. Zihinsel-maddi ayrımı, Spinoza ve Donald Davidson'ın ileri sürdüğü gibi, kavrayıştaki bir ayrımdan ibarettir, *gerçek* bir ayrım, gerçeklikteki bir ayrım değildir.

Bu görüşün avantajlarından biri, tam olarak neyin maddi –zihinselden ayrı– bir nesne, özellik, durum ya da olay sayıldığına dair sorulardan kaçmasıdır. Bu sorulardan geleneksel bir maddecinin –ya da bir

nitelik ikicisinin– kurtulması mümkün değildir. Herkesin bildiği gibi bunlara tatmin edici yanıtlar bulmak da oldukça zordur.

Yine derin bir gizemle baş başa mı kaldık? Bu söylediklerim fiziği ve nörobilimi, sırtlarına bir dizi beklenmedik niteliği, nöronlar arasındaki "bilinç parıltıları"nı yüklemekle mi tehdit ediyor? Hayır. Fiziğin ve nörobilimin şimdi olduğu gibi ilerlemeye devam etmesi önerilir. Benim yaptığım, nörolojik süreçlerin bilinçli deneyimle ilişkili nitelik türlerine sahip olmasının nasıl mümkün olabileceğini göstermekten ibaret. Bilinçli deneyimin niteliklerinin nörolojik nitelikler olabileceğini reddeden bir nörobilimci, öncelikle bu reddedişin temelinde daha önce tartışılan türden bir kafa karışıklığının –farklı türden deneyimlerin nitelikleri arasındaki kafa karışıklığının– yatmadığına bizi ikna etmelidir. Beynin görsel deneyimi ile olgun bir domatesin görsel deneyimi niteliksel açıdan birbirinden farklıdır. Sizin olgun bir domatesi deneyimlemenizi gözlemleyen bir nörobilimcinin deneyimi, o nörobilimcinin olgun bir domates deneyimine hiçbir şekilde benzemek zorunda değildir.

13.10 "Ayrıcalıklı Erişim"

Ne rahatlama! Bilinçli deneyimin nitelikleri olan *nitelcele*rin, bir utanç kaynağı ya da modası geçmiş felsefi kuramların uydurması olduğu ve kuramlarıyla birlikte yok edilmeleri gerektiği fikrinden vazgeçebiliriz. Böylesi fikirlerin temelini, benimsemek zorunda olmadığımız özelliklere sahip ontolojiler oluşturur.

Bu iyimserlikte haklı olsak bile, bilinçli nitelikler konusunda yine de çetin bir sorunla baş başa kalırız. Deneyimleriniz var olmak için apaçık bir şekilde *size* bağlıdır; bir deneyim daima bilinçli bir failin deneyimidir. Dahası deneyimlerinizin (ve onların niteliklerinin) hataya yer bırakmayacak şekilde –bilincinde ol*abildiğiniz* ölçüde– bilincindesiniz. Bir deneyimi yanlış tanımlayabilir ya da adlandırabilirsiniz, fakat deneyimlerinizde nasıl *yanılabildiğinizi* –ağrı içinde değilken kendinizi ağrı içinde nasıl kabul ettiğinizi– anlamak zordur. Hume'u (ve daha çağdaş bir isim olarak John Searle'ü) içeren kadim geleneğe göre deneyimleriniz söz konusu olduğunda görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapılamaz: Görünüş gerçeklik*tir*. Buna karşın eğer deneyimler nörolo-

jik süreçlerse, eğer deneyimlerinizin nitelikleri nörolojik niteliklerse, onlarla aranızdaki yakın ilişkiyi ne açıklayabilir?

Bu bağlamda, bilinçli deneyiminize dair farkındalığınızın *iki* deneyime (1) asıl deneyime ve (2) asıl deneyim*in* deneyimine sahip olmanızla ilgili olmadığını anlamak önemlidir. Deneyiminize dair farkındalığınız, ona sahip olmanız tarafından kurulur. Bu nedenle bilinçli deneyimlerin karakterine "erişim" söylemi potansiyel olarak yanıltıcıdır. Gözlemciye ve nesneye dair uygun-olmayan bir modeli çağrıştırır. Ağrı duyumunuz içeriye doğru deneyimlediğiniz –veya duyumsadığınız– bir nesne değildir. Ona sahip olmanız, onu duyumsamanız*dır*.

Daha önce (hem burada hem de 5 ve 11. Bölümlerde) vurguladığım (1) bir süreçten geçmeniz veya bir durumda bulunmanız ile (2) bir süreçten geçmenize veya bir durumda bulunmanıza dair gözlemleri birbirinden ayırmanın önemini hatırlayın. Bölüm 5.11'deki örneğe yeniden kulak verecek olursak, buzdolabınızdaki buzların çözülmesi buzların çözülmesini gözlemlemenizden elbette farklıdır. Aynı şekilde sizin bir ağrı deneyimlemeniz, benim bu deneyiminizi gözlememden tamamen farklıdır. Şimdi, eğer "ağrıyı doğrudan gözlemlemek" ağrıya *sahip olmak* ile ilgiliyse, ağrılarınızı *yalnızca sizin* "doğrudan gözlemlemeniz" şaşırtıcı değildir. Bu, ağrılarınıza yalnızca sizin *sahip olabileceğinizi* söylemektir ve yalnızca sizin buzdolabınızın –başka hiçbir buzdolabının değil– *kendi* buzlarını çözmeyi gerçekleştirebileceği düşüncesinden daha gizemli değildir.

Bunların hiçbiri duyusal durumlarınız hakkında hatalı olamayacağınızı ima etmez. Hatalar, *yargı* varsayma açısından doğrular gibidir. Bilinçli durumlarınızla ilgili yargılarınız, o durumlardan ayrı*dır*. Bu da hataya yer bırakır.

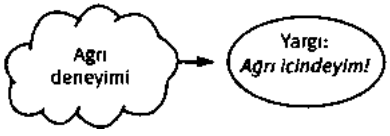
Bir dakika! Felsefi gelenek tarafından desteklenen ortak deneyim, sıra sizin kendi bilinçli zihin durumlarınıza geldiğinde, yargılarınızın "değişmez" olduğunu söyler: Böyle şeyler hakkında hataya düşmek imkansızdır. Bu kanaate –veya arkasında yatan şeye– değişmezliği varsaymadan itibar etmenin bir yolu var mıdır? Olduğunu düşünüyorum.

Bir an için sıradan algısal yanılgıya odaklanın. Yolunuzun üzerindeki bir çubuğu yılan sandınız. Sonuçta çubuklar sizi korkutacak kadar yılana benzeyebilirler. Burada beklentiler önemli bir role sahiptir. Yılanlara karşı tetikteyken, bir çubuğu yılan sanmanız daha olasıdır.

Bir çubuğu nasıl olup da bilardo topu veya kahve fincanı sanabildiğinizi anlamak ise oldukça zordur. Elbette bu tür yanılgılar imkansız değildir. Fakat onları anlamlandırmak için, karmaşık bir hikaye anlatmanız gerekecektir. (Çaresiz kalırsanız filozofların her-şeyi-kapsayan hata-üreticisine, beyninize doğrudan müdahale eden kötü bilim insanına başvurabilirsiniz.)

Mesele duyusal durumlarınızken, belirli türden bir durumla ilgili yanlış yargıda bulunmanızın nasıl mümkün olduğunu anlamak görece kolaydır, aslında söz konusu durum benzer ancak farklı türdendir. Midenizdeki huzursuzluk hissi açlık mıdır yoksa bulantı mı? Kimi zaman bunların farkını anlamanız zor olabilir. Sıradan algısal yanılgı durumlarında olduğu gibi, beklenti sizi yolunuzdan saptırabilir. Dahası nörolojik bozukluklar veya bir hipnozcu (veya kötü bir bilim insanı) daha bariz hatalar yapmanıza yol açabilir: Ağrı içinde değilken, ağrı içinde olduğunuz yargısına varırsınız ya da ağrı içindeyken, ağrı içinde olmadığınız yargısına.

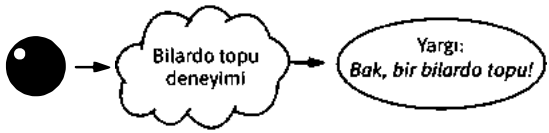
Bilinçli duyusal durumlarınız hakkında yanılamayacağınız kanaatinin kaynaklarından biri, belirli türden duyusal olayın, nasıl başka bir şey sanıl*abileceğini* hayal etme güçlüğüdür. İkinci kaynak ise, Locke'dan alıntıyla, yargının (veya inancın) içeriği ya da nesnesi ile yargının (veya inancın) yaklaşık nedeni bir ve aynı olduğunda, yargıda hata yapılmasının mümkün olmadığına ilişkin farkındalıktır. Ağrı içinde olmanız sizi "doğrudan" ağrı içinde olduğunuz yargısına (veya ağrı içinde olduğunuz inancına) götürür (Şekil 13.7).



Şekil 13.7

Buna karşın yolunuzun üzerinde bir bilardo topu bulunduğu yargınızın yaklaşık nedeni bilardo topu değil, bilardo topuna dair *deneyiminiz*dir (Şekil 13.8). Ortamda bilardo topu yokken, bilardo-topu-benzeri

bir deneyimin gerçekleştiği ve sizi bilardo topunun var olduğu yargısına yönlendirdiği durumlar hayal edebilirsiniz. Varsanı, algısal yanılsama, rüya görme ve elbette kötü bir bilim insanının entrikaları bu türden gerçek olmayan deneyimlerle sonuçlanabilir. Hipnoz-sonrası telkin ya da nörolojik bozukluklar, ortada bilardo topu ya da bilardo-topu deneyimi yokken bir bilardo topunun mevcut olduğu yargısına varmanıza yol açabilir.



Şekil 13.8

O halde bilinçli deneyimlere dair yargıların değişmezliğini varsaymadan da bu deneyimler hakkında yanılıyor olamayacağınız ifadesini anlamlandırabilirsiniz. Dahası bilardo toplarının varlığı hakkında yanılsanız bile, bilardo-topu-benzeri deneyimlerin gerçekleşmesi hakkında yanılamayacağınızı yine de anlamlandırabilirsiniz. Tüm bu durumlarda hata beklenmez, ancak ihtimal dahilindedir.

Deneyimlerin öznesi olan ego –"ben"– hakkında ne söylenebilir? *Özne* benim kavrayışımın neresindedir? Bana göre o, deneyimsel süreçleri denetleyen bir benlik, içsel bir gözlemci veya seyirci gibi birşey değildir. Deneyimlerinizi gözlemlemez, yaşarsınız. Kısmen o deneyimler tarafından kurulduğunuz da söylenebilir. Kant'ın ifade ettiği gibi, her bilinçli deneyim "ben-bu-deneyimi-yaşıyorum" içsel yargısını içerir. Varsayalım ki *Ben* bütün bu deneyimlerin, düşüncelerin, yargıların ve benzerlerinin işaret ettiği bir tür "sanal varlık"tan oluşsun. Benliğin bir töz olması gerekmez, bu Locke ile benim ortaklaştığım kavrayıştır.

Benim önerdiğim zihin kavrayışının, dikkat çeken bir bilinçli deneyim açıklaması sunduğunu söyleyebilirim. Dikkat çekmesinin nedeni, bağımsız motivasyona sahip bir ontolojide temellenmesidir. Bu ontoloji *bir amaç için* değil, zihin felsefesinin belirli sorunlarını çözmeyi vadettiği için değil, akla uygun ve kendine-yeten bir evren resmi sunduğu için öne sürülmüştü.

Bu ontolojiyi savunsam da, ondan çıkardığım sonuçların birçoğunun tek tek farklı ontolojik şemalarla da tutarlılık arz ettiğini kabul ediyorum. Asıl soru rakip görüşlerin burada tartışılan bir dizi fenomene kolaylıkla uyum sağlayıp sağlayamayacağıdır. Bir ontoloji parçalar halinde değerlendirilemez. Sorunlara yalıtık bir biçimde bakarak, bir ontolojinin izi sürülemez. Daha önce bahsettiğim gibi, bir ontolojinin ölçütü onun gücüdür, geniş çeşitlilikteki farklı bilinmezleri anlamlandırma kapasitesidir ve bunu doğal yolla yapmasıdır. Bu açıdan 12. Bölüm'de sunulan ontolojiye dair söylenmesi gereken çok şey vardır.

13.11 İmgelem ve Yönelimsellik

Günümüze dek zihin felsefesindeki anaakım çalışmaların hakim konusu olan *yönelimselliği* buraya kadar göz ardı ettim. Yönelimsel zihin durumları bazı açılardan *temsili* durumlardır. Bir Whopper'ı düşünmeniz, belirli *içeriği*yle bir düşünceye sahip olmanız demektir. Düşünceniz Whopper'la *ilgili*dir, onundur ya da onun *hakkında*dır.

7 ve 8. Bölüm "önermesel tutumlar" (inançlar, istekler, yönelimler vb.) ile ilgili iki etkileyici yaklaşıma ayrılmıştı. Önermesel tutumlar yönelimsel zihin durumlarının önemli bir sınıfını oluşturur. Peki sınıfın tamamını tüketirler mi? Görünen o ki bazı filozof ve psikologlar öyle olduğunu düşünür. Fakat bu türden düşünceler, imgelem yoksunluğunun ya da imgelemin zihinsel yaşantımızdaki merkezi rolünü tanıma yoksunluğunun dışavurumudur. Zihinsel imgelem fenomenini ele alalım. İmgelem "önermesel-olmayan" yönelimseliğin önemli bir türünü temsil ediyormuş gibi görünür. Whopper'ın besleyicilik açısından yetersiz olduğuna inanmanız imgesel olmayabilir. Fakat Whopper'la ilgili düşüncelerinizin büyük kısmının özellikle imgesel olduğuna bahse girerim. (Whopper'la ilgili düşüncelere *sahipsiniz*, değil mi?)

Yirminci yüzyılın başlarında psikologlar "imgesiz düşünce"nin imkanı üzerine hararetli bir tartışmaya giriştiler. O zamanın radikalleri, düşüncenin değişmez şekilde "imgesel" *olmadığını* savunanlardı. Şu anda, bir asır sonra roller tersine döndü: Radikaller, düşüncenin tümüyle gayri-imgesel olabileceğine dair genelgeçer öğretiye şüpheyle yaklaşanlardır.

Neden bir kimse zihinsel imgelemin oluşumundan şüphe duyar? Belki de şüphenin nedenlerinden biri bilinçli deneyimin nitelikleri olan *nitelcelerle ilgili*, imgelem tartışmalarının körüklediği hoşnutsuzluktur. Eğer daimi bir işlevselciyseniz, görünen o ki sizde böyle şeylerin yeri yoktur. Sonuçta bu niteliklere meraklı işlevselci ve maddecilerin çoğu metafiziksel anlamda (veya bilimsel anlamda) aldatıcıdır ve nitelikleri niteliksel-olmayan bir şeye indirgemek için tasarlanan çeşitli analitik teknikleri uygulamışlardır. Bana kalırsa bunu yapmaya gerek yok. Bilinçli deneyimin niteliklerinin bilimsel açıdan yasaklı olmasından korkmak gereksizdir.

İmgelemle ilgili ikinci endişenin kaynağı, zihinsel bir imgeye sahip olmanın, kafatasımızın içindeki bir resmi (eğer imge görselse zihnin gözüyle) gözlemlemekten ibaret olduğunu varsayma eğilimidir. "Resimsel" imgelem kavrayışlarının savunucuları ile (örneğin Stephen Kosslyn) imgelemin "önermesel" olması gerektiğinde ısrar edenler (Zenon Pylyshyn) arasında sert bir tartışma yaşanmıştır. Bana kalırsa tartışmanın tarafları imgelemin doğasını yanlış kavramıştır. Kırmızı bir sincap imgesine sahip olmak (görsel bir imge olduğunu varsayalım) kafatasınızda –veya cebinizde veya başka bir yerde– kırmızı bir sincap resmini gözlemlemek değildir. Kırmızı bir sincap imgesine sahip olmak kırmızı bir sincabı *algılama*ya benzer ve algılamak, hatta bir resmi algılamak, resim-benzeri bir şey değildir. İmgeleme dahil olan tözler –ve nitelikler– sıradan algının içerdiklerinden daha fazla (ya da daha az) dikkate değer değildir.

Bir sincabı algılamak iki bileşene sahiptir: (1) sincap ve (2) büyük olasılıkla sincabın yol açtığı algısal durumunuz. Buna karşın bir sincabı imgelemek, sincabı algılarken geçtiğiniz durumun benzeri bir duruma, sincap yokken geçmektir. Sincabın yokluğu, içinde bulunduğunuz duruma sincabın değil, başka bir şeyin, muhtemelen içsel bir şeyin neden olduğu anlamına gelir. İmgelemin doğasını bir kez kavradığınızda, evrenle yaptığımız zeki alışverişte zihinsel imgelemin zaten aşikar olan merkezi rolünü kabul etme özgürlüğüne kavuşursunuz.

Ne kadar merkezi bir rol? Filozoflar doğal olarak imgelemin önemini azaltma eğiliminde olabilirler. Bu da muhtemelen filozofların cümlelerle ifade edilen argüman ve tezlerle ilgili mesleki saplantısından kaynaklanır. Biz filozoflar zihinlerimizi bu türden şeylere yönelttiğimizde,

bunu genellikle dilbilimsel yolla yaparız. Argümanları tekrarlar, tezleri dener ve yanıtları formüle ederiz, hepsini dille yaparız –başka türlü nasıl olabilir? Bana kalırsa çoktandır var olan bu pratik, zihnin –büyük ölçüde– önermesel tutumların tüketicisi olduğuna dair yaygın inancı besler.

Ancak bir an için durup düşünüldüğünde, bu türden bir sonucun çıkarılamayacağı görülür. Kafanızda bir argümanı tekrarladığınızda önemli bir imgelem biçimiyle –*sözel* imgelem– meşgul olursunuz. Kafanızın içerisinde sözcükleri duyarsınız, daha yüksek olasılıkla sözcükleri telaffuz ettiğinizi hem hisseder hem de duyarsınız. Bu, imgelemin sağlam bir türüdür. Bilinçli düşünceler ve hatta "önermesel" düşünceler imgeseldir.

İmgelem bu bölümde sunulan zihin resmine tam olarak nasıl uyum sağlar? Parlak güneş ışığının altındaki olgun domatesi görsel olarak kavramanızla ilgili tartışmayı hatırlayın. Yaşadığınız bu görsel deneyimin belirli nitelikleri vardır. Şimdi parlak güneş ışığının altındaki olgun domatesin neye benzediğini *imgeleyin*: Görsel bir domates imgesi oluşturun. Bunu başardığınızda, domatesi gerçekten gördüğünüzdeki durumun *benzeri* bir duruma geçersiniz. Domatesi imgelemeniz, onu görsel olarak algılamanıza *benzer* –ikisinin de domatese benzemediğini söylemek dahi gereksizdir. Sadece iki durumun niteliklerinin benzer olduğundan bahsedilebilir. Sessizce kendi kendinize konuşmanız da aynı türden fenomene işaret eder. Kendi kendinize konuşurken yaşadığınız deneyim, yüksek sesle konuşurken yaşadığınız deneyime niteliksel açıdan benzer.

Bu hususlar bana göre o kadar açık ki nasıl tartışacağımı dahi bilemiyorum. Bunlar çoğunlukla reddedilmişlerdir. Zihinsel imgelem tartışmalarında, tartışmacılar sıklıkla kendi imgelemlerinin önemli ölçüde azaldığını, hatta tümüyle yok olduğunu açıklar. (Bazı çevrelerde sözde imgelem yoksunluğu bir onur nişanesi olarak taşınır.) Bana kalırsa bu iddialar, psikologların *ölçüt farkı* şeklinde adlandırdığı, bireylerde imgelemi kuranın şeyin farklılığına dayanır.

Parlak güneş ışığının altındaki olgun bir domatesi hayal etmenin, parlak güneş ışığının altındaki olgun bir domatesi algılamaya benzediğini söylemiştim. Şunu aklınızdan çıkarmayın: Algısal deneyiminizin

nitelikleri, domatesin nitelikleri değildir. Domates kırmızı ve yuvarlakken, görsel deneyiminiz ne kırmızıdır ne de yuvarlak. Bu türden bir görsel imgelem oluşumunun kişiye özel içsel bir nesneyi, içsel televizyon ekranındaki bir nesneyi ya da beyinde-üretilen holografik bir domatesi (zihnin içeriye-doğru-bakan gözüyle) incelemek anlamına gelmediğini de aklınızda tutun. Eğer kendinize bu tür nesnelerle karşılaşıp karşılaşmadığınızı soruyor ve negatif yanıt almanın imgelem yoksunluğu (ya da imgelemin önemli ölçüde azalması) anlamına geldiğini varsayıyorsanız, imgelemin doğasını yanlış yorumluyorsunuz demektir. Özel durumlar hariç, imgelemi hiçbir zaman kullanmadığını öne süren birine inanmak için gerekçeniz yoktur. (Şunu deneyin. İmgelemden şüphe duyan birinden şunu söylemesini isteyin "hiçbir zaman imgeye sahip olmadım". Şimdi de şüpheciden bunu sessizce söylemesini, *düşünme*sini isteyin. Bunu yapabilen şüpheciler kendi şüpheciliklerini çürütmüş olurlar. Kendi kendinize konuşmak sözel imgelemi kullanmaktır.)

13.12 İmgelemi Kullanmak

Zihinsel imgelemin *amacı* nedir? Buraya kadarki iddia *her* bilinçli düşünme eyleminin imgesel olması gerektiği yönündedir. (Burada yirminci yüzyılın erken dönemlerindeki imgesiz düşünce karşıtlarıyla birlikte saf tutuyorum.) Eğer siz de benim gibiyseniz, o halde konuyla ilgili imgelemin çoğu sözel imgelem olacaktır. Çoğu, fakat tamamı değil.

Çevremizdekilerle iletişimimiz daima diğer imgelem türlerine dayanır. İmgelem ileriye yönelik eylemde bulunma kapasitemizin ayrılmaz bileşenlerinden biridir. Zeki yaratıklar dışarıdan gelen uyaranlara tepki vermekle kalmazlar. Zeka –pürdikkatlilik– çevresel değişiklikleri ve ileriye yönelik eylemlerin sonuçlarını öngörme yetisini içerir. Dar bir yolda önünüzdeki aracı geçecek kadar yerinizin bulunduğunu ya da mısır gevreği kutusunun rafa dik pozisyonda konulamayacak kadar uzun olduğunu "görebilirsiniz". Marangozlar evlerin iskeletini kurarken imgeleri kullanırlar. Atletler hareket halindeki nesnelerin güzergahını öngörmek ya da rakiplerini geçme manevraları yapmak için imgeleme dayanırlar. İmgelem bu türden yetilerin hayata geçirilmesinde hiç şüphesiz temel ve neredeyse vazgeçilmez bir rol oynar.

Bilgisayar paradigmasının bilişsel psikoloji üzerindeki kalıcı etkisi nedeniyle, imgesel (bilinçli) düşünme hak ettiği ilgiyi görememiştir. İmgelemi hesaplamalı modelleri kullanarak inceleme girişimleri, imgeleri kod dizilimleriyle ifade edilebilen *tanımlar*a indirgeme arayışına kapılıp asıl meseleyi sıklıkla gözden kaçırmıştır. Öte yandan imgelem de algı da bu şekilde indirgenemez –daha önce söylediğim gibi imgelem ve algı birbiriyle yakından bağlantılıdır. İmgelemde varlığını sürdüren şey, algısal deneyimlerin nitelikleridir. Buna karşın işlevsel soyutlamayla uğraşırken, bu nitelikleri kolayca gözden kaçırabilirsiniz. Aslında işlevselciliğin (ve onun yakın akrabası olan hesaplamalı zihin modelinin) de amacı, zihin durumlarının niteliklerini, kendilerini oluşturan unsurlara ayrıştıracak bir tanım düzeyine yerleşmektir. (İşlevsel bir durumun olduğu gibi olmasını sağlayan şeyin, o durumun nitelikleri değil nedensel profili olduğunu hatırlayın.) Bu arkaplana bakılırsa, imgelemin bir kenara itilmesine şaşırmamak gerekir.

İmgelemin önemi konusunda haklı olduğumu düşünelim. İmgelemin, temsilleri düzenleme kabiliyetine sahip sistemler olarak kabul edilen zihinler için temel teşlik ettiğini varsayalım. Diyelim ki imgelem, algısal deneyimlere niteliksel açıdan benzer deneyimlerden geçmenizle ilgili bir mesele olsun. Salt hesaplamalı zihin modellerinin neden ümit vadetmediğini anlayabilirsiniz. Bir nesneyi imgelemek, onu tanımlamaya değil, algılamaya yakındır. Öte yandan hesaplamalı modellerin amacı çoğunlukla tanımların üretimidir. Dolayısıyla algılama ya da imgelemeyi modellemek, uygun girdilere yanıt olarak, görülen veya imgelenen nesne ve olayların tanımlarını üreten bir aygıt tahayyülünü gerektirir. (7. Bölüm'de tartışılan ve dünyayla alışverişimize bir Düşünce Dili içerisindeki cümlelerin aracılık ettiğini savunan Temsili Zihin Kuramını hatırlayın.)

Psikologların –filozoflar tarafından teşvik edilerek– bu türden modelleri kendilerine yol gösterici olarak almaları, anaakım bilişsel psikolojinin umut kırıcı tek-boyutlu karakterini açıklamak adına çok şey söyler. İronik bir biçimde, düşünce aslında çoğu zaman dilsel olmasına rağmen, tam da bu yüzden daha az imgeseldir denemez. Kendinize çevrenizi tanımlamanız, imgelemin yerini tutmaz, yalnızca onu kullanır.

13.13 İkiz-Dünya

Bu düşünceler doğru yolda olsalar dahi, yaklaşık bir yönelimsellik – düşüncenin "bir şeye ait" ve bir şey "hakkında" olması– açıklamasından hâlâ çok uzağız. Yönelimsellikle ilgili hakim "dışsalcı" görüş, yönelimsel durumların "içeriği"nin (bu durumların neye ait ya da ne *hakkında* olduğunun), faillerin dünyayla kurdukları belirli nedensel ilişkiler tarafından belirlendiğini kabul eder. Bu görüşe ilham veren şey, çoğunlukla etkili düşünce deneyleridir. Hilary Putnam'ın meşhur örneğini ele alalım.

İngilizce konuşanların kullandığı şekliyle "water" [su] ifadesi, H_2O olduğunu bildiğimiz renksiz bir sıvı türüne karşılık gelir. Siz "water" sözcüğünü içeren cümleleri kullanarak (İngilizcede) ifade edebileceğiniz düşüncelerinizle meşgulken, düşünceleriniz bu tözle ilgilidir. Şimdi İkiz-Dünya adında uzak bir gezegen hayal edin. Bir istisna dışında Dünyanın moleküler düzeyde titiz bir kopyası olan bu gezegende, dünyadaki zeki yaratıkların (bir istisna dışında) titiz bir kopyası olan zeki yaratıklar ikamet etsin. "İngilizce" dedikleri bir dili konuşan İkiz-Dünya sakinleri, gezegenlerine "Earth" [dünya] adını versin. İkiz-İngilizceyi-konuşanlar "Yeni Zelanda", "Birleşik Krallık", "Kanada", "Birleşik Devletler", "Avustralya" olarak adlandırdıkları ülkelerde yaşasın ve oraları ziyaret etsin. "Platon", "Napolyon", "Prenses Di" ve "Ned Kelly" adlı tarihsel figürlere saygı duysun. Bu çarpıcı benzerliklere rağmen Dünya ile İkiz-Dünya arasında önemli bir fark vardır. Irmakları, gölleri, okyanusları dolduran, çay yapmakta kullanılan, gökten yağan ve (İkiz-İngilizceyi-konuşanlar tarafından) "water" diye adlandırılan renksiz, tatsız, saydam şey H_2O değil, farklı bir kimyasal bileşik olan XYZ'dir.

İngilizcedeki "water" sözcüğü *su* (yani H_2O) anlamına gelirken ve "water" sözcüğünü kullanarak ifade ettiğimiz düşünceler *su* hakkındayken, İkiz-İngilizcedeki "water" sözcüğü *su* demek değildir (İngilizceki "water" sözcüğünün geldiği anlama gelmez). İkiz-dünya sakinleri "water" sözcüğünü kullanarak (İkiz-İngilizcede) ifade ettikleri düşünceleri, suyla ilgili düşünceler olarak addetmezler. İkizinizin "water" ifadesiyle ilişkili anlamları ve düşünceleri su değil, XYZ yani *ikiz*-su demektir.

Elbette ben bu Dünya üzerinde İngilizce konuşan birinin bakış açısıyla bu durumu tanımlıyorum. İkiz-Dünyadaki muadilim benimle tı-

patıp aynı sözcükleri kullanacaktır. Fakat biz dünyadakiler, ikizimizin "water" (olarak adlandırdığı şeye) atfını *ikiz-suya* atıf olarak değerlendiririz. "Dünya" (olarak adlandırdığı şeye) atfını ise İkiz-Dünyaya atıf olarak. Aynı şekilde ikizim, *benim* "water" (olarak adlandırdığım şeye) atfımı, *onun* "ikiz-su" (olarak adlandırdığı şeye) atıf olarak değerlendirir –demek istediğimi anladınız.

Putnam'ın İkiz-Dünyadan almamızı istediği ders, "anlamların kafanın içinden ibaret olmadığı"dır. Sözcüklerin ne anlama geldiği ve bu sözcüklerin hangi düşünceleri ifade ettiği, o dili konuşanlar ile o dilde düşünenlerin nedensel etkileşimine bağlıdır. Sizin dilinizde "water" (ikiz-su değil) su anlamına gelir, çünkü (ikiz-suyla değil) *su*yla nedensel etkileşim içindesinizdir. İkizinizin ürettiği aynı sesler (su değil) *ikiz-su* anlamına gelir, çünkü ikiziniz suyla (H_2O) değil, ikiz-suyla (XYZ) nedensel etkileşim içerisindedir.

Bu tema daha geniş bir çerçeveye uygulanırsa, kullandığınız sözcüklerin anlamları ve düşüncelerinizin içeriklerinin (düşüncelerinizin *nelerin* düşüncesi olduğu) çevrenizle kurduğunuz nedensel ilişkilere bağlı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yönelimsellik, faillerin *bağlamı*na bağlıdır. Bağlam uygun nedensel ilişkilere sahip olmalıdır, aynı zamanda çeşitli sosyal ilişkileri de içerebilir. İfadelerinizin anlamları, bir dili konuşan ve çeşitli dilbilimsel kural ve standartlara göre eylemde bulunan belirli bir toplulukta oynadığı role bağlı olabilir.

Kısaca nedensel gerekliliğe değinelim. En basit ifadeyle buradaki ana fikir, düşüncelerin nedenleriyle ilgilidir. Putnam'ınki gibi bir nedensel görüş, yönelimselliği "tersinden" açıklamaya çalışan görüşlerle rekabet halindedir. İkiz-Dünya örneği, düşüncelerle ilgili tersinden açıklamaların işe yarar ola*mayacağını* göstermek için kullanılabilir. Sonuçta siz ve ikiziniz (en azından belirli yönlerden) özdeşsiniz, düşünceleriniz ise içeriksel olarak farklıdır: Sizin düşünceleriniz suyla ilgiliyken, onunkiler ikiz-suyla ilgilidir.

İkiz Dünya vakaları, tersinden açıklamalara rakip olarak nedensel bir yönelimsellik açıklamasını mı desteklemiş *olur*? Bu soruyu yanıtlamak için rakip tersinden açıklamanın nasıl bir şey olduğuna dair fikirlere ihtiyacınız var.

13.14 Yönelimselliğin Tesiimi

Bir an için dart atmadaki "yönlendirilmişlik" üzerine düşünelim. Yerçekimi etkileri bir kenara bırakılırsa, bir dartın gideceği yön fail-merkezli etkenlere bağlıdır: dartı nasıl tuttuğunuz, kol hareketinizin karakteri, bırakma zamanınız ve benzerleri. Bir dartın gideceği yön tümüyle faile bağlı olsa da, dartın nereyi *vuracağı* dünyanın özelliklerine bağlıdır; fail bu özellikleri kontrol edemez. Bir hedefin merkezini amaçlayarak mükemmel bir biçimde attığınız dart, eğer hedefin yeri dart havadayken değiştirilirse, merkeze denk gelmez. Özetle dartın nereyi vuracağı iki etkene bağlıdır: nasıl atıldığı –failin belirlediği gidiş yönü– ve dünyanın nasıl olduğu.

Düşüncelerin yönlendirilmişliğinin, atılan bir dartın hedefine benzediğini düşünelim. Bir düşüncenin "hedefi"nin tümüyle içsel bir mesele olduğunu varsayalım. (Şimdilik bir düşüncenin "hedeflenmiş" olması ne demektir sorusunu bir kenara bırakalım.) İkiz-Dünya durumları ve benzerleri, bu türden bir görüşle rekabet etmek için tasarlanmıştır. Şunu düşünün: Dünyadaki su düşünceniz H_2O'ya "isabet eder", ikizinizin İkiz-Dünyadaki içsel olarak ayırt edilemez düşüncesi ise XYZ'ye "isabet eder". Düşüncenizin hakkında olduğu şeyin, ikizinizin düşüncesinin hakkında olduğu şeyden farklılık gösterdiğini kabul edip, bu farklılığın yeni bir nedensel zincir üzerinden açıklanması gerektiğini varsaymayabilirsiniz. Yani? Eğer hem "tersinden" modeli hem de nedensel model İkiz-Dünya durumları hakkında benzer yargılara varıyorsa, bu durumların tersinden modeline karşı, nedensel yani "içselci" yönelimsellik açıklamalarını desteklemek için kullanılması zordur.

Düşünceleriniz sizi dünya*ya* götürür. Dünya*da* ne vardır, düşüncelerinizin ne hakkında olduğuyla ilgili derindeki anlatı nedir, bu bir başka meseledir. Bilimler, özellikle de temel fizik, derinki anlatıyı sunmaya çalışır. Siz ve İkiz-Dünyadaki muadiliniz, "su" olarak adlandırdığınız şeyin doğasıyla ilgili derindeki anlatıyı göz ardı ettiğiniz sürece, her birinizin düşünce içerikleri diğerininkiyle aynıdır. Ancak ve ancak suyun mevcut doğasına sahip olduğunu öğrendiğinizde, düşünce içeriklerinizin İkiz-Dünyadaki muadilinizinkilerden farklı olduğu söylenebilir.

Muhtemelen sunduğum bu yapay tersinden, dart-atma modelinden şüphe duyabilir ve düşüncelerin --dartlar gibi– dışarıya nasıl yansıdığını haklı olarak sorabilirsiniz.

Öncelikle yatkınlığı ele alalım. 12. Bölüm'de özelliklerin güçlü nitelikler olduğunu ileri sürmüştüm: Her özellik ait olduğu nesnenin nitelik ve yatkınlıksallıklarına kendine özgü katkılarda bulunur. Bir yatkınlık içsel olarak "yansıtıcı"dır, belirli türden karşılıklı yatkınlık ortağına sahip belirli türden bir dışavurum *için*dir. Bir yatkınlık –eğer uygun bir karşılıklı ortağı yoksa ya da var-olmamışsa– hiçbir zaman dışavurulamamış olabilir. Yine de söz konusu yatkınlık, bu türden karşılıklı ortağa sahip bu dışavurum için yansıtıcı*dır*.

Öyleyse ilk önerim, yönelimselliğin merkezi bileşenlerinden biri olan yansıyabilirliğin, her nitelikte yerleşik bulunduğudur! Elektronların ya da lahanaların düşündüğünü veya bunlara yönelimselliğin bahşedildiğini kastetmiyorum. Elektronlar ve lahanalar da dahil olmak üzere her nesnenin yansıtıcı yatkınlıksallıklara sahip olduğunu söylemeye çalışıyorum. Bana kalırsa bunlar, hakiki yönelimsel durumların muhtemel yapı taşlarıdır.

İkinci olarak, içinde bulunduğu çevrede gezinen bir zeki yaratığı düşünelim. Bu yaratık imgesel düşüncelere sahiptir. Bunlar söz konusu yaratığın "hipotezler"i sınamasını ve genel olarak eylemlerini yönetebilmesini sağlar. Eylemlerini öyle yönetir ki siz bu yaratığı zeki diye tanımlayabilirsiniz. Yaratığın imgesel düşüncelerinin *içerikler*ini ne açıklar? Bir yaratığın ağaç dalı imgesini, ağaç dalı imgesi yapan nedir? Hiç şüphesiz yaratık, çevresiyle nedensel etkileşim içerisindedir. Fakat bu yaratığın düşüncelerinin yansıtıcı, yönelimsel karakterinden bu nedensel etkileşim mi sorumludur? Belki de değil. Belki de düşüncenin yansıtıcılığı, yaratığın yaşamında düşüncelerin oynadığı ileriye-dönük ve düşünümsel rolden kaynaklanır. Bu rolün temelinde yaratıkların zihin durumlarını kuran karmaşık, odaklanmış yatkınlıksallıklar bulunur.

Parlak güneş ışığının altındaki olgun bir domatesi görsel olarak algılamanızın, belirli türden bilinçli bir deneyimi yaşamanızla ilgili olduğunu varsayalım. Bu bilinçli deneyim, görsel sisteminizin karmaşık içsel yatkınlığı ile domatesin ve araya giren ışık yayılımının yatkınlıklarının müşterek dışavurumudur. Bu dışavurumu *domates*in görsel algısı ya-

pan şey, domatesin yatkınlıklarıyla birlikte müşterek bir dışavurum olmasıdır. (Bu, algı kavramımızın içerdiği nedensel gerekliliği onaylamaktır.) Fakat bana göre bu deneyimi domates için yansıtıcı yapan şey (ona kendi yönelimsel "yörünge"sini veren şey) *size* içkindir.

Bir domates varsanısı yaşadığınızı hayal edin. Burada yatkınlıksal durum (ilk durumda olduğu gibi) bir domatesle değil, diğer karşılıklı ortaklarla –muhtemelen içsel ortaklarla– birlikte hareket eder. Sonuçta bir domatesi görsel olarak algıladığınızda yaşayacağınız deneyime niteliksel açıdan benzeyen bir deneyim yaşanır. Bu deneyimin yönelimselliği, onu bir *domates* varsanısı yapan şey, ne domatesle kurduğunuz nedensel bağlantılarda temellendirilir ne de deneyiminizin domatese tesadüfen benzerliğine dayanır: Domates deneyimleri domateslere benzemez. Deneyiminizin "aitliği", domateslerin görsel deneyimi için yatkınlık meyilinin bir dışavurumu olduğu gerçeği tarafından temellendirilir. Bu meyil, diğer yatkınlıksal meyiller gibi görsel sisteminize yerleşik ve içseldir. Domateslerle nedensel etkileşim kurmanıza ya da domateslerin var olmasına bağlı değildir. Bu açıdan, bir tuz kristalinin suda çözünme yatkınlığından farksızdır. Tuz bu yatkınlığa, suyun olmadığı koşullarda da (hayali evrenlerde de) sahiptir.

Bağlam bu tür durumlarda rol oynar, fakat oynadığı rol nedensel kuramcıların ona yüklediği rol değildir. "Domates düşünceleri"niz, daha önce söylediğim gibi domateslere "meyilli"dir, çünkü çevrenizde ikiz-domatesler değil, domatesler bulunur. Fakat bu, daha önce belirttiğim meseleyle ilgili bir düşünümden fazlası değildir. Bir düşüncenin neyle ilgili olduğu iki etkene bağlıdır:

1. Düşüncenin nasıl yansıdığı, "amacı"
2. Düşüncenin yansıdığı evren bölgesinin karakteri, "hedefi"

13.15 Elveda İşlevselcilik

Paradigmatik olarak *işlevselci* bir yönelimsellik kavrayışını benimsediğimi düşünebilirsiniz, oysa benimsemiyorum. İmgesel bir düşünce için, o düşüncenin belirli *nitelikler*i taşıması olmazsa olmazdır. Bu nitelikler, onu oynaması gereken rolü oynaması için donatır. İşlevselcilik belirli işlevsel rolleri yerine getiren herhangi bir ögenin sahip olduğu

niteliklerden "soyutlanır". Bu ögeler niteliklere *sahip olabilir* (bu bile bazı taraflarca şüpheyle karşılanır), fakat nitelikler ögelerin sistemdeki rolleri için önemsizdir. ("Kutudaki böcek"i hatırlayın, Bölüm 4.4) Ben buna katılmıyorum. İmgesel düşüncenin algısal deneyime *niteliksel* benzerliği, o düşünceyi o yaratığın yaşamındaki rolü için uygun hale getirir.

Hiç şüphesiz algısal deneyim, kendisini takip eden imgesel düşünümsel düşünceyi önceler (ve onunla nedensel bir ilişkiye sahiptir), ancak bu nedensel bağlantı düşüncelerin yansıtıcı karakterini açıklamaz. Yansıtıcılık düşünceye *yerleşik*tir. Bir düşüncenin bir olgu durumunu "hedeflemesi", ait olduğu nesneye o olgu durumunu öngörme ya da o olgu durumuyla etkileşme kapasitesi bahşetmesi sayesindedir. Elbette bir yaratığın *hangi* olgu durumuyla etkileştiği, o yaratığın koşullarına bağlıdır. Biz H_2O ile etkileşim içindeyiz; İkiz-Dünyadaki muadillerimiz ise XYZ ile.

Bu, bazı zihinsel kavramların "nedensel açıdan yüklü" olduğunu reddetmek değildir. Örneğin *hatırladığınız* veya *algıladığınız* şey, geçmişle veya mevcut algısal durumunuzla ilgili düşüncelerinizin nedensel kaynağına kısmen bağlıdır. Her birimiz diğerlerine düşünceler atfederken, büyük oranda nedensel bağlantı gözlemlerine dayanırız, bunu reddetmiyorum. Aslında *reddettiğim* şey, zihin durumlarının yansıtıcılığının ve temel seviye yönelimselliğinin bunların herhangi biriyle açıklanabileceği düşüncesidir. Düşüncenin yansıtıcılığı yatkınlıksal olarak sıralanmıştır. İlgili yatkınlıklar, dışsal nedenleri olanlar bile, düşünenlere içkindir.

Belirli bir hedefe isabet eden bir düşüncenin –örneğin bir düşüncenin belirli bir kişi hakkında olmasının– failin içsel özellikleri esas alınarak tümüyle açıklanabileceğini iddia etmiyorum. Bir düşüncenin *neye* isabet ettiği, çoğunlukla düşünenin kontrolünün dışındaki etkenlere bağlıdır. Düşünceleriniz kısmen içsel karakterleri, kısmen de içinde bulunduğunuz koşullar sayesinde H_2O hakkındadır. İkiz-Dünyadaki ikizinizin düşünceleri XYZ ile ilgilidir, çünkü ikizinizin koşulları sizinkinden farklıdır.

Bu kısa açıklamaların amacı bütünlüklü bir yönelimsellik kuramını kapsamak değildir. Benim için bu açıklamalar yaygın kabul gören öğretilerin panzehiridir. Bunlar incelikli meseleler gibi görünebilir. Eğer

nedensel yönelimsellik açıklamalarına bağlı olan kimseler, detaylı kuramlara da sahip olsalardı suçluluk duyabilirdim; ancak değiller. Bu kimseler dinleyicilerini ikna etmek için tasarlanan, yönelimseliğin bir tür nedensel girdi bileşenini gerektirdiğine yönelik örnekleri sunarlar. Sıklıkla nedensel bir girdi bileşeninin var olduğunu ben de kabul ediyorum, fakat bunun yönelimseliğe *temel* teşkil ettiği düşüncesini reddediyorum.

13.16 Kapanış

Bu bölümün başında zihin kavrayışının konuşulması gereken avantajlarından birinin, rakiplerine ait bir dizi akla uygun içeriğe, onların sorumluluklarını yüklenmeden uyum sağlamaları olduğunu söylemiştim. Birbirine rakip görüşlerin tamamen yanlış olması gerekmez; pek çoğu önemli içgörülere sahiptir. Bunlar gelecek vadeden kapsamlı bir görüşe mutlaka yansıtılmalıdır. Şimdiye kadar, önerdiğim zihin kavrayışını açık kılmak için yeterince şey söyledim, en azından ana hatlarını belirledim. Şimdi rekabete yeniden göz atma zamanı.

İkicilik

Zihin-beden ikiciliği, zihinsel ile maddi arasındaki aşikar olduğu varsayılan farklara odaklanır: Zihin durumları kişiye özeldir, onlara "erişimimiz" ayrıcalıklıdır; zihinsel alan, maddi alanın görünürde yoksun olduğu bir dizi ayırıcı niteliğe sahiptir. Buna karşın maddi durumlar herkese açıktır, onlara erişimimiz dolaylıdır ve yanıltıcı olabilir; maddi durumlar –örneğin beyin durumları– bilinçli deneyimlerin sergilediği nitelik benzeri herhangi bir şeyden apaçık şekilde yoksundur. Bazı kuramlarda maddi nesneler hiçbir niteliğe sahip değildir, maddi özellikler sadece yatkınlıksaldır, "saf güçler"dir.

İlk olarak zihin durumlarının esas itibarıyla "öznel" karakterini ele alalım. İkicilerin hatası zihinleri sadece içeriden gözlemlenebilen nesnelerin bulunduğu penceresiz kutular olarak ele aldıklarında, bu karakterin açıklanabileceğini düşünmeleridir: İçsel bir televizyonun ekranındaki imgeler "dışsal dünya"yı temsil ediyormuş gibi görünürler. Dışarıdakiler olarak bizler, zihninizin içeriklerini ancak tahmin edebiliriz.

Bunun kusurlu bir model olduğunu savunurken yalnız değilim. Bana kalırsa zihin durumlarının kişiye özel ve ayrıcalıklı oluşu, belirli bir durumda *bulunma* ile o durumu *gözlemleme* arasındaki farklılığa atıfla kısmen de olsa açıklanabilir. Bilinçli zihin durumlarınıza dair farkındalığınızı, o durumlarda bulunmanız inşa eder. O durumlar hakkında oluşturduğunuz yargılar, düzeltilemez değillerse de, son derece güvenilirdirler. Bilinçli zihin durumlarınızın, o durumlarda bulunarak değil, fakat farklı bir durumda bulunarak farkındayım; içinde bulunduğum durum size ve sizin tuhaflıklarınıza dair farkındalığımı inşa etmekte. Bu, nörolojik mekanizmalar üzerine bir yorum değil, çokça tartışılan epistemolojik asimetriyi temel alan bir değerlendirmedir.

Peki ya kendine özgü zihinsel *nitelikler*? Daha önce söylediğim gibi bazı çevreler tarafından abartılmış statülerine rağmen, bu niteliklerin ne olduğu hiçbir zaman açıklığa kavuşmamıştır. Whopper'ın kokusunu aldığınızda duyduğunuz hazzın temelinde koklama deneyiminizin nitelikleri yatar. Bu niteliklerin muhtemelen beyninizin nitelikleri olduğunu reddetmeden önce, onların doğasını kesin olarak aydınlatmanız gerekir. Bana kalırsa bu, herkesin iyice kavradığı bir şey değil.

Birleşimsel bir ontolojiyi ciddiyetle ele alıyor ve nedensel bir algı açıklamasının asgari gerekliliklerine itibar ediyorsanız, bilinçli deneyimlerinizin niteliklerinin aslında beyninizin nitelikleri olduğunu kabul etmeye hazırlanmalısınız. Eğer beyni maddi bir nesne olarak düşünüyorsanız, bu nitelikler de maddi nitelikler olacaktır. Dahası, bunlar doğrudan aşinalık denilen şeye sahip olacağınız maddi nitelikler olacaktır. Çevrenizdeki evrende veya laboratuvarda gözlemlediğiniz maddi nesnelerin nitelikleriyle ilgili bu tür bir doğrudan aşinalığınız yoktur.

Evrenle aramızda doldurulamaz bir epistemolojik gediğin bulunduğunu ya da değişmez bir "algı perdesi"nin arkasına hapsolduğumuzu savunmuyorum. Yalnızca ikiciliğin reddini ciddiyetle ele alan bir görüşün sonuçlarından birine işaret ediyorum. İkiciliğe karşı çıkan kuramcılar, zihinsel ile maddi nitelikler arasındaki büyük farklılıkları ele alırken, yanılıyormuş gibi görünüyorlar.

Bütün bunlar, bu bölümde açıklanan zihin kavrayışını bir tür "tarafsız tekçilik" olarak tanımlamama yol açtı. Zihinsel ile maddi özellikler ayrı türden özellikler değildir. Elbette bazı özellikler zihinsel, bazıla-

rı ise –belki de aynı özellikler– maddi olarak adlandırılabilir. Fakat bu pratiğin ciddi bir ontolojik öneme sahip olduğu fikri, büyük ölçüde ikicilikten miras alınan bir önyargıdır. Bunun belirtilerinden biri, filozofların zihinsel-maddi ayrımını net ve kesin şekilde ortaya koyarken yaşadıkları güçlüktür. Eğer benim savunduğum gibi, bu *gerçek bir ayrım* değil de yalnızca kavrayıştaki bir ayrımsa, bu güçlüğün yaşanması beklenecektir. Eğer zihinlerin evrendeki yerini anlama meselesinde yol kat etmek istiyorsanız, ayrımı terk edip bunun yerine ciddi ontolojiye dönmenizi öneririm.

Özdeşlik Kuramı

Özdeşlik kuramına göre zihinsel özellikler maddi özelliklerdir. Bir açıdan bu bölümde savunduğum tezle uyumludur: Maddi özelliklerden ayrı zihinsel özellikler yoktur. Bir başka açıdan ise özdeşlik kuramı hedefi tutturamaz. Özdeşlik kuramcıları, örneğin ağrı içinde olmayı belirli türden nöral koşulla özdeşleştirir. Bunu yaparak, ağrı içinde olmanın bir *özellik* olduğunu örtük bir biçimde savunur: Ağrı içinde olmak, aslında belirli bazı nörolojik özelliklerle özdeş bir özelliktir.

Bir zihin durumunu bir yaratığa doğru şekilde atfetmek için kullanılan yüklemlerin, bu yaratığa ya da uygulanabildiği herhangi bir yaratığa (veya varlığa) ait bir özelliği belirtmesi gerektiğini düşünmek temel bir hatadır. Bir yüklem çeşitli yaratıklar için geçerlidir ve geçerli olmalarını sağlayan şey sahip oldukları özelliklerdir. Fakat buradan, aynı (veya tıpatıp benzer) özelliklere sahip olmaları sayesinde bu yaratıklar için bu yüklemin geçerli olduğu sonucuna varılamaz.

Bu dersi işlevselcilik verir. Özdeşlik kuramının işlevselci eleştirisi, "ağrı içindedir" yüklemine cevap verecek tek bir nörolojik özelliğin bulunmasının en azından olası olmadığını açık kılar. Fakat uygun cevap, "ağrı içindedir" yükleminin ağrı içindeki yaratıklarca paylaşılan *üst-düzey* bir özelliği belirtmesi gerektiğini varsaymak değildir. Bunun yerine basitçe çok farklı türlerden yaratıkların ağrı içinde olmasını sağlayan özelliklerin sadece farklı –fakat benzer– özellikler olduğunu kabul etmelisiniz.

Öte yandan bu kafa karışıklığını bir kenara bırakırsak, bu bölümde taslağını çizdiğim tezi bir özdeşlik kuramı *türü* olarak adlandırmaktan mutluluk duyarım.

İşlevselcilik

İşlevselciliği anlamanın bir yolu işlevselcilerin, zihinlere kendine özgü karakterini veren durumların yatkınlıksal doğasına takılı kaldıklarını fark etmektir. Bu tümüyle uygun. Uygun *olmayan* şey, bu durumların *niteliklerinin* kendi işlevsel rolleriyle ilişkisiz olduğu fikridir. Bir ağrı durumu ağrı rolünü oynayan bir durumdur, fakat bu durumun ağırılı olmasının nedeni *bu* değildir. Daha ziyade durum, *ağrılı* olduğu için ağrı rolünü oynar. Zihinler yatkınlıksal sistemlerdir, fakat bu, zihinlerin niteliksel doğadan yoksun olduğu veya niteliklerin onların işleyişinde hiçbir rolü bulunmadığı anlamına gelmez.

Her bir özelliğin (somut bir nesnenin her içsel özelliğinin) *hem* yatkınlıksal *hem de* niteliksel olduğu inancı için birbirinden bağımsız kuvvetli dayanaklara sahibiz. Bir niteliğin *yatkınlıksallığı* ile *niteliksellği* birbirinden ayrılamaz –istisna olarak düşüncede ayrılabilir. Özellikler güçlü niteliklerdir. Zihin durumları aynı anda hem yatkınlıksal hem de niteliksel dir. Burada gizemli bir taraf yoktur: *Her* durum eşzamanlı olarak niteliksel ve yatkınlıksaldır. Eğer zihni geniş çaplı işlevsel bir sistem şeklinde görüyorsanız, bu sistemdeki bazı bileşenlerin niteliksel açıdan var oldukları şeyler oldukları *için* mevcut rollerini oynadıklarını söyleyebilirsiniz. Fakat bunu söylediğinizde, anaakım işlevselciliğin merkezi öğretilerinden birine sırt çevirmiş olursunuz.

Genel çerçeveye bakacak olursak, en temel bilimlerin uğraş alanı, dünyanın yatkınlıksal yapısını açığa çıkarmaktır. Fizik, dünyanın niteliksel doğasıyla ilgili sessiz kalır; buradan hareketle, fiziğin, dünyada böylesi bir niteliksel doğanın bulunmadığını saptadığını düşünmek hatalıdır. Bu hata –işlevselcinin hatası– zihni ve onun işleyişini anlamaya hazırlandığınızda, hareket kabiliyetinizi elinizden alır. Bir bilim insanı nitelikleri zihinlere havale ederek sorumluluğu üzerinden atabilir. Bilincin mevcut krizi, diğer bir deyişle bilincin "zor sorun"u sorumluluğun burada bittiğinin örtük şekilde kabul edilmesinden kaynaklanır. Felsefede sıklıkla görüldüğü gibi, bu kriz de bizim icadımız. Eğer *her şey* niteliksel açıdan doygunsa, zihinlerin niteliksel açıdan doygun olmasın-

da da gizemli bir taraf yoktur. Bu, tam da panpsişizmde raslanacak bir hakikat kırıntısıdır. Eğer zihin durumlarınız beyin durumlarınızsa, o halde zihin durumlarının nitelikleri beyin durumlarının nitelikleri*dir*. Bu sonucun, alışılageldiği üzere, daha az mantık-dışı görünmesi için 10 ve 12. Bölümlerde yaptığım açıklamaların yeterli olmasını umuyorum.

Yönelimsel Duruş

Dennett'ın zihin hakkındaki "araçsalcılığı" der ki, zihin söylemleri, zeki eylemleri yöneten temel mekanizmaları tanımlamayı değil, biyolojik ya da diğer türden uyum-sağlayıcı sistemlere uygulanabilir bir öngörü şeması sağlamayı amaçlar. Zihinle ilgili bu türden bir gerçekçilik-karşıtlığı için heveslenmek zorsa da, bu görüş en azından bir yönüyle haklı görünür. Dennett'ın argümanları, her bir zihinsel yüklemin özgün bir zihinsel özelliğe karşılık geldiği fikrinin ve bununla bağlantılı olarak zihinsel ile maddi özellikler arasında iyi-bilinen bir farklılık olduğu iddiasının güçlüklerine dikkat çeker.

Zihinsel yüklemler –"ağrı içindedir", "Alice Şelaleri'ni düşünüyor"– faillerin sahip oldukları özellikler sayesinde o failler için geçerlidir. Fakat bu, bire-bir yüklem-özellik eşleşmesinin var olduğunu göstermez. Zihinsel yüklemler, faillerin benzer özellik ailelerinden herhangi birine sahip olması sayesinde, o failler için geçerlidir. Her halükarda soru, verili bir yüklemin uygulanması için gereken doğrulayıcıların neler olduğudur. Bu doğrulayıcılara baktığınızda, zihinsel-maddi ayrımının yararı ortadan kalkar. Nihayetinde ayrım, Descartes'ın gerçek bir ayrım olarak adlandırdığı şey değil yalnızca bir kavramdır.

13.17 Sonuç Notları

Zihinler ve zihinlerin doğadaki yerine dair zihin felsefesindeki bitmez tükenmez muammaların üzerine giden bir yaklaşım biçimi sunmak için muhtemelen yeterince şey söyledim. Bu yaklaşımın, rakiplerinin çözmeye çalıştığı sorunları çözmeyi vadettiğine ve bunu yaparken onların taşıdıkları sorumlulukları yüklenmediğine inanıyorum. Bu büyük bir iddia. Eğer bunun orjinal bir görüş olduğunu söyleseydim, bu fazlasıyla kibirli bir davranış olurdu: Bu görüşü Locke, Descartes ve Spino-

za'ya, Keith Campbell, D.M. Armstrong ve C.B. Martin'in çalışmalarına dayandırıyorum.

Bu taslağın, alternatif görüşlerin daimi savunucularını ikna etmeye yeteceği iddiasında değilim. Fakat bu yaklaşımı makul kılacak kadar çok şey söylediğimi ve böylece tarafsız kalan izleyicilerin dikkatini çektiğimi umuyorum. Daha fazlasını isteyen okuyucular, takip eden kısımda yer alan okumalara başvurabilirler.

Okuma Önerileri

Bu bölümde tartışılan konular *From an Ontological Point of View* (2003a, 17–20. Bölümler) ve *The Universe as We Find It* (2012) kitaplarında daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bkz. C.B. Martin'in *The Mind in Nature* (2008).

Michael Lockwood'un *Mind, Brain, and Quantum* (1989) kitabının 10. Bölüm'ü burada özetlediğim kavrayışa benzer bir zihinsel nitelikler *–nitelceler–* kavrayışı geliştirir; ayrıca bkz. "The Grain Problem" (1993). Lockwood, Bertrand Russell'ın *Analysis of Matter*'ından (1927) yararlanır ve tarihsel ekler kısmında Schopenhauer, W.K. Clifford, Wilhelm Wundt ve Immanuel Kant'ı ilgili görüşlerin savunucuları olarak alıntılar. Öte yandan benim geliştirdiğim görüş Lockwood'unkinden pek çok önemli noktada ayrışır. Lockwood, yatkınlıkların "içsel nitelikler" olarak anlandırılan şeyde "temellendirildiğini" düşünür. Bense her özelliği içsel olarak yatkınlıksal *ve* niteliksel kabul ederim. Lockwood bilinçli deneyimlerin nitelikleri ile o niteliklere dair farkındalığımızı birbirinden ayırır. Bense bilinçli deneyimleri nörolojik yatkınlıkların dışavurumu olarak görürüm. Onların nitelikleri, bilinçli niteliklerdir. Bu niteliklerin farkındalığı, bir deneyimi içeriye-doğru gözlemleme meselesi değildir. Bir deneyime sahip olduğunuzda, onun niteliklerinin de farkındasınızdır.

Daniel Dennett zihnin doğasına yönelik sorular söz konusu olduğunda, metafiziğin yerini deneysel bilimin alması gerektiğini savunan filozoflardan biridir. Dennett'ın görüşlerine dair bir giriş kitabı için bkz. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness* (1996).

Zombiler "Zombies vs. Materialists" (1974) makalesinde Robert Kirk tarafından icat edilmiştir; bazı çekinceler için bkz. *Raw Feeling* (1996). David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996, 3. Bölüm) kitabında zombileri uzun uzadıya tartışır (ve mümkün olduklarını savunur).

Nigel J.T. Thomas'ın "Are Theories of Imagery Theories of Imagination" (1999) makalesi imge kuramları üzerine kusursuz bir tarihsel ve felsefi tartışmayı içerir. Yine Thomas'ın "Experience and Theory as Determinants of Attitudes toward Mental Representation: The Case of Knight Dunlap and the Vanishing Images of J.B. Watson" (1989) makalesi, imge –veya imge yoksunluğu– söylemlerindeki "ölçüt farklılıkları" olarak adlandırdığım şeyle ilgili eşsiz bir tartışmayı içerir. Michael Tye *The Imagery Debate* (1991) kitabında "görsel" imge kavrayışını savunanlar ile onların "önermesel" muhalifleri arasındaki can sıkan tartışmayı ele alır. "İmgesiz düşünce" ile ilgili ihtilaf yirminci yüzyılın başlarında alevlenmişti. İşe yarar bir özet ve tartışma için bkz. Kurt Danziger "The History of Introspection Reconsidered" (1980).

Zihin felsefesi ve dil felsefesindeki nedensel içerik kuramları (kabaca anlam ya da içeriğin failin nedensel geçmişine bağlı olduğu görüşü) şu sıralar çok popüler. Ben de *The Nature of True Minds* (1992, 2. Bölüm) kitabımda bu tür görüşleri onaylamaksızın motive etme girişiminde bulundum. Önemli birincil kaynaklar arasında Hilary Putnam'ın "The Meaning of 'Meaning'" (1975a) ve *Reason, Truth, and History* (1981), 1 ve 2. Bölümler ile Donald Davidson'ın "Radical Interpretation" (1973) makalesi gösterilebilir. Bazı yazarlar sosyal bağlamı anlamın belirlenmesinde bir etken olarak vurgular. Örneğin bkz. Wittgenstein *Philosophical Investigations* (1953); Tyler Burge "Individualism and the Mental" (1979) ve "Individualism and Psychology" (1986) ve Lynne Rudder Baker *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (1987).

Yönelimselliğin yatkınlıksal açıklamalarının savunulduğu kaynaklar arasında C.B. Martin ve Karl Pfeifer'ın "Intentionality and the Non-Psychological" (1986) Martin ve Heil'ın "Rules and Powers" (1998) ve George Molnar'ın *Powers* (2003) çalışmaları gösterilebilir. Martin'in "Proto-Language" (1987) makalesi imgesel düşüncenin bir savunusunu ve düşüncenin dili gerektirdiği fikrinin eleştirisini sunar.

Kaynakça

Anderson, A. R. (ed.) (1964), *Minds and Machines.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Armstrong, D. M. (1961), *Perception and the Physical World.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

——— (1968), *A Materialist Theory of the Mind.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

——— (1989), *Universals: An Opinionated Introduction.* Boulder, CO: Westview Press.

——— (1997), *A World of States of Affairs.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1999), *The Mind–Body Problem: An Opinionated Introduction.* Boulder, CO: Westview Press.

Averill, E. ve B. F. Keating (1981), "Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?" *Mind* 90: 102-7.

Bacon, J., K. Campbell ve L. Reinhardt (ed.) (1992), *Ontology, Causality, and Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, L. R. (1987), *Saving Belief: A Critique of Physicalism.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Barnes, J. (1987), *Early Greek Philosophy.* Londra: Penguin.

Beakley, B. ve P. Ludlow (ed.) (1992), *The Philosophy of Mind: Classical Problems, Contemporary Issues.* Cambridge, MA: MIT Press.

Bechtel, W., G. Graham ve D. A. Balota (ed.) (1998), *A Companion to Cognitive Science.* Oxford: Blackwell.

Bennett, J. (1964), *Rationality.* Londra: Routledge ve Kegan Paul. Yeniden basım: Indianapolis: Hackett (1989).

——— (1976), *Linguistic Behaviour.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bennett, K. (2003), "Why the Exclusion Problem Seems Intractable, and How, Just Maybe, to Tract It". *Noûs* 37: 471-97.

——— (2008), "Exclusion Again". Hohwy ve Kallestrup (2008) içinde: 280-305.

Berkeley, G. (1710/1979), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. R. M. Adams (ed.) Indianapolis: Hackett.

——— (1713/1983), *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. K. Winkler (ed.) Indianapolis: Hackett.

Bermúdez, J. L. (2003), *Thinking Without Words*. Oxford: Oxford University Press.

Bird, A. (2007), *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Clarendon Press.

Biro, J. I. ve R. W. Shahan (ed.) (1982), *Mind, Brain, and Function*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Blackburn, S. (1990), "Filling in Space", *Analysis* 50: 62-5.

Blakeslee, S. (1996), "The Brain in the Gut". *New York Times* (*Science Times*), Tuesday, 23 Jan., b5 ve b10.

Block, N. J. (1978), "Troubles with Functionalism". C. W. Savage (ed.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 9). Minneapolis: University of Minnesota Press, 261-325. Block (1980a): 268-305; O'Connor ve Robb (2003): 222-33 içinde yeniden basıldı. Chalmers (2002) içinde alıntılandı: 94-8.

——— (ed.) (1980a), *Readings in Philosophy of Psychology 1*, Cambridge: Harvard University Press.

——— (1980b), "What is Functionalism?", Block (1980a) içinde: 171-84. Heil (2003b) içinde yeniden basıldı: 183-99.

——— (2003), "Mental Paint". Hahn ve Ramberg (2003) içinde: 125-51.

Block, N. J., O. Flanagan ve G. Güzeldere (ed.) (1997), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, MA: MIT Press.

Boghossian, P. A. (1990), "The Status of Content". *The Philosophical Review* 99: 157-84. Borst, C. V. (ed.) (1970), *The Mind–Brain Identity Theory*. Londra: Macmillan.

Braddon-Mitchell, D. ve F. Jackson. (1996) *The Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell.

Brãnquinho, J. (ed.) (2001), *The Foundations of Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press.

Broad, C. D. (1925), *The Mind and Its Place in Nature*. Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Burge, T. (1979), "Individualism and the Mental". *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73-121. Heil (2003b): 428-77 ve Chalmers (2002): 597-607 içinde yeniden basıldı.

——— (1986), "Individualism and Psychology". *Philosophical Review* 45: 3-45. Rosenthal (1991) içinde yeniden basıldı: 536-67.

Butler, R. J. (ed.) (1965), *Analytical Philosophy*, 2. seri. Oxford: Basil Blackwell.

Campbell, K. (1976), *Metaphysics: An Introduction*. Encino: Dickenson.

——— (1981), "The Metaphysics of Abstract Particulars". *Midwest Studies in Philosophy* 6: 477-88.

——— (1990), *Abstract Particulars*. Oxford: Blackwell.

Carnap, R. (1938), "Logical Foundations of the Unity of Science". *Neurath vdğr.* (1955) içinde I, 1: 42-62. Feigl ve Sellars (1949) içinde yeniden basıldı: 408-23.

Carruthers, P. (1989), "Brute Experience". *Journal of Philosophy* 86: 258-69.

——— (2000), *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caston, V. (1997), "Epiphenomenalisms Ancient and Modern". *Philosophical Review* 106: 309-63.

Chalmers, D. J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

——— (ed.) (2001), *Contemporary Philosophy of Mind: An Annotated Bibliography*. <http://www.u.arizona.edu/~chalmers/biblio.html> Tucson, AZ: University of Arizona.

——— (ed.) (2002), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press.

Chalmers, D. J. ve J. R. Searle (1997), "Consciousness and the Philosophers: An Exchange". *New York Review of Books*, 15 Mayıs: 60-1.

Chomsky, N. (1959), "Review of 'Verbal Behavior'", *Language* 35: 26-58.

——— (1966), *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Harper ve Row.

Christensen, S. M. ve D. R. Turner (ed.) (1993), *Folk Psychology and the Philosophy of Mind*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Churchland, P. M. (1986), *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1988), *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (ed.). Gözden geçirilmiş yeni baskı: Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, P. S. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1981), "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *Journal of Philosophy* 78: 67-90. Heil (2003b): 382-400; O'Connor ve Robb (2003): 391-412 ile Chalmers (2002): 568-80 içinde yeniden basıldı.

Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (2001), *Mindware: An Introduction to Cognitive Science*. New York: Oxford University Press.

Corcoran, K. (ed.) (2001), *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. Ithaca: Cornell University Press.

Cottingham, J. (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crane, T. (2001), *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Crick, F. (1994), *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner.

Cummins, R. (1983), *The Nature of Psychological Explanation*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cummins, D. D. ve R. Cummins (ed.) (2000), *Minds, Brains, and Computers: The Foundations of Cognitive Science: An Anthology*. Oxford: Blackwell.

Danziger, K. (1980), "The History of Introspection Reconsidered". *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16: 241-62.

Davidson, D. (1970), "Mental Events". Foster ve Swanson (1970) içinde: 79-101. Davidson (1980): 207-25; Heil (2003b): 685-99 ve Chalmers (2002): 116-25 içinde yeniden basıldı.

——— (1973), "Radical Interpretation". *Dialectica* 27: 313-28. Davidson (1984): 125-39 ve Heil (2003b): 286-97 içinde yeniden basıldı.

——— (1975), "Thought and Talk". S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Oxford: Clarendon Press içinde: 7-23. Davidson (1984): 155-70; Heil (2003b): 321-33 ile O'Connor ve Robb (2003): 355-69 içinde yeniden basıldı.

——— (1980), *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

——— (1982), "Rational Animals". *Dialectica* 36: 317-27. LePore ve McLaughlin (1985) içinde yeniden basıldı: 473-80.

——— (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

Dennett, D. C. (1978), "Current Issues in the Philosophy of Mind". *American Philosophical Quarterly* 15: 249-61.

——— (1987), *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1991a), *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little, Brown & Co.

——— (1991b), "Real Patterns". *Journal of Philosophy* 89: 27-51.

——— (1996), *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books.

Dennett, D. C. ve D. R. Hofstadter (ed.) (1981), *The Mind's I*. New York: Basic Books.

Descartes, R. (1641/1986), *Meditations on First Philosophy*. Çev. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press. Heil (2003b): 36-50 ve Chalmers (2002): 10-21 içinde alıntılandı.

Dretske, F. I. (1988), *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1995), *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Eddington, A. S. (1928), *The Nature of the Physical World*. Londra: Macmillan.

Edelman, G. L. (1993), *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books.

Eliasmith, C. (ed.) (2003), *Dictionary of Philosophy of Mind* <http://www.artsci.wustl. edu/~philos/MindDict/main.html> St. Louis: Washington University.

Feigl, H. (1958), "The 'Mental' and the 'Physical'". Feigl *vdğr.* (1958) içinde: 370-497. 1967'de monograf olarak yeniden basıldı: *The 'Mental' and the 'Physical'*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. Chalmers (2002) içinde alıntılandı: 68-72.

Feigl, H. ve W. Sellars (ed.) (1949), *Readings in Philosophical Analysis.* New York: Appleton Century-Crofts.

Feigl, H., M. Scriven ve G. Maxwell (ed.) (1958), *Concepts, Theories, and the Mind–Body Problem* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 2). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fetzer, J. H. (1991), *Philosophy and Cognitive Science.* New York: Paragon House.

Feyerabend, P. K. (1963), "Materialism and the Mind–Body Problem". *Review of Metaphysics* 17: 49-66. Christensen ve Turner (1993) içinde yeniden basıldı: 3-16.

Flanagan, O. J. (1984), *The Science of the Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, J. A. (1968), *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology.* New York: Random House.

——— (1975), *The Language of Thought.* New York: T. Y. Crowell.

——— (1981), "The Mind–Body Problem". *Scientific American* 244: 114-23. Heil (2003b) içinde yeniden basıldı: 168-82.

——— (1988), *Psychosemantics.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1991), "You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal: Hedged Laws and Psychological Explanation". *Mind* 100: 19-34.

——— (1994), *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1997), "Special Sciences: Still Autonomous after All These Years". *Philosophical Perspectives* 11: 149-63; Fodor (1998) içinde yeniden basıldı: 9-24.

Foster, J. (1982), *The Case for Idealism.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

——— (1991), *The Immaterial Self.* Londra: Routledge.

Foster, L. ve J. Swanson (ed.) (1970), *Experience and Theory.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Freeman, A. (ed.) (2006), *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Exeter, UK: Imprint Academic.

Garber, D. (2001), *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Garfield, J. L. (ed.) (1990), *Foundations of Cognitive Science: The Essential Readings.* New York: Paragon House.

Geirsson, H. ve M. Losonsky (ed.) (1996), *Readings in Mind and Language.* Oxford: Blackwell.

Gennaro, R. (ed.) (2004), *Higher-Order Theories of Consciousness.* Philadelphia, PA: John Benjamin.

Gillett, C. ve B. Loewer (ed.) (2001), *Physicalism and Its Discontents.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gleitman, L. R., M. Liberman ve D. N. Osherson (ed.) (1995), *An Invitation to Cognitive Science,* 2. ed., cilt 1, *Language.* Cambridge, MA: MIT Press.

Gopnik, A. ve J. W. Astington (1988), "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to the Understanding of False Belief and the Appearance–Reality Distinction". *Child Development* 59: 26-37.

Graham, G. (1993), *Philosophy of Mind: An Introduction.* Oxford: Blackwell.

Greenblatt, S. (2011), *The Swerve: How the World Became Modern.* New York: W. W. Norton & Co.

Greenwood, J. D. (ed.) (1991), *The Future of Folk Psychology: Intentionality and Cognitive Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gregory, R. L. (ed.) (1987), *The Oxford Companion to the Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Guttenplan, S. D. (ed.) (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind.* Oxford: Blackwell.

Hahn, M. ve B. Ramberg (ed.) (2003), *Essays on the Philosophy of Tyler Burge.* Cambridge, MA: MIT Press.

Harman, G. (1973), *Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— (1990), "The Intrinsic Quality of Experience". *Philosophical Perspectives* 4: 31-52. Heil (2003b): 641-56 ile O'Connor ve Robb (2003): 491-509 içinde yeniden basıldı.

Harnish, R. M. (2001), *Minds, Brains, Computers: An Historical Introduction to the Foundations of Cognitive Science.* Oxford: Blackwell.

Harré, R. (2002), *Cognitive Science: A Philosophical Introduction.* Londra: Sage.

Haugeland, J. (ed.) (1981a), *Mind Design.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1981b), "Semantic Engines: An Introduction to Mind Design". Haugeland (1981a) içinde: 1-34.

——— (1985), *Artificial Intelligence: The Very Idea.* Cambridge, MA: MIT Press.

Heil, J. (1991), "Being Indiscrete". Greenwood (1991) içinde: 120-34.

——— (1992), *The Nature of True Minds.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1998), "Supervenience Deconstructed". *European Journal of Philosophy* 6: 146-55.

——— (2003a), *From an Ontological Point of View.* Oxford: Clarendon Press.

——— (ed.) (2003b), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology.* Oxford: Oxford University Press.

——— (2004), *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, 2. ed. Londra: Routledge.

——— (2005), "Dispositions". *Synthese* 144: 343-56.

——— (2012), *The Universe as We Find It.* Oxford: Clarendon Press.

Heil, J. ve A. R. Mele (ed.) (1993), *Mental Causation.* Oxford: Clarendon Press.

Hempel, C. G. (1949), "The Logical Analysis of Psychology". Feigl ve Sellars (1949) içinde: 373-84. Heil (2003b) içinde yeniden basıldı: 85-95.

Hill, C. S. (1991), *Sensations: A Defense of Type Materialism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1651/1994), *Leviathan.* E. Curley (ed.), Indianapolis: Hackett.

Hohwy, J. ve J. Kallestrup (ed.) (2008), *Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation, and Causation.* Oxford: Oxford University Press.

Hook, S. (ed.) (1960), *Dimensions of Mind.* New York: Collier Books.

Horgan, T. (1993), "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World". *Mind* 102: 555-86. Chalmers (2002) içinde alıntılandı: 150-62.

Horgan, T. ve J. Woodward. (1985), "Folk Psychology is Here to Stay". *Philosophical Review* 94: 197-226. Christensen ve Turner (1993) içinde yeniden basıldı: 144-66.

Hume, D. (1739/1978), *A Treatise of Human Nature.* L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.

——— (1748/1975), *Enquiries Concerning Human Understanding.* L. A. Selby -Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press.

Huxley, T. H. (1901), *Methods and Results: Essays.* New York: D. Appleton.

Jackson, F. (1982), "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly* 32: 127-36. Heil (2003b): 762-71 ve Chalmers (2002): 273-80 içinde yeniden basıldı.

——— (1996), "Mental Causation". *Mind* 105: 377-41.

Jackson, F. ve P. Pettit (1990), "In Defense of Folk Psychology". *Philosophical Studies* 59: 31-54.

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

Kane, R. (ed.) (2011), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2. ed. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1787/1964), *The Critique of Pure Reason.* Çev. N. K. Smith, Londra: Macmillan.

Kenny, A. J. (1970), *Descartes: Philosophical Letters.* Oxford: Clarendon Press.

——— (1989), *The Metaphysics of Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Kim, J. (1978), "Supervenience and Nomological Incommensurables". *American Philosophical Quarterly* 15: 149-56.

——— (1979), "Causality, Identity, and Supervenience". *Midwest Studies in Philosophy* 4: 31-49.

——— (1990), "Supervenience as a Philosophical Concept". *Metaphilosophy* 12: 1-27. Kim (1993) içinde yeniden basıldı: 131-60.

——— (1993a) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1993b), "The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation". Heil ve Mele (1993) içinde: 189-210. Kim (1993a) içinde yeniden basıldı: 336-57.

——— (1998), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (2001), "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism". Corcoran (2001) içinde: 30-43.

——— (2003), "Blocking Causal Drainage, and Other Maintenance Chores with Mental Causation". *Philosophy and Phenomenological Research* 67: 151-76.

——— (2005), *Physicalism, or Something Near Enough.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— (2010), *Philosophy of Mind* 3. ed. Boulder, CO: Westview Press.

Kirk, G. S., J. E. Raven ve M. Schofield. (1983) *The Presocratic Philosophers,* 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, R. (1974), "Zombies vs. Materialists". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* cilt 48: 135-52.

——— (1996), *Raw Feeling.* Oxford: Clarendon Press.

Kolak, D. (ed.) (1997), *From Plato to Wittgenstein: The Historical Foundations of Mind.* Belmont, CA: Wadsworth.

Kriegel, U. (2006), "The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness". Kriegel ve Williford (2006) içinde: 143-70.

Kriegel, U. ve K. Williford (ed.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness.* Cambridge, MA: MIT Press.

La Mettrie, J. O. de (1747 ve 1748/1984), *Man a Machine* ve *Man a Plant.* Çev. R. Watson ve M. Rybalka, Indianapolis: Hackett.

Leibniz, G. W. (1787/1973), *Monodology.* G. H. R. Parkinson (ed.), *Leibniz: Philosophical Writings* içinde: 179-94, çev. M. Morris ve G. H. R. Parkinson, Londra: J. M. Dent ve Sons.

Lepore, E. (ed.) (1986), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Basil Blackwell.

Lepore, E. ve B. Loewer (1987), "Mind Matters". *Journal of Philosophy* 84: 630-42.

Lepore, E. ve B. P. McLaughlin (ed.) (1985), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Basil Blackwell.

Levin, J. (1986), "Could Love be like a Heatwave?". *Philosophical Studies* 49: 245-61. Heil (2003b) içinde yeniden basıldı: 539-52.

Levine, J. (1983), "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-61. Heil (2003b): 772-80; O'Connor ve Robb (2003): 427-37 ile Chalmers (2002): 354-61 içinde yeniden basıldı.

Lewis, C. I. (1929), *Mind and the World Order.* New York: Charles Scribner's Sons.

Lewis, D. K. (1966), "An Argument for the Identity Theory". *Journal of Philosophy* 63: 17-25. Lewis (1983): 99-107 ve Heil (2003b): 150-7 içinde yeniden basıldı.

——— (1972), "Psychophysical and Theoretical Identifications". *Australasian Journal of Philosophy* 50: 249-58. Block (1980a): 207-15 ve Chalmers (2002): 88-94 içinde yeniden basıldı.

——— (1980), "Mad Pain and Martian Pain". Block (1980a) içinde: 216-22. Lewis (1983): 122-9 ve Rosenthal (1991): 229-235 içinde yeniden basıldı.

——— (1983), *Philosophical Papers*, cilt 1. New York: Oxford University Press.

——— (1994), "Reduction of Mind". S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind.* Oxford: Basil Blackwell içinde: 412-31. O'Connor ve Robb (2003) içinde yeniden basıldı: 197-209.

Libet, B. (1985), "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529-66.

Locke, J. (1690/1978), *An Essay Concerning Human Understanding.* P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press. Heil (2003b) içinde alıntılandı: 59-63.

Lockwood, M. (1989), *Mind, Brain, and Quantum.* Oxford: Basil Blackwell.

——— (1993), "The Grain Problem". Robinson (1993) içinde: 271-91. O'Connor ve Robb (2003) içinde yeniden basıldı: 542-59.

Loux, M. (1998), *Metaphysics: A Contemporary Introduction.* Londra: Routledge.

Loewer, B. (2002a), "Comments on Jaegwon Kim's Mind in a Physical World". *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 655-62.

——— (2002b), "Review of Jaegwon Kim's Mind in a Physical World". *Journal of Philosophy* 98: 315-24.

——— (2007), "Mental Causation or Something Near Enough". McLaughlin ve Cohen (2007) içinde: 243-64.

Lowe, E. J. (1994), "Primitive Substances". *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 531-52.

——— (1995), *Locke on Human Understanding*. Londra: Routledge.

——— (1996), *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1998), *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press.

——— (2000a), *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (2000b), "Locke, Martin, and Substance". *The Philosophical Quarterly* 50: 499-514.

——— (2002), *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Lycan, W. G. (1981), "Form, Function, and Feel". *Journal of Philosophy* 78: 24-50.

——— (1987), *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1996), *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1998), "In Defense of the Representational Theory of Qualia (Replies to Neander, Rey, and Tye)". *Philosophical Perspectives* 12: 479-87.

——— (ed.) (1999), *Mind and Cognition: An Anthology*, 2. ed. Oxford: Blackwell.

Lyons, W. E. (2001), *Matters of the Mind*. Londra: Routledge.

Macdonald, C. (1989), *Mind-Body Identity Theories*. Londra: Routledge.

Macdonald, C. ve G. Macdonald (ed.) (2010), *Emergence in Mind*. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J. (1994), "The Content of Perceptual Experience". *The Philosophical Quarterly* 44: 190-205.

McGinn, C. (1982), *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

——— (1991), *The Problem of Consciousness: Essays Toward a Resolution.* Oxford: Blackwell.

McKirahan, R. (1994), *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary.* Indianapolis: Hackett.

McLaughlin, B. P. (1989), "Type Epiphenomenalism, Type Dualism, and the Causal Priority of the Physical". *Philosophical Perspectives* 3: 109-35.

McLaughlin, B. P. ve J. Cohen (ed.) (2007), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind.* Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Malcolm, N. (1959), *Dreaming.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Malebranche, N. (1688/1997), *Dialogues on Metaphysics and Religion.* Çev. Jolley ve D. Scott, Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, C. B. (1980), "Substance Substantiated". *Australasian Journal of Philosophy* 58: 3-10.

——— (1987), "Proto-Language". *Australasian Journal of Philosophy* 65: 277-89.

——— (1992), "Power for Realists". Bacon *vdğr.* (1992) içinde: 175-86.

——— (1993), "The Need for Ontology: Some Choices". *Philosophy* 68: 505-22.

——— (1994), "Dispositions and Conditionals". *The Philosophical Quarterly* 44: 1-8.

——— (1997), "On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back". *Synthese* 112: 193-231.

——— (2008), *The Mind in Nature.* Oxford: Clarendon Press.

Martin, C. B. ve J. Heil (1998), "Rules and Powers". *Philosophical Perspectives* 12: 283-312.

——— (1999), "The Ontological Turn". *Midwest Studies in Philosophy* 23: 34-60.

Martin, C. B. ve K. Pfeifer (1986), "Intentionality and the Non-Psychological". *Philosophy and Phenomenological Research* 46: 531-54.

Maurin, A.-S. (2003), *If Tropes.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Mele, A. (2011), "Free Will and Science". Kane (2011) içinde: 499-514.

Mellor, D. H. (1974), "In Defense of Dispositions". *Philosophical Review* 83: 157-81. Mellor (1991) içinde yeniden basıldı: 104-22.

——— (1991), *Matters of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Millikan, R. G. (1984), *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1989), "Biosemantics". *Journal of Philosophy* 86: 281-97. Chalmers (2002) içinde yeniden basıldı: 500-9.

——— (2004), *Varieties of Meaning: The Jean Nicod Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (2005), *Language: A Biological Model*. New York: Oxford University Press.

Molnar, G. (2003), *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Morton, P. (ed.) (1997), *Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary*. Peterborough, UK: Broadview Press.

Moses, L. J. ve J. H. Flavell (1990), "Inferring False Beliefs from Actions and Reactions". *Child Development* 61: 929-45.

Nagel, T. (1974), "What is it Like to be a Bat?" *Philosophical Review* 83: 435-50. Nagel (1979): 165-80; Block (1980a): 159-68; Heil (2003b): 528-38; ve Chalmers (2002): 219-26 içinde yeniden basıldı.

——— (1979), *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nani, M. (ed.) (2001), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*. <http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/> Rome: University of Rome 3.

Neurath, O., R. Carnap ve C. Morris (ed.) (1955), *International Encyclopedia of Unified Science* cilt 1(1). Chicago: University of Chicago Press.

Nussbaum, M. C. ve A. O. Rorty (ed.) (1992), *Essays on Aristotle's* De Anima. Oxford: Clarendon Press.

O'Connor, J. (ed.) (1969), *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*. New York: Harcourt, Brace ve World.

O'Connor, T. ve J. Jacobs (2003), "Emergent Individuals". *Philosophical Quarterly* 53: 540-55.

O'Connor, T. ve D. Robb (ed.) (2003), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*. Londra: Routledge.

O'Connor, T. ve H. Y. Wong (2005), "The Metaphysics of Emergence". *Noûs* 39: 658-78.

O'Leary-Hawthorne, J. (1994), "On the Threat of Elimination". *Philosophical Studies* 74: 325-46.

Pereboom, D. (2002), "Robust Nonreductive Materialism". *Journal of Philosophy* 99: 499-531.

Pereboom, D. ve H. Kornblith (1991), "The Metaphysics of Irreducibility". *Philosophical Studies* 63: 125-45. Heil (2003b) içinde yeniden basıldı: 709-25.

Perner, J. (1991), *Understanding the Representational Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Piccinini, G. (2007), "Computational Modeling vs. Computational Explanation: Is Everything a Turing Machine, and Does It Matter to the Philosophy of Mind?" *Australasian Journal of Philosophy* 85: 93-115.

——— (2010), "The Mind as Neural Software? Understanding Functionalism, Computationalism, and Computational Functionalism". *Philosophy and Phenomenological Research* 81: 269-311.

Place, U. T. (1956), "Is Consciousness a Brain Process?" *The British Journal of Psychology* 47: 44-50. Chalmers (2002) içinde yeniden basıldı: 55-60.

——— (2001), "Identity Theories". Nani (2001) içinde: <http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/mbit.htm>

Plato (1953), *Parmenides*, çev. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde, 4. ed., cilt 2. Oxford: Clarendon Press.

——— (1953), *Phaedo*, çev. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde, 4. ed., cilt 1. Oxford: Clarendon Press. Heil (2003b) içinde alıntılandı: 21-30.

——— (1953), *Republic*, çev. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde, 4. ed., cilt 2. Oxford: Clarendon Press.

Poland, J. (1994), *Physicalism: The Philosophical Foundations.* Oxford: Clarendon Press.

Posner, M. I. (ed.) (1989), *Foundations of Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press.

Post, J. F. (1987), *The Faces of Existence: An Essay in Nonreductive Metaphysics.* Ithaca: Cornell University Press.

Presley, C. F. (ed.) (1967), *The Identity Theory of Mind.* Brisbane: University of Queensland Press.

Prior, E. W., R. Pargetter ve F. Jackson (1982), "Three Theses about Dispositions". *American Philosophical Quarterly* 19: 251-7.

Putnam, H. (1960), "Minds and Machines". Hook (1960) içinde: 138-64. Putnam (1975) içinde yeniden basıldı: 362-85.

——— (1965), "Brains and Behaviour". Butler (1965) içinde: 1-19. Heil (2003b): 96-104 ve Chalmers (2002): 45-54 içinde alıntılandı.

——— (1967), "Psychological Predicates". W. H. Capitan ve D. D. Merrill (ed.) *Art, Mind, and Religion.* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press içinde: 37-48. "The Nature of Mental States" olarak Putnam (1975b) içinde yeniden basıldı: 429-40. Heil (2003b): 158-67; O'Connor ve Robb (2003): 210-21 ile Chalmers (2002): 73-9 içinde yeniden basıldı.

——— (1975a), "The Meaning of 'Meaning'". Keith Gunderson (ed.), *Language, Mind, and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7). Minneapolis: University of Minnesota Press içinde: 131-93. Putnam (1975b) içinde yeniden basıldı: 215-71. Chalmers (2002) içinde alıntılandı: 581-96.

——— (1975b), *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, cilt 2. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1981), *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quine, W. V. O. (1948), "On What there Is". *Review of Metaphysics* 5: 21-38. Quine (1961) içinde yeniden basıldı: 1-19.

——— (1960), *Word and Object.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1961), *From a Logical Point of View*, 2. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1963'te Harper ve Row tarafından yeniden basıldı.

Ramsey, F. P. (1929), "Theories". Ramsey (1990) içinde: 112-36.

——— (1990), *Philosophical Papers.* Baskıya hazırlayan D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press.

Ramsey, W., S. P. Stich ve J. Garon. (1991), "Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology". Greenwood (1991) içinde: 93-119. Christensen ve Turner (1993) içinde yeniden basıldı: 315-39.

Rey, G. (1997), *Philosophy of Mind: A Contentiously Classical Approach*. Oxford: Blackwell.

Robinson, D. N. (ed.) (1999), *The Mind.* New York: Oxford University Press.

Robinson, H. (ed.) (1993), *Objections to Physicalism*. Oxford: Clarendon Press.

Rorty, R. (1965), "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories". *Review of Metaphysics* 19: 24-54.

——— (1970), "In Defense of Eliminative Materialism". *Review of Metaphysics* 24: 112-21.

Rosenthal, D. (1986) "Two Concepts of Consciousness". *Philosophical Studies* 49: 329-59.

——— (ed.) (1991), *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press.

——— (2005), *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Rowlands, M. (2001), "Consciousness and Higher-Order Thoughts". *Mind and Language* 16: 290-310.

Russell, B. (1927), *Analysis of Matter*. Londra: Kegan Paul.

Ryder, T. D. (1996), "Evaluating Theories of Consciousness Using the Autonomic Nervous System for Comparison". MA thesis, University of Calgary.

Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*. Londra: Hutchinson.

Schechter, E. (yayın aşamasında), "The Unity of Consciousness: Subjects and Objectivity". *Philosophical Studies*.

Schneider, S. (2011), *The Language of Thought: A New Philosophical Direction*. Cambridge, MA: MIT Press.

Schrödinger, E. (1958), *Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seager, W. (2004), "A Cold Look at HOT Theory". Gennaro (2004) içinde: 255-75.

Searle, J. R. (1980), "Minds, Brains, and Programs". *Behavioral and Brain Sciences* 3: 417-24. Haugeland (1981a): 282-306; Dennett ve Hofstadter (1981): 353-82; Heil (2003b): 235-52 ile O'Connor ve Robb (2003): 332-52 içinde yeniden basıldı.

Searle, J. R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1997), "Consciousness and the Philosophers". *New York Review of Books*, 6 Mart: 43-50.

Shoemaker, S. (1975), "Functionalism and Qualia". *Philosophical Studies* 27: 291-315. Block (1980a): 251-67; Shoemaker (1984a): 184-205 ve Rosenthal (1991): 395-407 içinde yeniden basıldı.

——— (1980), "Causality and Properties". van Inwagen (1980) içinde: 109-35. Shoemaker (1984a) içinde yeniden basıldı: 206-33.

——— (1981), "Some Varieties of Functionalism". *Philosophical Topics*, 12: 83-118. Shoemaker (1984a) içinde yeniden basıldı: 261-86.

——— (1984a), *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1984b), "Absent Qualia are Impossible-A Reply to Block". Shoemaker (1984a) içinde: 309-26.

——— (2007), *Physical Realization*: Oxford: Oxford University Press.

Siewart, C. (1998), *The Significance of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Simons, P. (1994), "Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance". *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 553-75.

Skinner, B. F. (1953), *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.

——— (1957), *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.

——— (1963), "Behaviorism at Fifty". *Science* 140: 951-58. *Behavioral and Brain Sciences* 7 (1984) içinde yorumlarla ve Skinner'ın yanıtlarıyla yeniden basıldı: 615-57.

Smart, J. J. C. (1959), "Sensations and Brain Processes". *Philosophical Review* 68: 141-56. Heil (2003b): 116-27; O'Connor ve Robb (2003): 121-37 ile Chalmers (2002): 60-8 içinde yeniden basıldı.

——— (2000), "The Identity Theory of Mind". Zalta (2002) içinde: http://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/.

Sobel, D. (1995), *Longitude: The True Story of a Lone Genius who Solved the Greatest Scientific Problem of his Time*. New York: Walker.

Spinoza, B. de (1677/1982), *The Ethics*. Çev. S. Shirley, Indianapolis: Hackett.

Staddon, J. (1993), *Behaviourism: Mind, Mechanism, and Society*. Londra: Duckworth.

Sterelny, K. (1990), *The Representational Theory of Mind: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Stich, S. P. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief.* Cambridge, MA: MIT Press.

Stich, S. P. ve T. A. Warfield (ed.) (2003), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind.* Oxford: Blackwell Publishing.

Strawson, G. (2006), "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism". Freeman (2006) içinde: 3-31.

——— (2008), *Real Materialism and Other Essays.* Oxford: Clarendon Press.

——— (2009), *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics.* New York: Clarendon Press.

Swoyer, C. (1982), "The Nature of Natural Laws". *Australasian Journal of Philosophy* 60: 203-23.

Teller, P. (1986), "Relational Holism and Quantum Mechanics". *British Journal for the Philosophy of Science* 37: 71-81.

——— (1995), *An Interpretive Introduction to Quantum Field Theory.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Thagard, P. (1996), *Mind: Introduction to Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press.

Thomas, N. J. T. (1989), "Experience and Theory as Determinants of Attitudes toward Mental Representation: The Case of Knight Dunlap and the Vanishing Images of J. B. Watson". *American Journal of Psychology* 102: 395-412.

——— (1999), "Are Theories of Imagery Theories of Imagination? An Active Perception Approach to Conscious Mental Content". *Cognitive Science* 23: 207-45.

Tolman, E. C. (1948), "Cognitive Maps in Rats and Men". *Psychological Review* 55: 189-208.

Turing, A. M. (1950), "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* 59: 434-60. Dennett and Hofstadter (1981) : 53-68; Anderson (1964): 4-30 ve Heil (2003b): 212-34 içinde yeniden basıldı.

Tye, M. (1991) *The Imagery Debate.* Cambridge, MA: MIT Press.

——— (1995), *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

van Gulick, R. (2011), "Consciousness". E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/consciousness/>.

van Inwagen, P. (ed). (1980) *Time and Cause.* Dordrecht: Reidel Publishing Co.

——— (1993), *Metaphysics.* Boulder, CO: Westview Press.

Vesey, G. N. A. (1964), *Body and Mind: Readings in Philosophy.* Londra: George Allen and Unwin.

Watson, J. B. (1913), "Psychology as the Behaviorist Views It". *Psychological Review* 20: 158-177.

Wegner, D. (2004), "Précis of "The Illusion of Conscious Will"". *Behavioral and Brain Sciences* 27: 649-59.

Weinberg, S. (1997), "Before the Big Bang". *New York Review of Books*, 12 Haziran: 16-20.

Wilson, M. D. (1978), *Descartes.* Londra: Routledge.

——— (1999), *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wilson, R. A. ve F. Keil (ed.) (1999), *MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences* <http://cognet. mit.edu/MITECS/login.html>. Cambridge, MA: MIT Press.

Wimmer, H. ve J. Perner (1983), "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception". *Cognition* 13: 103-28.

Wittgenstein, L. (1922/1961), *Tractatus Logico-Philosophicus.* Çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Londra: Routledge and Kegan Paul.

——— (1953/1968), *Philosophical Investigations.* Çev. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

——— (1969), *On Certainty.* G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright (ed.), çev. D. Paul ve G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

Zalta, E. N. (ed.) (2002), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* <http://plato.stanford. edu/>. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information.

Dizin

abaküs 154
açıklama 111-114, 123-125, 187, 200, 210, 235-238
  animistik 38, 111, 230
  "bilimsele uygun" 111-114, 237-238
  boş 116, 181, 183
  fiziksel-düzey 152-156, 194-195, 198-200, 210-212, 215, 288-297, 344-350
  işlevsel 151-154, 170, 171, 209, 251
  nedensel 59, 68, 71-73, 76, 291-293, 344-350
  program-düzeyi 148, 151-153, 157, 177, 191, 192, 194, 195, 199, 208
  psikolojik 111, 170, 193, 194, 200, 228-231, 239, 240, 245-248, 338
  tasarım-düzeyi 208-212, 215, 216
  üst-düzey 153, 155, 156, 192, 291-293, 344-346
  yönelimsel 208-210, 235
akılcılık 205, 216, 225
Alice Şelaleleri 35, 284, 378
alternatif dünyalar 19-21
Analitik Motor 148, 149, 154, 155
anlam 39,79-82, 90, 109, 111, 118, 174-175, 178-184, 187-190, 235-238, 294, 326, 368-369, 380; *ayr. bkz.* davranışçılık, felsefi
  içsel 108-109, 189
anlama 178, 181-188, 235-238
araçsalcılık 204-208, 227, 378
Aristoteles 117, 170, 308
Armstrong, D. M. 23, 44, 144, 161, 162, 171, 199, 294, 308, 309, 311, 337, 379
art-imge 221-223
Astington, J. W. 225
Averill, E. 65
Ayers Kayalığı 131, 132, 252
ayrıcalıklı erişim 50, 92-93, 124, 140-142, 357, 359-363, 374; *ayr. bkz.* saydamlık

Babbage, C. 148, 149, 154-156, 199
bağıntı 93, 94, 121, 122, 132, 247, 285
bağlam 369, 372, 380
Baker, L. R. 242, 380
Barnes, J. 117
Beakley, B. 43
Bechtel, W. 44
belirim/beliriverme 261-265, 275, 327-330, 338; *ayr. bkz.* özellikler, belirimci; töz, belirimci
benlik 55-58, 91, 143, 145, 212-219, 225, 278, 362
Bennett, J. 225
Bennett, K. 292

Berkeley, G. 77, 78, 80-82, 86, 103, 114, 233, 343
Bermúdez, J. L. 225
beyin 26-28, 34-37, 39, 40, 47, 51, 83, 85, 89, 91-93, 98-101, 117, 121-129, 132-136, 138, 139, 142-145, 151, 154, 157, 182, 183, 191, 204, 205, 217, 219, 235, 242, 248, 250, 257, 259, 260, 267, 276, 287, 301, 352, 358, 366, 374, 378; "bağırsaktaki" ~ 257, 276
biçimselcilik 20
bileşimsel model 323- 329
bilgi argümanı 117, 257-261; *ayr. bkz.* bilim insanı Mary
bilgisayar programı 148, 150-153, 170, 173, 183, 184, 190-192, 194-195, 208, 234-235
bilim 19, 29-32, 38, 47-48, 57, 59, 63, 78, 79, 90-91, 93, 111, 114, 118, 126-127, 128, 130, 191, 192-196, 198, 200, 217, 231-232, 238-239, 245-248, 250, 251, 261, 265, 274, 301-302, 313-314, 329-330, 353, 370, 377, 379
  bilişsel 31-32, 43-45, 147, 198, 251, 301
  özel 193-194, 196-198, 200, 238-239, 291, 293, 297, 324, 330, 334, 335, 338, 349
  üst-düzey; *bkz.* bilim, özel
  vs metafizik 29-32
bilim insanı Mary 257-261, 265
bilim ve felsefe 28-32, 47-48, 91-92, 118, 147, 198, 242, 291, 301, 313, 330, 334, 337, 353, 377-378, 379
bilinç 15, 32, 34, 35, 39-41, 43, 51, 87, 145, 219-221, 224-225, 245-276, 301, 351-359, 377-378
  üst-düzey temsil olarak 219, 220, 222-224, 271-273, 275
  yaratık 248-251
  zihinsel durum 248-251
bilinçli deneyim 15, 26-28, 30, 34, 35, 37, 39-41, 50, 78, 81, 83-85, 90-92, 95, 109, 111, 117, 118, 121, 124, 126, 132, 134, 136, 138, 139, 141-143, 200, 219, 221-223, 245-252, 254-263, 265, 266, 268-270, 273-275, 277, 301, 301, 351-354, 356, 358-360, 362, 364, 371, 374, 375, 379; *ayr. bkz.* bilinç; bilinçli nitelik; duyumsama
  dokunsal 80
  görsel 39, 54, 57, 80, 94, 126, 134, 139, 222, 223, 259, 266, 268, 270, 355-357, 359, 365, 366, 372
  işitsel 80
  kişiye özel olarak 26, 51, 52, 92, 95, 97, 98, 111, 124, 125, 140, 357, 366, 374, 375; *ayr. bkz.* kişiye özel olma, ayrıcalıklı erişim
  kokusal 80, 375
  öz- 51; *ayr. bkz.* düşünce, öz-bilinçli
  renk 26, 27, 54, 57, 94, 126, 138, 142, 143, 221, 250, 258, 259, 355
  şeffaf 267; *ayr. bkz.* deneyim, -in saydamlığı
  tatsal 80
  Teknikolor 40, 57, 258, 355
  ~in birliği 143
  ~in nitelikleri 27, 35, 37, 40, 57, 81, 95, 117, 118, 136, 138, 139, 143, 219, 247, 255, 259, 263, 266, 269, 301, 354-359, 364
  ~in saydamlığı 267, 357
bilinçli nitelik 15, 26-27, 35, 37, 40, 50, 81, 91, 94-95, 107-109, 117-118, 124-126, 134-136, 137-139, 142, 200, 219-224, 247-249, 251-255, 258-270, 273-275, 277, 301, 352-366, 372-379

birincil 26, 27
epifenomenal 257-261
ikincil 26, 27, 126
ayr. bkz. özellik, fenomenal; özellik, niteliksel; *nitelceler*; duyumsama; ham hisler
Bird, A. 337
Biro, J. I. 171
Blakeslee, S. 276
Block, N. J. 43, 161, 171, 256, 274, 275
Boghossian, P. A. 338
Bohemia prensesi Elizabeth 58
Borst, C. V. 144
Boyd, R. 23
Braddon-Mitchell, D. 44
Brãnquinho, J. 44
Broad, C. D. 87
Brüksel lahanası 331
Burge, T. 380

Campbell, K. 305, 336, 337, 379
Carnap, R. 118
Carroll, J. 22
Carruthers, P. 275
Caston, V. 86
Chalmers, D. J. 40, 43, 45, 87, 118y, 219, 225, 255, 257, 260, 261, 275, 352, 380
Chomsky, N. 113, 114, 119
Christensen, S. M. 43, 243
Churchland, P. M. 44, 227, 231, 233, 234, 242
Churchland, P. S. 227, 231, 233, 234, 242
Clapp, L. 23
Clark, A. 44
Clarke, R. 22, 23
Clifford, W. K. 379
Cornwell, D. 131
Crane, T. 44
Crick, F. 89, 117, 144
Cummins, D. D. 44
Cummins, R. 44, 200

Çince Odası 185-188, 200, 235, 236
çoklu gerçekleştirme 36, 149, 151, 155, 161, 162, 192, 197, 199, 261, 284, 285, 293, 316, 342-346, 348, 349; *ayr. bkz.* gerçekleştirme ilişkisi
çoktaki-tek 308-312

Danziger, K. 380
Dardis, A. 23
Davidson Koleji 18, 22, 23
Davidson, D. 14, 224, 280, 295, 296, 300, 358, 380
Davisson, L. 22
davranış 114-117; *ayr. bkz.* davranışçılık
davranışçılık 34-35, 89-119, 121, 162-168, 248
felsefi 90-110, 248
psikolojik 90, 111-117, 216, 248, 299
Democritus 89, 117, 326
Dennett, D. C. 37, 38, 65, 101, 118, 204-225, 227, 230, 248, 271, 272, 378, 379
Descartes 28, 32, 34, 41, 49-55, 57-60, 63-65, 67, 69-72, 82, 89, 96, 98, 121, 124-126, 128, 246, 271, 277-282, 291, 296, 299, 300, 302, 303, 378
devamlılık koşulları 323, 326; *ayr. bkz.* özdeşlik koşulları
Die Walküre 27
diğer zihinler sorunu 93-95
dışsal dünya 26, 34, 79, 142, 221, 222, 374; *ayr. bkz.* gerçeklik, zihinden-bağımsız
Doğa Ana 208, 215, 216

doğa yasası 60-65, 70, 73, 74, 86, 150, 193, 196-198, 200, 238-239, 253, 255, 260, 285, 286, 322, 330, 338, 345, 346, 349-350, 351-354
-nın "ihlali" 62-63
-nın olumsallığı 253, 350, 351-354
ceteris paribus 197-198, 338, 345, 346, 349-350
istatistiksel 62-63, 322
istisnasız 60, 197-198, 289, 345, 349-350
katı; *bkz.* doğa yasası, istisnasız
psikolojik 70, 198
temel 238-240, 253, 255, 260-261, 289, 330, 345, 351-354
"üst düzey" 195-198, 330
doğrulama 20, 306, 326, 327, 378
doğrulamacılık 90, 118
donanım 36-38, 148, 151-153, 157, 161, 170, 177, 185, 191, 192, 194, 195, 220, 235
Dretske, F. I. 201, 275
Dunlap, K. 380
durum 35, 127-9, 356-9
beyin 35, 36, 38, 40, 42, 92, 94, 121-124, 129, 134-5, 286-287, 348-349, 378
bilinç 79, 87, 91, 219-224, 249-255, 268, 271, 268, 271-273
bilişsel 245
bitkisel hayat 57
herkese açık 93, 359-361, 374
hesaplamalı 151, 170, 189, 248
"içerik sahibi" 174-176, 189, 201, 219-224, 234-235
işlevsel 36, 40, 144, 151, 159, 160-162, 163-164, 209-210, 248, 251-252, 257-258, 260, 294, 345, 347, 367, 377
kişiye özel 93, 115, 124-125, 140-142, 359-360, 367
kuantum 329
maddi 50-51, 56, 121-124, 129, 142, 143, 153, 155, 156, 188-190, 221, 277, 322
mikro 60-61
niteliksel 37, 99, 106, 220-223, 251-255, 257-261, 353-354, 366-367, 377-378
temsili; *bkz.* durumlar, "içerik sahibi"; durumlar, yönelimsel
üst-düzey 285-286, 290-292, 345, 347
üst-sıra 223-224, 271-272
Yatkınlıksal 101-103, 163, 353-354, 377
yönelimsel 227, 234-235, 238, 263-264, 368, 370-371, 372-374
zihinsel 35, 36, 38, 49-50, 54, 84, 92, 93-98, 100, 102-112, 115-116, 121-127, 129, 133-134, 139-142, 144, 150, 153, 157, 160-170, 171, 198-199, 203, 210, 221-224, 227-231, 234-235, 238, 249-250, 253-255, 277, 278, 296, 325, 344, 348-349, 353-354, 373-374
duruş 204-208
fiziksel 38, 210-212, 216, 227
tasarım 38, 208-212, 215, 216, 218, 227
yönelimsel 38, 203-225, 227, 378
duyumsama 49, 54, 56, 68, 105, 106, 141, 351, 360; *ayr. bkz.* bilinçli deneyim; bilinçli nitelik; nitelceler; ham hisler
düşünce; *ayr. bkz.* Düşünce Dili; töz, düşünen
öz-bilinçli 124-125, 142, 213-218, 225, 359-362
proto- 214
üst-sıra 213-215, 219-221, 223-224, 272-273, 275

ve dil 212-215, 217-221, 224-225, 248, 271-272, 380
Düşünce Dili 37, 39, 177, 181-183, 186, 188-190, 200, 213, 215, 234, 235, 367
-nin semantiği 188-190
düşünce ya da kavrayışta ayrı olma vs gerçeklikte ayrı olma 280, 318, 355, 358
düzey
açıklama 148-154, 191, 193-194, 208-212, 215
gerçeklik; *bkz.* düzey, ontolojik
ontolojik 153-156, 159-161, 177, 195-199, 208, 286-287, 288-295, 297, 315-316, 324-327, 329-330, 332, 344-351, 376
tanımlama 148-154, 178, 191-195, 208-212, 215, 293-295, 350-351, 367
temel 59, 193, 266, 325
düzeltilemezlik *bkz.* ayrıcalıklı erişim
düzenlenmeler 27, 89, 117, 132, 165, 197, 238, 261, 304-306, 323-326, 328-329, 334

Eddington, A. S. 265
Edelman, G. L. 144
Edwards, J. 297
elemecilik 17, 227-243, 347
Eliasmith, C. 45
ENIAC 153
epifenomenalcilik 34, 40, 42, 82-87, 121, 123, 290, 345
eşleşme sorunu 63
evren 26-33, 37, 40, 41, 48, 57, 59, 60-65, 67-69, 72-80, 82, 83, 85, 86, 89, 110, 114, 123, 126, 127, 132, 143, 153, 159, 162, 193, 194, 196, 229, 238, 246, 252-255, 262, 266, 278, 279, 282, 286, 302, 303, 313, 315, 320, 321, 323, 234, 327-330, 341, 350, 352-354, 362, 364, 372, 375, 376
basit bir töz olarak 279-281, 303, 323, 327
"basit" olarak 86, 123
çatallanmış olarak 26, 57, 67, 92, 126, 127, 204, 246, 247, 264
"nedensel açıdan kapalı" olarak 64, 65, 83, 85

Feigl, H. 85, 127, 128, 144
felsefi soru 19-20, 25, 29-32, 34, 47-48, 109-110, 134-136, 219-220, 292, 299-301
fenomenoloji 249; *ayr. bkz.* özellikler, fenomenal; özellikler, niteliksel; bilinçli nitelik; ham hisler; "nasıl bir şey olduğu"
fenomenolojik safsata 136-139, 142, 266-267
Fetzer, J. H. 44
Feynman, R. P. 176
filojiston 230, 232, 233
fizikselcilik 14, 41, 274, 277-297, 357; *ayr. bkz.* maddecilik
indirgemeci-olmayan 14, 41, 42, 274, 277-297
Flanagan, O. 43, 44
Flavell, J. H. 225
Fodor, J. A. 171, 176, 177, 190, 192, 194, 198, 200, 237, 238, 297, 338
Foster, J. 86
Freud, S. 51

Galen 117
Galilei, Galileo 126
Garfield, J. L. 44
Garson, J. 23
Geirsson, H. 43
gerçekçilik 228, 240, 247, 266, 331-335, 338, 347, 378; *ayr. bkz.* gerçekçilik-karşıtlığı

gerçekçilik-karşıtlığı 331-333, 338, 347, 378; *ayr. bkz.* gerçekçilik
gerçekleştirme ilişkisi 36, 39, 149, 151, 153-157, 159-162, 164, 165, 169, 170, 171, 182, 186, 191-193, 197, 199, 252, 257, 260-261, 269, 281, 284-287, 288-295, 315-316, 338, 342-349; *ayr. bkz.* çoklu gerçekleştirme
gerçeklik 74, 78, 79, 110, 114, 127, 143, 149, 193, 196, 198, 222, 223, 228, 247, 280, 295, 315, 324, 326, 329, 332, 335, 342, 350, 358, 359
-in çatallanması 26-28, 126-127, 143, 222, 225, 342, 359
zihinden-bağımsız 76-82, 229; *ayr. bkz.* dışsal dünya
Gert, H. 23
Gleitman, L. R. 44
Gopnik, A. 225
görünüş
gerçeklikle özdeştirilmesi 78, 79, 116, 359
gerçeklikten ayrımı 25-28, 127, 143, 222, 223, 342, 359; *ayr. bkz.* gerçeklik, -in çatallanması
gözlem 30, 48, 51, 72-73 78-79, 92, 93, 114, 118, 124-125, 135-136, 141, 270, 302, 355, 360, 373
Graham, G. 44
Greenblatt, S. 117
Gregory, R. L. 44, 217
Gresham Yasası 291
Guttenplan, S. D. 43
güçler
nedensel 20, 42, 73, 108, 109, 254, 292, 312-319, 344-345, 350, 352-354, 371, 374, 377
saf 314-316, 318-319, 374
ayr. bkz. yatkınlık
Güzeldere, G. 22, 43
ham hisler 245-248, 250, 252-254; *ayr. bkz.* bilinçli deneyim; bilinçli nitelik; *nitelcecler*; duyumsama; "nasıl bir şey olduğu"
ham olgu 69-70, 75-76, 251, 264, 352
Harman, G. 200, 275
Harnish, R. M. 44
Harré, R. 45
Haugeland, J. 171, 179, 200
hayalet ağrı 49, 269
Heil, H. H. 23
Hempel, C. G. 118
hesaplama makinesi 90, 148-155, 157, 160, 170, 177, 179, 182, 184-186, 188-192, 194, 199, 234-237, 366-367
Hill, C. S. 144
Hobbes, T. 89, 117
Holt, E. B. 247
Hopper, G. 153
Horgan, T. 243, 296, 339
Hume, D. 72, 73, 321, 356, 359
Huxley, T. H. 86-87

içebakış 91-93, 111; *ayr. bkz.* ayrıcalıklı erişim
içsel ilişki 312
idealizm 34, 76-80, 82, 86, 103, 233
ikicilik
Kartezyen 34, 41, 49, 54, 56-58, 64, 67, 79, 92, 100, 246, 282
Kartezyen-olmayan 14
özellik 14, 17, 41, 65, 128, 277, 279-283, 285, 286, 288, 292, 295, 296, 358, 359
töz 34, 49, 51-63, 65, 66, 67-70, 76, 89, 128, 145, 277-283, 295-296; *ayr. bkz.* ikicilik, Kartezyen
İkiz-Dünya 368-370, 373
imgelem 54, 55, 91, 110, 139, 233, 234, 270, 271, 363-367

-in hesaplamalı modelleri 367
rüya 77, 78, 93, 139, 269, 270, 362
sözel 365, 366
varsanısal 77, 93, 116, 139, 221-223, 269-271, 362, 372
indirgeme 38, 103, 106, 118, 155, 162, 165, 171, 194, 231-234, 238-240, 247, 294-295, 326, 330, 346, 355, 364, 367
analitik 79-82, 103-105
indirgemeci-olmayan fizikselcilik 14, 41, 274, 277, 288, 291, 292, 296
işlemsel tanım 184
işlevsel rol 36, 159, 177, 315, 348, 373, 377
işlevselcilik 35, 36, 107, 144, 147-171, 173, 178, 187, 188, 190-194, 198-200, 251, 253-257, 269, 270, 273, 274, 277, 284, 285, 294, 296, 315, 351, 354, 367, 372-374, 376-378
Armstrong–Lewis 161-162, 171, 199, 294
izah gediği 95, 118, 249, 250

Jackson, F. C. 44, 87, 117, 243, 258, 259, 260, 274, 337
Jacquette, D. 44
Johnson, S. 78

kalorik 233
Kant, I. 125, 362, 379
kategori hatası 99-100, 103, 107,
katmanlı gerçeklik fikri 196, 198-200, 295, 324, 329-330, 332, 350
Keating, B. F. 65
Keil, F. 45
Kenny, A. J. 44, 58
Khalidi, M. A. 23
Kilmer, J. 306
Kim, J. 23, 44, 63, 296, 297, 339
King, A. A 148
kipler 52-55, 57, 99, 128, 271, 278, 280, 282, 283, 302, 305, 323, 327-330, 334, 337 *ayr. bkz.* biçimler olarak özellikler
Kirk, G. S. 117
Kirk, R. 274, 380
kişiye özel olma 26, 51, 52, 92, 95, 97, 98, 111, 124, 125, 140, 357, 366, 374, 375; *ayr. bkz.* kişiye özel deneyim; ayrıcalıklı erişim
kısmi değerlendirme; *bkz.* soyutlama
Kolak, D. 43
Kornblith, H. 297
korunum ilkeleri 59-60 85
Kosslyn, S. 364
koşutçuluk 34, 67-70, 71, 73, 76, 77, 79, 86, 248
Kriegel, U. 275
kuantum
alanı 279, 327, 329
fiziği 260, 329, 338
kuramı 61, 322
Kutudaki Böcek 96, 107, 108, 140, 251, 252, 373

La Mettrie, J. O. 89, 117
Le Carré, J.; *bkz.* Cornwell, D.
Leibniz Yasası 133, 137; *ayr. bkz.* özdeşlik, mutlak
Leibniz, G. W. 67, 86, 137, 138, 145, 303
Levin, J. 274
Levine, J. 118, 249
Lewis, C. I. 245, 246, 249, 294, 328
Lewis, D. K. 19, 20, 89, 105, 144, 161, 162, 165, 171, 199
Libet, B. 87
Locke, J. 126, 150, 279, 300, 302, 303, 307, 317, 336, 337, 361, 362, 378
Lockwood, M. 22, 336, 358, 379
Loewer, B. 292, 338

Losonsky, M. 43
Loux, M. 336
Lowe, E. J. 22, 23, 44, 66, 86, 336, 337
Lucretius 117
Ludlow, P. 43
Lycan, W. G. 43, 171, 274, 275
Lyons, W. E. 44

Macdonald, C. 144, 275, 338
Macdonald, G. 275, 338
maddecilik 32, 81, 86, 89-90, 107, 117, 138-144, 147, 155-156, 204, 222, 227, 228, 242, 269, 270, 295, 297, 357, 358, 364; *ayr. bkz.* fizikselcilik
elemeci; *bkz.* elemecilik
makine kodu 177, 234
Malcolm, N. 118
Malebranche, N. 70, 72, 86
Martin, C. B. 22, 300, 310, 336, 337, 379, 380
Maurin, A.-S. 337
McDowell, J. 275
McGinn, C. 44, 275
McKirahan, R. 117
McLaughlin, B. P. 23, 87
Mele, A. R. 22, 23, 87, 296
Mellor, D. H. 337
metafizik 19-23, 29-32, 42, 54-58, 64, 74-76, 80, 145, 152-156, 188, 190, 198, 199, 240, 274, 282, 285, 294, 300, 301, 305, 321, 322, 341, 351, 364, 379
uygulamalı 32, 341-342
Millikan, R. G. 201
Molnar, G. 337, 280
Moore, G. E. 267
Morton, P. 43
Moses, L. J. 225
mümkün dünyalar 19-20, 315; *ayr. bkz.* alternatif dünyalar

Nagel, T. 274, 275
Nani, M. 45
"nasıl bir şey olduğu" 92, 94, 109, 117, 134-139, 219, 251, 252, 258, 259, 274, 354-356
Neander, K. 275
nedenoluş 20, 22, 34, 64, 71-73, 76, 85, 281, 282, 288, 289, 292, 296, 321, 322, 338, 343, 345, 346
aktarım olarak 58-60, 71, 72
Humecu 72, 321
"meydana getirme" olarak; *bkz.* nedensel bağlantı
zihinsel 19, 58-65, 72, 281-283, 286-297; *ayr. bkz.* zihin-beden etkileşimi
nedensel bağlantı 71-76
nedensel ilgililik 42, 237-238, 286-297
nedensel kapalılık 59-60, 64-65, 345
nedensel rol 83, 159-165, 215, 237-238, 251-252, 288-289, 294, 347, 354, 369, 372-373
nesnel vs öznel 93, 204, 246, 274, 374
nicelemek 229-232, 326; *ayr. bkz.* ontolojik bağlılık
nesneler
karmaşık 52, 302-306, 311, 313, 323-329, 334, 335, 341, 350, 354, 355-357
örtüşen 324
üst-düzey 196, 197, 293, 324, 330, 349, 350
Nidditch, P. H. 336
nitelceler 15, 17, 117, 158, 171, 220, 250, 252, 254, 259, 260, 268-270, 274, 275, 303, 358, 359, 364, 379
nörobilim 19, 28, 31, 35, 38-41, 44, 87, 90, 91, 144, 193 194, 230, 232, 233, 242, 301, 359
Nussbaum, M. C. 170

O'Connor, J. 144
O'Connor, T. 43, 65, 338
O'Leary-Hawthorne, J. 243
O'Sullivan, B. 23
Ockham'ın Usturası 86, 123; *ayr. bkz.* sadelik
olay 34, 41, 53, 56-60, 63, 67-76, 77, 79, 83-86, 87, 121-122, 126, 127-129, 133, 136, 137, 142, 156, 161, 182, 198, 248, 260, 268, 281-283, 286-291, 293, 321-322, 344, 354, 357, 358, 367
olgular
  fiziksel 117, 118, 258-261
  fiziksel-olmayan *bkz.* olgular, zihinsel
  zihinsel 99, 116, 259-261
ontoloji 19-23, 30-33, 42, 155, 195-198, 296, 300-302, 310, 325, 329, 332, 335, 337, 341, 342, 346, 352, 359, 362, 363, 375, 376
ontolojik bağlılık 228-232, 240, 242
ontolojik ciddiyet 22, 30, 43, 326-327, 336, 351, 376
"ortaya çıkma" ilişkisi 260, 261, 262, 264-266

önermeler 174-179, 241
önermesel tutum 14, 37, 106, 174, 205, 207, 235, 245, 363, 365
örnekler ve türler 177, 178
özdeşlik
  -in "kaybı" 326
  ilkesi 129, 164, 168, 169, 233
  koşullar 323, 324, 326
  kuramsal 132
  mutlak 131-133
  örnek 281
  özellik 127-129, 166-167 (*özdeşlik: "ne"lik*), 235 (*özdeşlik: kimlik*)
  zihin-beden 34, 41, 49, 58-67, 72, 77, 122, 144, 265, 282, 288, 374
özellikler 20, 21, 32, 87, 89, 130-133, 147, 153-161, 196, 302-322, 328-354, 357, 358, 371
  -benzeri 305, 307, 311, 313, 328, 329, 341, 343, 350
  belirimci 262, 327-329
  belirlenmiş 309-312, 330, 334
  biçimler olarak 42, 54-55, 78-79, 80, 127-131, 160, 283, 302-314, 317, 323-324, 327-329, 332-335, 341; *ayr. bkz.* kipler
  bilinçli; *bkz.* bilinçli nitelik
  dışsal 108
  Episkopalyan 306-307, 311, 328-329, 341, 343
  fahri 305, 328, 341, 343
  fenomenal 84-85, 220-222, 249-250; *ayr. bkz.* özellikler, niteliksel; *nitelceler*; ham hisler
  fiziksel; *bkz.* maddi; *ayr. bkz.* varlık, maddi
  güçlü nitelikler olarak 312-319, 346, 353, 354, 371, 377
  içsel 20, 30, 40, 62, 77, 107-109, 164-167, 189, 220-221, 247, 256, 257-258, 265-266, 268, 312, 317, 320, 352, 353, 356, 370-371, 373, 377, 379
  ilişkisel 108
  maddi 54, 59, 89, 118, 127-129, 132, 133, 147, 153-161, 238, 277-296, 328-354, 357, 358, 376; *bkz.* fiziksel; *ayr. bkz.* varlık, maddi
  niteliksel 42, 312-319, 353-354, 371, 379
  paylaşılan 308-312
  tümeller olarak 308-312, 333, 334, 337, 349

üst-düzey 155, 159-160, 196, 198, 286, 288, 290, 291-297, 315-316, 344, 346-350, 376
üst-sıra 348
yatkınlıksal 42, 312-320, 353-354, 371, 379
zihinsel 54, 55, 87, 122-123, 127-129, 131, 132, 133, 139, 147, 153-161, 162, 164, 198-199, 238, 255, 277-296, 299, 315, 328-354, 376; *ayr. bkz.* varlık, gayri-maddi; varlık, maddi-olmayan
ayr. bkz. yüklem vs özellik; ikicilik, özellik; epifenomenalcilik, özellik
öznel *bkz.* nesnel vs öznel
öznitelik 41, 52-55, 58, 69, 128, 265, 278, 279, 295

panpsişizm 40, 247, 262, 265, 266, 275, 279, 280, 378
parçalar ve bütünler 262, 302, 328, 329; *ayr. bkz.* panpsişizm
Pargetter, R. 337
Pereboom, D. 292, 297
Perner, J. 225
Pettit, P. 243
Pfeifer, K. 380
Piccinini, G. 200
Pitt, D. 23
Place, U. T. 127, 128, 138, 142, 144, 248
Platon 308, 337, 368
Plutarch 117
Poland, J. 297, 337, 338
Popper, K. R. 216
Posner, M. I. 44
Post, J. F. 297, 337
Priestly, J. 407
Prior, E. W. 337
psikoloji 19, 22, 28, 29, 31, 36, 39, 40, 44, 90, 91, 110, 111, 119, 147, 151, 185, 191, 193-198, 210, 231, 232, 237-240, 242, 245, 251, 258, 291, 293, 301, 324, 349, 367
halk 231, 234, 236, 237, 243
Putnam, H. 118, 170, 171, 296, 368, 369, 380
Pylyshyn, Z. 364

Quine, W. V. O. 118, 229, 240, 242

radikal yorum 14
Ramsey, F. P. 105, 165
Ramsey, W. 243
Rey, G. 44, 275
Robb, D. M. 22, 23, 43, 65, 311
Robinson, D. N. 43
Robinson, H. 86
Rorty, A. O. 170
Rorty, R. 227, 230, 242
Rosenthal, D. 43, 275
Rowlands, M. 276
ruh 47, 58, 117, 118, 147, 262, 303
Russell, B. A. W. 247, 300, 358, 379
rüyalar; *bkz.* imgelem, rüya
Ryder, T. D. 22, 276
Ryle, G. 99, 100, 107, 110, 118, 205, 318

sadelik 86, 122-125
Saidel, E. 23
satranç 166, 167, 193, 239
saydamlık 50-51; *ayr. bkz.* bilinçli deneyim, -in saydamlığı
Schechter, E. 145
Schneider, S. 200
Schopenhauer, A. 379
Schrödinger, E. 26
Schwartz, S. 23

Schwitzgebel, E. 225
Scott, C. 22
Scrabble 178
Seager, W. 276
Searle, J. R. 185-187, 200, 221-223, 225, 235-237, 359
semantik 177-190, 200, 201, 235-238
semantik motor 177-185, 187, 200, 237
sentaks 39, 179-183, 188-190, 235-238, 242
ses 25-27, 55, 57, 79-81, 83, 84, 115, 126, 143, 178, 355
  işitilen 25-27, 78-80, 126, 143, 251
Shahan, R. W. 171
Shoemaker S. 23, 171, 248, 274, 297, 337, 338
Siewert, C. 276
Simons, P. 337
Skinner, B. F. 111, 113, 119, 216
Smart, J. J. C. 85, 127, 128, 132, 138, 144
Sobel, D. 70
soyut varlıklar; *bkz. soyutlar*
soyutlama 149, 150, 152, 153, 174, 175, 178, 191, 307, 317, 354, 367
*soyutlar*150; *ayr. bkz.* soyutlama
Spinoza, B. 278-280, 295, 300, 302, 303, 323, 358
Staddon, J. 119
Standart Model 336
Sterelny, K. 23, 200
Stich, S. P. 43, 227, 231, 234-237, 242
Stillingfleet, E. 279
Strawson, G. 145, 261-265, 275, 280
Swoyer, C. 337

Taklit Oyunu 184, 186, 200
taksonomiler 192-198
Tanrı 34, 69-71, 73-78, 122, 278, 296, 306, 326
tekbencilik 77
tekçilik 41, 128, 279, 280, 288, 296
  tarafsız 356-359, 375
teknik terimler 13, 110
Teller, P. 338
temsilcilik 40, 266-271, 273
Temsili Zihin Kuramı 17, 36-38, 173-200, 215, 234-238, 248, 277, 367
temsiller
  öz-bilinçli 51, 124-125, 141, 213-219, 225, 359-362; *ayr. bkz.* temsiller, üst-sıra
  üst-sıra 212-215, 222-224, 271-273, 275
Thagard, P. 45
Thomas, N. J. T. 23, 380
Thomasson, A. 22, 23
tikel 53, 55, 281, 308-312, 330, 334
  soyut 53, 336
  somut 53
tip 53, 73, 87, 99, 100, 144, 177-178, 311-312
Tolman, E. C. 217, 225, 245-252, 255, 262, 266
töz 32-33, 42, 52-57, 58-61, 35, 67-71, 89, 98, 121, 127-129, 131, 137, 205, 277-283, 284-285, 286, 288, 295, 299, 302-307, 308, 310-312, 323, 327-329, 334-338, 341, 350, 353, 362
  -benzeri 305, 311, 328
  basit 137, 142, 145, 303-307, 323, 326, 328, 341, 343
  belirimci 327-329
  düşünen 54-57, 64-65, 67, 127, 277-283, 303-305; *ayr. bkz.* töz, gayri-maddi; töz, zihinsel
  Episkopalyan 306-308, 311
  fahri 305, 311, 328
  fiziksel; *bkz.* töz, maddi

gayri-maddi 35, 149, 151, 155, 191, 246; *ayr. bkz.* töz, zihinsel; töz, düşünen
maddi 28, 34, 49, 52-6, 58-61, 63, 67-71, 78, 89, 127, 147, 279, 288, 364; *ayr. bkz.* töz, yayılan
özellikler demeti olarak 53
yayılan 54-57, 63-64, 67, 71, 128, 277-282, 304-305; *ayr. bkz.* töz, maddi
zihinsel 28, 49, 52-56, 58, 67-71, 76, 89, 121, 147, 280, 288, 358; *ayr. bkz.* töz, gayri-maddi; töz, düşünen
Turing testi 183-186, 200
Turing, A. M. 184-186, 200
Turner, D. R. 43, 243
tümevarımsal çıkarım 95, 350
tür 53, 159, 178, 368
açıklama 152
biyolojik 158-160, 217, 294, 342, 349, 376
davranış 113-116, 167-168
deneyim 26, 49, 81, 93-95, 109, 126, 252, 254, 261, 352, 355, 359
dışavurum 327, 371
durum 36-37, 79, 93, 97, 106, 121, 124, 126, 150-151, 199, 220, 222, 251, 257, 261, 285, 347, 349, 376
hesaplama 149, 177
işlem 192
işlevsel 157-161, 352
karşılıklı yatkınlık ortağı 320, 322, 371
olay 58-59, 72, 78, 82-86, 93, 126, 156, 278
özellik 128, 134, 157, 277, 280, 285, 295, 314, 328, 350, 375
süreç 154
töz 49, 52-55, 58, 65, 89, 277, 282, 299, 303, 306-307, 312, 328, 350, 358
varlık 86, 97, 99-100, 123, 154, 192, 199, 203, 229, 256, 333, 362
yasa 62
yatkınlık 320
zihin 215-218
Tye, M. 275, 380

Uluru; *bkz.* Ayers Kayalığı
Unger, P. 22
uyaran-tepki (*U-T*) ilişkisi 112, 113; *ayr. bkz.* davranışçılık, psikolojik

üst-bağlılık 21, 162, 197, 283-285, 296, 330, 339, 351

Vallentyne, P. 23
van Gulick, R. 274
varlık
gayri-maddi 34, 35, 58, 59, 64, 66, 86, 100, 147, 149, 151, 154-156, 191, 208, 260, 265, 281; *ayr. bkz.* varlık, maddi-olmayan
maddi 26-28, 34-36, 37, 40, 41-42, 49-65, 67-70, 72-73, 74, 76-80, 82-85, 89-90, 93, 95, 100, 103, 117-118, 122-124, 125, 126-129, 131, 133, 142, 143, 144, 147, 149-156, 157, 159-160, 161, 162, 175, 178, 191, 192, 195, 199, 203, 204, 208, 211, 221, 238, 246-248, 249-250, 255, 260-261, 263, 264-265, 266, 269, 273, 277-280, 299, 303, 323, 343, 350, 352, 356-358, 374-376, 378
maddi-olmayan 28, 34, 35, 60, 64, 67, 89, 100, 121, 124, 127, 128, 150, 204, 246, 247, 280; *ayr. bkz.* varlık, gayri-maddi

varsanı *bkz.* imgelem, varsanısal
Vegemite 355
Vesey, G. N. A. 43
vesilecilik 34, 70-76, 79, 86, 122, 248

Warfield, T. A. 43
Watkins, M. G. 23
Watson, J. B. 111, 119, 380
Wegner, D. 87
Weinberg, S. 336
Wikipedia 45
Williams, D. C. 302
Wilson, M. D. 65
Wilson, R. A. 45
Wimmer, H. 225
Wittgenstein, L. 43, 96-100, 107, 110, 118, 140, 143, 167, 241, 300, 334, 380
Woodward, J. 243
Wundt, W. 379

yansıtabilirlik 239, 349, 350, 371
yansıyan ağrı 269
yatkınlıklar 20, 36, 42, 63, 101-103, 106, 108, 109, 159-164, 312-322, 327, 337, 346, 348-358, 371-374, 377, 379, 380
  yansıtıcı olarak 370-372, 373
  ayr. bkz. güçler, nedensel
yazılım 37, 38, 151-153, 170
yeni-gerçekçilik 247, 266
yönelimsellik 211, 235, 238, 268, 363-374, 380
  -in dışsalcı açıklamaları 368, 369
  -in yansıtıcılığı 368-373
  dart-atma modeli 371
  ve nedensellik 368, 369
yüklem vs özellik 20, 130, 132, 294, 296, 306-309, 330-338, 346-350, 376-378

Zalta, E. N. 45
zamansal aşama 74, 304
zamansal parça; *bkz* zamansal aşama
zeka 100-101, 105, 107, 112, 179, 183-187, 191, 200, 205, 210, 212, 218, 227, 231, 234-238, 245, 325-326, 366, 378
  yapay ~ 19, 171, 183-187, 200
zihinler
  beyinler olarak; *bkz.* özdeşlik, zihin-beden
  Darwinci 215-218
  Gregorcu 215-218
  hesaplama makinesi programları olarak 37, 39, 90, 143, 148-154, 155, 157, 160, 170, 173-201, 234-237
  "kara kutular" olarak 112, 152, 168
  Poppercı 215-218
  semantik motorlar olarak 177-191, 237
  Skinnercı 215-218
zihin-beden etkileşimi 41, 58-63, 64, 65, 67, 72, 77, 288; *ayr. bkz.* nedenoluş, zihinsel
zihin-beden sorunu 34, 41, 49, 122, 265, 282, 288, 291
zihinden bağımsızlık 76-82, 228
zihne bağlılık 76-79, 203, 204, 332, 356
zombiler 95, 98, 118, 219, 228, 253-256, 274, 275, 286, 351-353, 380
"zor sorun" 40, 219, 352, 377

Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş, yayınlandığı günden itibaren, zihin felsefesi hakkında yeterli felsefi arka plana sahip olmayan okuyucular tarafından sıkça başvurulan bir rehber oldu.

Zihnin ontolojik zemini ile onun maddi dünyadaki yerine odaklanan eserde, biçimsel veya teknik bir dil kullanmadan zihnin doğasına dair oldukça net açıklamalar ve argümanlar sunuluyor. Bu bağlamda zihinsel-fiziksel etkileşim, hesaplama, zihinsel temsil, zihin-beyin ilişkisi, bilinç, düşünce, dil, diğer zihinler gibi zihin felsefesinin önemli sorunları ile ikicilik, davranışçılık, işlevselcilik, elemecilik, indirgemeci-olmayan fizikselcilik, belirimcilik, panpsişizm gibi ana yaklaşımlar anlaşılır bir dille ele alınarak detaylıca tartışılıyor.

Zihin felsefesinin merkezi kavramları, konuları ve kuramlarına yönelik geniş ve sistematik analizler içermesinin yanı sıra, ileri sürülen fikirleri desteklemek amacıyla sunulan aydınlatıcı örnekler, yapılan açıklamaları kavramayı kolaylaştıran şekiller ve her bölümün sonuna özenle eklenen okuma önerileriyle bu kitap, zihin felsefesindeki temel metafizik meselelere ilgi duyanlar için vazgeçilmez bir birincil kaynak.



John Heil Washington Üniversitesi St. Louis'de Felsefe profesörü. *Yaşayan En Etkili 50 Filozof* listesinde yer alan Heil, ağırlıklı olarak metafizik ve zihin felsefesi üzerine çalışmaktadır. Başlıca eserleri: *Perception and Cognition* (1983), *From an Ontological Point of View* (2003), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* (2004), *The Universe as We Find It* (2012).

9 786057 646293