Saffet Murat Tura

Beynin Gölgeleri

BİR PSİKİYATRİ FELSEFESİ



metis

Saffet Murat Tura

Beynin Gölgeleri

Bir Psikiyatri Felsefesi

Saffet Murat Tura 1955 yılında Akyazı'da doğdu. 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. 1990 yılında Imago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel çalışmalarının yanı sıra felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı. Metis'teki diğer kitapları şunlardır: *Günümüzde Psikoterapi* 2000, *Şeyh ve Arzu* 2002, *Histerik Bilinç* 2007 ve *Madde ve Mana* 2011.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Beynin Gölgeleri
Bir Psikiyatri Felsefesi
Saffet Murat Tura

© Saffet Murat Tura, 2016
© Metis Yayınları, 2016

İlk Basım: Mart 2016

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Kapak Resmi:
Lena Revenko, "Ailem", 2006, sanatçının izniyle.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-036-6

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Saffet Murat Tura

Beynin Gölgeleri

BİR PSİKİYATRİ FELSEFESİ

metis

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9

Önsöz 11

1 Kitap Hakkında I 15

2 Kitap Hakkında II: Çözüm Yolları 35

3 Psikiyatrinin Pratik Sorunları I:
Sosyal Değerler Sorunu 48

4 Psikiyatrinin Pratik Sorunları II:
Fenomenoloji ve Psikiyatrinin Fenomenolojik Eleştirisi 64

5 Psikiyatride Teorik Sorunlar 81

6 Biyofonksiyonalizm I: Genel Olarak Fonksiyonalizm 111

7 Biyofonksiyonalizm II: Fizik ve Biyoloji 122

8 Öznellik I: Temel Varsayım: Bir Epistemolojik
Kopuş Olarak "Fenomenal Dünya" 138

9 Öznellik II: Naif Gerçekçilik ve "Fenomenal Dünya" 148

10 Öznellik III: Epifenomenalizm 189

11 Öznellik IV: "Ben" ve Özdeşlik 220

12 Rasyonel Fail ve Davranışın Anlamı 256

13 Sonuç ve Tartışma 282

EKLER

Ek 1: Szasz 299

Ek 2: Foucault 301

Ek 3: Çağdaş Bilim Felsefesinde Bazı Tartışmalar 306

Ek 4: Sartre ve Varoluşçu Fenomenoloji 312

Ek 5: Fodor 317

Ek 6: Biyofonksiyonel Açıdan Beyin 321

Kaynakça 327

TEŞEKKÜR

Necmi Buğdaycı'nın genel görelilikle ilgili bölümleri kaleme almamda büyük katkısı oldu. Ferda Keskin kitabın Foucault ile ilgili bölümlerinin nihai biçimini almasını sağladı.

Cem Say bilgisayar, Yapay Zekâ, robotbilim ve beyin modellenmesiyle ilgili bölümlerde yardımını esirgemedi. Eda Çaça yaratıcı eleştirileriyle bazı argümanlarımın son halini almasına katkıda bulundu. Tabii bir de gençler: Ufuk Tura, Melisa Kurtcan ve Asude Tura merak ve heyecanlarıyla bu çalışmayı sürdürebilecek azmi verdiler bana. Nurdan Gürbilek'in kitabın her bir satırında büyük emeği var.

Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

ÖNSÖZ

BU KİTAPTA psikiyatrinin bazı temel problemlerinden yola çıkarak bildiğimiz evren bölgesindeki en büyüleyici varlık tarzının, insanın ontolojik yapısını araştırdım. Bu çalışmada nihai bir sonuca ulaşamasam da önemli bir aşama kaydedebildiğimi sanıyorum. Gündelik yaşamda olduğumuzu sandığımız varlık tarzı olmadığımızı göstererek dünyanın yeni bir kavranış tarzını da ortaya koymaya çalıştım. Bu yeni kavrayış tarzı psikiyatrinin köklü problemlerini çözmek bakımından da temel alınması gereken bir çerçeve oluşturuyor.

Bu çalışmayı son tahlilde bir psikiyatri felsefesi olarak nitelesem de aslında ne felsefenin ne de psikiyatrinin alışıldık sınırları çerçevesinde değerlendirilebileceğini sanıyorum. Çünkü felsefi çalışmalarda alışık olmadığımız kadar somut olgu durumlarına yer veriyor. Öte yandan klasik psikiyatrik bilimsel çalışmalarda alışık olmadığımız uzun akıl yürütmelere de dayanıyor. Ama kitabın psikiyatriyle felsefe arasında bir ara alan oluşturduğunu da sanmıyorum. Ben bu çalışmayı daha çok bilimle felsefe arasında yapıcı bir diyalog olarak değerlendirmek eğilimindeyim – sonuçta iki tarafın da kârlı çıkacağını umduğum bir diyalog. Aslında ulaşmak istediğimiz şey "hakikat" olduğuna göre çalışmanın nasıl bir akademik çekmeceye yerleştirileceği de çok önemli değil, kitap zaten kendi özgün yolunu buluyor.

Bu kitabı ilk kez otuz beş yıl kadar önce, genç bir psikiyatri asistanıyken yazmak istemiştim. Ama bu çalışmanın temel fikirlerinin, merak ve sorunlarının kafamda filizlenmeye başlaması çok daha da

önce, tıp fakültesi ikinci sınıfta bir sinir sistemi fizyolojisi dersinde Penfield deneylerini öğrenmemle başlamıştı. Bu deneyler insan beyninin bazı nöral yapılarının zararsız elektriksel uyaranlarla uyarılmasının çeşitli fenomenal deneyimlere yol açtığını gösteriyordu. Geçen yüzyılın başlarından itibaren biliyor olmamıza rağmen doğabilimsel açıdan nasıl açıklanabileceği konusunda hâlâ ufak bir fikrimizin dahi olmadığı bu şaşırtıcı doğa olayı aslında her gün kafatasımızın içinde geçen muazzam kozmik süreçlerin, yani beynin nöral (fiziksel-kimyasal) faaliyetlerinin bir fenomenal yaşantı oluşturmasının deney ortamında açıkça ortaya konmasından başka bir şey değildi. Demek ki bildiğimiz doğadaki en büyük sır en yakından tanıdığımızı sandığımız, hatta olduğumuz şeydi: bizdik. Üstelik bu büyük sırrı çözecek olan da bu sırrın bizde tezahür ettiği organdı: beyindi. Beyin kendi sırrını çözebilir mi? Büyülenmiştim.

Psikiyatrinin bütün teorik sorunları bu büyük kozmik sırla ilgilidir.

Kırk yıllık bir düşünsel serüvenin sonucu olan bu kitapta bu inanılmaz doğa olayının açıklamasını veremesem de bilimin gelecekte vereceği açıklamanın nasıl bir zeminden hareket etmesi gerektiğinin en azından bazı önemli ipuçlarını yakalayabildiğimi sanıyorum.

Psikiyatri felsefesinin bildik sorunlarının yeni bir teorik çerçevede yorumlanmasıyla açılan kitabın sekizinci bölümünden itibaren, Althusser'in deyimiyle bir "epistemolojik kopuş" meydana geldi. Bu kopuş "bilinç" kavramının "fenomenal dünya" kavramına mutasyonuna dayanıyor. İnsana ilişkin sorunların bu yeni kavramla ele alınması gerek günlük yaşamın naif ontolojisine, gerek analitik zihin felsefesine, gerek psikiyatri, hatta nörobiyolojiye (nörobilime) sızan açık ya da örtük Kartezyenizmin nihai sonunu hazırladı, yeni bir insan anlayışı geliştirmemi sağladı.

Aslında uzun yıllardır taşıyıcısı olduğum teorik vazifenin kaçınılmaz sonucuydu bu durum. Tıpta uzmanlık tezimde (1986) Jacques Lacan'ın dile dayandırdığı psikanalitik görüşlerinin, beynin enformatik süreçlerinin "nöral dili"yle ilişkilendirilebileceği fikrinden yola çıkmış ama "anlam" konusunda net bir sonuca ulaşamamıştım. Daha sonra konuya yeniden bir giriş niteliği taşıyan *Histerik Bilinç*'te (2007) yeterince sistematik olmayan bir düşünceyle fenomenolo-

ji problemine geri döndüm ve "fenomenal bilinç"le beynin ilişkisinin ne olabileceği konusunda bazı spekülasyonlar geliştirdim. Ancak ele aldığım problemi "bilinç" kavramıyla düşünmem yeni bir tip Kartezyen anlayış geliştirmeme yol açmıştı sadece. Bu sefer de beyin bir "bilinç", bir "özne" olmuştu adeta.

Bu nihai çalışmamda ulaştığım sonuçlara en çok yaklaştığım kitabım *Madde ve Mana. Rasyonalitenin Kökeni*'dir (2010). Orada yolu yarılamıştım. O çalışmamda rasyonalitenin insan aklına özgü olmayıp evrim sürecinde gelişen temel biyolojik bir özellik olduğunu göstermem önemli bir aşamaydı. Gene o kitapta kıta Avrupası *yorumsamacı* geleneğiyle bağlantılı bir *natüralist yorumsama* geliştirerek anlam problemini çözmeye çalışmıştım. *Madde ve Mana*'nın rasyonalite ve anlamla ilgili temel kavrayışını bu kitapta Anglosakson *fonksiyonalizminin belli bir yorumu* çerçevesinde yeniden değerlendiriyor ve geniş ölçüde koruyorum. Ancak *fizikalist* vurgusu ön planda olan *Madde ve Mana*, rasyonalite ve anlam konusunda bir ilerleme sağladıysa da fenomenal yaşantıların ele alınması bakımından beni tatmin eden bir argüman geliştirmeden anti-Kartezyen bir sonuca ulaşmıştı. Düşüncemi arzuladığım sistematik düzeyde sürdürmemi sağlayacak kavramsal araçlardan yoksundum. İşte *natüralizmi* temel alan bu kitapta meydana gelen kavramsal "mutasyon", yani "fenomenal bilinç" yerine "fenomenal dünya" kavramını geliştirmem bu bakımdan önemli. Fenomenal yaşantıların bilincin içeriği olmadığını, tam tersine bilincin, beynin bazı nöral faaliyetleriyle oluşan fenomenal dünyanın içeriklerinden biri olduğunu göstererek düşünce dünyasının naif ya da sofistike her alanına sızmış örtük Kartezyenizmin nihai sonunu hazırlayan bir argüman geliştirme imkânı verdi. Sekiz-on ikinci bölümlerde okuyacağınız bu argüman daha önceki çalışmalarımdan da "epistemolojik kopuş" bir bakıma.

Bu kitabın "teorik antihümanizma" ya da "immanent felsefe"yle akrabalığı bir başka çalışmanın konusu olabilir. Bu kitapta sadece argümanı yerleştirmeye çalıştım. Ne gibi sonuçları olabileceğine sonra bakarız.

1

KİTAP HAKKINDA • I

"Filozoflarla biliminsanları aynı teknededir."

WILLARD VAN ORMAN QUINE
Word and Object

I. Giriş

Bu kitabı yazma fikri otuz beş yıl kadar önce psikiyatri asistanlığımın ilk yıllarında ortaya çıktı. Galiba her şey psikoz ve nevroz servisleri arasındaki merdivenleri inip çıkarken oldu, öyle hatırlıyorum. Tıp fakültesine girmemde psikanalize duyduğum merak önemli bir rol oynamıştı. Ama fakültede (lise yıllarının esas heyecan konusu olan fizik ve felsefeden sonra) bu kez biyolojinin mükemmel düşünce tarzını keşfetmem, psikiyatri asistanlığı kadrosu kazanmama rağmen hukuki nedenlerle atamamın yapılamaması üzerine beyin fizyolojisi çalışmak üzere fizyoloji asistanı olarak mesleğe başlamam işin rengini değiştirmişti. Şimdi psikanalizin yanı sıra organik psikiyatri de ilgi alanıma girmişti.

O zamanlar dünya psikiyatrisinde günümüzün bilişsel-davranışçı modeli bugün olduğu kadar ön planda değildi. Psikiyatride psikodinamik ve bütün dönemlerde olduğu gibi organik psikiyatri ekolleri başrolü oynuyordu. Bu kitapta psikodinamik psikiyatriyi, psikiyatride "anlama" modelinin en azından bazı bakımlardan tipik sayılabilecek bir örneği olarak alıyorum. Kitap boyunca psikodinamik psikiyatri için söylediklerim bilişsel, fenomenolojik ya da varoluş-

çu yaklaşımlar için özellikle de yorumsamacı yaklaşım için, yani organik modeli mutlak temel olarak almayan, şu ya da bu şekilde "anlama" diyebileceğimiz bir modeli temel alan tüm teorik yaklaşımlar için de az çok geçerlidir. Psikodinamik ekolden daha çok söz etmemin nedeni, söz konusu okulu daha iyi bilmem.

Asistanlığımla ilgili hukuki problem çözülüp psikiyatri öğrenimime başladığımda kendi isteğimle iki serviste birden görev aldım. Sabahları ağır vakaların bulunduğu üst kattaki kapalı psikoz servisinde geçiriyor, öğleden sonra alt kattaki nevroz servisinde psikoterapi tekniklerini öğrenmeye çalışıyor, çoğu zaman da iki servis arasında mekik dokuyordum. Sanırım psikiyatrinin ağır sorunu da bana ilk kez iki kat arasında gidip gelirken, bir bakış açısından diğerine hızlı geçişlerim sırasında kendini hissettirdi.

Thomas Kuhn (1962) "paradigma" adını verdiği olağan bilim dönemlerinde biliminsanlarının mevcut bilim anlayışı çerçevesinde problem çözdüklerini, bilimlerinin temelindeki derin problemlere duyarsız kaldıklarını söyler. Kuhn'a göre eğitimini henüz tamamlamamış genç biliminsanları bu gibi problemleri fark etmekte, önemsemekte daha elverişli durumdadır. Doğru olabilir: Ben de mesleğe henüz adım attığım yıllarda iki servis arasında mekik dokurken daha sonra tüm düşünsel yaşamımın merkezine yerleşecek bir problemle tanışmış oldum.

Kapalı psikoz servisinde ağır vakalar vardı; bunlara yaklaşım tarzı organik psikiyatriydi. Hastalarla semptomlarını saptamaya yönelik görüşmeler yapılıyor, tıbbi model gereği tanı konuyor, beyindeki organik patolojiye uygun ilaç seçilerek ya da elektroşokla tedavi edilmeye çalışılıyordu. Hastalar kötü koşullardaydı. Tartışmalar daha çok o gün için yeni bir bilgi sayılan beyindeki kimyasal yolaklar, bunlardaki muhtemel patolojiler, o zamanlar henüz çok gelişmemiş olan genetik üzerinde yoğunlaşıyordu. Şahıslar yok, sadece beyinler ve semptomlar vardı. Semptomları *açıklamaya* çalışıyorduk.

Nevroz servisindeki havaysa bambaşkaydı – psikiyatrinin öbür yüzü. Koşullar iyiydi. Beyinler yok, şahıslar vardı. Zaten hafif olan semptomlar ikinci plandaydı. Görüşmeler daha çok insani sorunlar üzerinde yoğunlaşıyor, tartışmalar hastaların davranışlarının sebeplerini *anlamaya* dönük bir *yorum* çalışması şeklini alıyordu. Temel

tedavi şekli çeşitli psikoterapi tekniklerinden oluşuyordu.

İki kat arasındaki yolculuklarım sırasında anladığım şey, psikiyatrinin iki temel okulu arasındaki fark değildi tabii; bunu zaten biliyordum. Esas anladığım, her iki okulun da kendi içlerinde bile ele alındığında bir kavram kargaşası içinde olduğuydu. Liseden beri felsefeyle ilgiliydim; içine düştüğüm bu gezegenin gizemlerini anlamaya çalışıyor, sosyal oyun-gerçekliğe belli bir mesafeden, yadırgayarak bakıyordum. Sanırım biraz da bu sayede her iki okulun da farkında olmadan *nasıl* ve *niçin* soruları arasında gidip geldiğini, bunları karıştırdığını, tutarlı bir teorik zemin oluşturamadığını düşünmeye başladım. Bu teorik tutarsızlık yüzünden psikiyatride yapılan çalışmaların hepsi değilse de çoğu bana metodolojik olarak hatalı gelmeye başladı.

Bu durumda her iki öğretinin de pratik liyakatlarını kabul etmekle birlikte teorik olarak şüpheci bir duruşu benimsedim. Bunlardan biri doğru, diğeri yanlış değildi; her ikisi de kavramsal olarak sorunluydu. Bu düşüncem yıllar boyunca hiç değişmedi; her iki okul karşısında bazen meslektaşlarımın da kafasını karıştıran eleştirel bir tutum almama neden oldu. Bunun ilk örneklerinden biri, o yıllarda klinik içinde çeşitli tartışmalara yol açan psikiyatride uzmanlık tezimdi (1986). Yine o yıllarda yazdığım ilk yazılarım da benzer bir anlayışı dile getirir (bkz. 1981 ve 1983).

Otuz beş yıl boyunca uzmanlık tezimle de yakından bağlantılı olan bu kitabı yazma cesaretini bulamadım. Bulduğum zaman da başka problemler ön plana çıktı; kendimi başka çalışmaların içinde bulduğum zamanlar oldu. Bu kitaptaki düşüncelerin bazılarını psikiyatrlar, nörobiyologlar, psikanalistler, psikologlar ve filozoflarla konuşma fırsatım oldu elbette; çeşitli sempozyum, kongre ve bilimsel toplantılarda konuşmalar yaptım. Önsözde de belirtiğim gibi geriye dönük bir değerlendirmeyle nihai çalışmam olan bu kitabın tezlerine ulaşan yolda iki kitap da kaleme aldım: *Histerik Bilinç* ve *Madde ve Mana*. Ama dürüst olmam gerekirse bu tür çalışmalarımla ilgili tartışmalar bende çoğu zaman bir düşkırıklığı yarattı. Çoğu zaman meslektaşlarım nasıl bir problemle uğraştığımı anlamaktan çok hangi ekolden olduğumu anlamaya çalıştılar. (Burada bir kez daha açıkça söylemeliyim: Bu iki okulun da teorik olarak hatalı for-

müle edildiğini düşünüyorum, ama pratikte iki okula da yakınım; bu iki yaklaşımın birbirinin karşıtı değil, uygun kavramsal önlemler alındığında, bazı epistemik geçerlilik sınırları iyice tanımlandığında, belli bir klinik makuliyet çerçevesinde birbirinin tamamlayıcısı haline getirilebileceğini düşünüyorum.)

Derdimi anlatmaktan umudumu kestiğim bir dönemde dünyada bana bazı bakımlardan yakın düşen, ama çok farklı sonuçlara ulaşan meslektaş ve filozofların (Ghami 2007, Thornton 2007) çoğalmaya başladığını gördüm. O zaman hata yapmayı göze alarak da olsa bu kitabı kaleme alma cesaretini buldum. Açıkçası bu kitabı yazmasam yaşlandığımda üzüleceğimi düşündüm. Hata yapmaktan korkmuyorum: Eğer yanlış düşünüyorsam, en azından daha doğru düşünülmesine zemin hazırlayabilecek bir yanlışa işaret etmiş, problemin netleştirilmesine katkıda bulunmuş olurum.

Kitabın hikâyesine sonraki bölümlerde devam edeceğim. Ama artık bazı felsefi kavramlarla tanışmamızın zamanı geldi.

II. Psikiyatrinin temel problemi hakkında bazı tespitler

Kitapta psikiyatrinin bazı temel problemlerini felsefi düzeyde tanımlamayı, çözümleri yolunda da belli bir mesafe almayı hedefliyorum. Bu tür psikiyatri felsefesi çalışmalarında sorunun ne olduğunu anlatmak için genellikle Thomas Szasz'ın antipsikiyatrik argümanından (1960) ve çağdaş psikiyatrik düşüncenin gelişiminde önemli etkileri olan Karl Jaspers'in psikopatoloji anlayışından (1913) yola çıkılır. Ben de klasik bir açılış yapacağım.

Burada ele alacağım birbiriyle yakından bağlantılı iki sorun yumağı var. Bunlardan ilki "psikiyatride sosyal değerler sorunu" diyebileceğimiz bir alan. İkinci ve esas problemimize de "psikiyatride eşölçümlü olmama (*incommensurability*) problemi" adını verebiliriz. Değerler sorununa Szasz'ın "zihinsel hastalıklar bir mittir" sloganında ifadesini bulan argümanından hareketle yaklaşılabilir. Szasz'a göre psikiyatri tıbbi bir bilim olmadığı gibi "zihinsel hastalıklar" da tıbbi anlamda hastalık değildir. Szasz argümanını büyük ölçüde, psikiyatrinin ele aldığı durumların beyinde gösterilebilir bir organik patolojiye dayanmadığı tezi üzerine kurmuştu. Bugün psi-

kiyatrik durumların, en azından önemli bazılarının (şizofreni, bipolar bozukluk, şizoafektif bozukluk vs.) beyinde molekül düzeyinde dolaylı yollardan da olsa gösterilebilir organik bir patolojiye bağlı olarak ortaya çıktığına dair oldukça sağlam kanıtlar var. Psikiyatrların büyük çoğunluğunun tıbbi kanaati de bu yönde. Dahası Imre Lakatos'un kullandığına yakın bir anlamda ana akım psikiyatrik "bilimsel araştırma programı" psikiyatrik durumların beyindeki organik (kimyasal) nedenlerini aydınlatmayı hedefleyen bir çalışmayı üstlenmiş durumda ve henüz bilinmeyen olgu durumlarının araştırılması yönünde "bilimsel ilerleme"ye (Lakatos 1978) zengin bir imkânlar alanı sunuyor. Üstelik nörolojiyle psikiyatrinin ortak temel bilimi olan nörobiyoloji (nörobilim) altın çağına giriyor. Bu durumda Szasz'ın antipsikiyatrik argümanının tartışma dışı kaldığı söylenebilir mi?

Szasz'ın argümanını Ek 1'de daha ayrıntılı bir şekilde özetledim. Şimdilik Szasz'ın tezlerinin ardındaki temel görüşün psikiyatrik durumların organik bir bozuklukla ilgili olmasından bağımsız da ele alınabileceğini söyleyeceğim. Nasıl? Önce biyolojik "hastalık" kavramını düşünelim. Hastalık dediğimiz biyolojik durumlarda bir organdaki (veya sistemdeki) fiziksel-kimyasal bozuklukların organizmada belli fonksiyon bozukluklarına neden olduğunu, bu gibi durumların da çoğu fiziksel-kimyasal olarak ölçülebilir bedensel belirtiler verdiğini söyleyebiliriz. Bu nesnel durumda bile tıbbi hastalık kavramının normatif olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü bazı filozoflara göre "fonksiyon bozukluğu" kavramı örtük de olsa doğa bilimlerinde olmaması beklenen normatif bir değerlendirme içerir. Kitapta bu ilginç tartışmayı da ele alacağım. Şimdilik psikiyatrinin ele aldığı durumların bu klasik hastalık anlayışına ne ölçüde uygun olduğunu ele alalım sadece.

Belirttiğim gibi, genel olarak tıbbi hastalık ya da bozukluk kavramı fiziksel (ve kimyasal) olarak ölçülebilir belirtilere dayanır; hastanın ateşini ölçeriz. Elbette hastanın öznel yakınmaları da semptomatolojinin bir parçasıdır. Ama biyolojik fonksiyon bozukluğunun fiziksel (ve kimyasal) olarak ölçülebilir sonuçları da olacaktır.

Psikiyatrinin semptom bilgisiyse fiziksel olarak ölçülebilir belirtilere yer vermez. Psikiyatrik belirtiler fizik biliminin ele aldığı an-

lamda fiziksel özelliklerle değil, genel olarak *anlam* diyebileceğimiz bir başka boyutla ilgilidir. Mesela psikiyatride psikotik durumların en temel belirtisi olan hezeyan, belli özelliklere sahip bir tür "inanç" olarak tanımlanır. Örneğin Cotard sendromunda hasta kendisinin öldüğüne, cansız olduğuna *inanır*. Bütün garip görünümüne karşılık bir inancın hezeyan olup olmadığına karar vermenin ölçütlerinden önemli birinin de ilginç ve kısmen örtük bir şekilde sosyo-kültürel normlarla bağlantılı olduğunu düşünebiliriz. Çünkü garip olsa da toplumda yaygın olarak benimsenen pek çok inanç vardır. Psikiyatride bir inancı hezeyan olarak değerlendirmek için bu inancın toplumda yaygın olarak kabul gören inançların dışında olması koşulu da aranır. Mesela eğer bir toplumda kadınların erkeklerden daha değersiz varlıklar olduğuna, kadınların otomobil bile kullanmasının yasaklanması gerektiğine ya da insanların öldükten sonra başka bir bedende yeniden doğduğuna yönelik yaygın bir inanç varsa, bu gibi inançlara sahip insanlar psikotik olarak nitelenmeden önce başka ölçütlere de başvurulur genellikle. Bir kişi kalkıp da kendisinin aslında ölmüş amcası olduğunu söylediğinde bu durum sosyo-kültürel göreliliğe bağlı olarak Hindistan'da farklı, İngiltere'de farklı değerlendirilir.

İşin ilginç tarafı bu gibi inançların yaygın oldukları ölçüde örtük kalması, psikiyatrik değerlendirmeye de alınmamasıdır. İçinde yaşadığımız kültürde yaygın olan inançları garipsemezken başka kültürden inançları garip, hatta saçma bulma eğilimindeyizdir. Psikiyatrik değerlendirme de bu kültürel görelilikten nasibini almış görünüyor. Bu durum da gösteriyor ki psikiyatrik belirtilerin, psikiyatrların aksi yöndeki bütün samimi çabalarına rağmen geniş ölçüde sosyo-kültürel normlara bağlı olarak da tanımlandığı tezi kolayca reddedebileceğimiz bir tez değildir. Her bilim ele aldığı alandaki bilgi nesnelerini tanımlayıp sınıflandırır elbette. Ama psikiyatrinin ele aldığı durumların ne ölçüde atomlar, gökcisimleri, atomaltı parçacıklar, mineraller, kanser türleri, enfeksiyon hastalıkları türleri, bakteri türleri, kristal türleri, hayvan türleri, bitki türleri gibi "doğal tipler" (*natural kinds*) olduğu tartışmaya açıktır. Kitapta bu konuyu da ele alacağım. Ama şimdiden Szasz'ın antipsikiyatrik görüşlerinin ruhunun psikiyatrinin gündeminden düşmediğini düşünebiliriz.

III. Psikiyatride "eşölçümlü olmama" problemine giriş

Kitabın psikiyatride değerler sorunuyla ilgili tartışmasının, "psikiyatride eşölçümlü olmama problemi" adını vereceğimiz esas problemle bağını kurmak için şimdi basit bir durumdan yola çıkalım: Bir şahsın elini masanın üstündeki sigara paketine uzattığını düşünelim. Bu davranışı açıklamak için şahsın sigara içmek *istediğini* düşünebiliriz. Ayrıca sigara paketinde sigaralar olduğuna dair örtük bir *inancının* olduğunu, sigara içmesinin arzusunu tatmin edeceğini *umduğunu* varsayabiliriz. Yani şahsın davranışını *arzu*, *inanç*, *umut* gibi yönelmişliklerle (*intentionalities*) açıklarız gündelik yaşamda. Okurun burada geçen "yönelmişlik" kavramına şimdilik önem vermemesini isteyeceğim. Bu felsefi teknik terimle ifade edilen durumların analizi de kitapta ele alacağımız temel konulardan biri olacak, ama henüz erken. Gündelik yaşamda kendimizin ve başkalarının davranışlarını geniş ölçüde bir durum karşısındaki inanç, arzu, umut, korku gibi *öznel* psikolojik tutumlarla açıkladığımız için bu tür açıklamalara "folk psikoloji" de denir (Bermûdez 2005).

Önemli nokta: Donald Davidson'a göre bu tür açıklamalar sebep-gerekçe (*reason*) veren açıklamalardır (1963). Eğer bu tespit doğruysa bu tür açıklamaların davranışın *niçin* yapıldığını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu tür açıklamalar davranışı *rasyonalize* ederler, onun rasyonel olarak anlaşılabilir bir hareket olduğunu gösterirler, davranışın yöneldiği maksadı ve anlamını verirler. Bu durumda ilk sorumuz şu: Sebep-gerekçe veren açıklamalar *nedensel* açıklamalar mıdır? Çok önemli bir soru bu: Bir davranışın ardındaki bir arzu ya da inancı bu davranışın sebep-gerekçesi olarak ifade ettiğimizde o davranışın nedenini söylemiş oluyor muyuz? Sağduyumuz bize "evet, elbette" yanıtını vermemiz gerektiğini söylüyor; gündelik yaşamda yaygın olarak böyle düşünmeye alışığız çünkü. Davidson'ın kendi görüşü de bu yöndedir; o da sebep-gerekçe veren açıklamaların *bir tür* (ama anormal) nedensel açıklamalar olduğunu kabul eder.

Filozofun niçin böyle düşündüğünü daha sonra ele alalım. Önce soru üzerinde biraz daha duralım: "Evet" yanıtına güvenebilir miyiz? Unutmayalım ki her davranış fiziksel bir harekettir. Şahsın eli-

ni sigara paketine uzatması da fizik bilimi çerçevesinde ele alındığında fiziksel bir harekettir. Fiziksel hareketlerse bildiğimiz kadarıyla fiziksel yasalara tabi olarak çeşitli fiziksellerin başta konum ve momentum olmak üzere çeşitli özelliklerine göre gelişen neden-sonuç ilişkileri içinde meydana gelir, sebep-gerekçelere göre değil. Fizikte sebep-gerekçe yoktur.

Fiziksel sorunsalda elini sigara paketine uzatan şahsın davranışının *nedeni* beynindeki belli bir nöron grubunun elektriksel olarak aktive olmasıdır. Bu nöral durum beynin daha önceki bir nöral aktivasyonunun fiziksel sonucudur ve çevresel sinir sistemi üzerinden belli kas gruplarını çalıştırarak söz konusu fiziksel harekete neden olur. Fiziksel-nedensel açıklama bize olayın *nasıl* geliştiğini (mekanizmayı) anlatır. Aşağıda daha iyi göreceğimiz gibi nedensel açıklama *nasıl* sorusunun yanıtıdır, *niçin* sorusunun değil.

IV. Psikiyatrideki teorik tutarsızlığın ilk sezgileri hakkında

Demek ki elimizde insan davranışına ilişkin iki açıklama tarzı var: Sebep-gerekçe veren açıklama ve fiziksel-kimyasal nedensel açıklama. Aynı olayla ilgili olduklarını düşünürsek bu açıklama tarzlarının belli bir ilişkisinin olması beklenir. Peki nedir bu ilişki? Bunlar asla ilişkilendirilemeyecek kadar farklı tanımlama biçimleri midir, yoksa biri diğerine indirgenebilir mi? Yoksa problemin başka bir çözümü mümkün mü? Mesela belli kavramsal önlemler alındığında bunlar birbirini tamamlayan açıklama tarzları olabilir mi?

Problemin psikiyatriyle bağını kurmak için okur hemen psikanaliz (diyelim sebep-gerekçe veren açıklama tarzı) ile organik psikiyatri (diyelim nedensel açıklama tarzı) arasındaki ilişki problemini düşünebilir. Bu okulların biraz olsun kendi teorik sorunsallarıyla ilgili felsefi bir içgörüleri olsaydı belki problemimiz bu olabilirdi. Ama hayır; bu iki teorik yaklaşım tarzı da hiç farkında olmadan kendi içlerinde aynı problemi taşıdıklarından aralarında yapılacak bir karşılaştırma basit ve yanlış yönelimli bir sezgi sağlar bize. Bu durumu görmek için önce organik (beyindeki fiziksel-kimyasal) nedenlere bağlı olduğunu düşündüğümüz psikoz durumlarının temel belirtisi olarak kabul ettiğimiz hezeyanı belli özelliklere sahip bir

inanç olarak ele aldığımızda ortaya çıkan duruma bakalım. İnanç, sebep-gerekçe veren açıklama tarzına ait, diyelim *anlam* düzeyinde bir kavram. Fizik bilimiyle açıklayabileceğimiz bir kavram değil; bir fiziksel değil. Peki ama beyindeki bir fiziksel patoloji nasıl oluyor da fizikte yeri olmayan, anlam düzeyinde bir semptomla kendini gösterebiliyor? Öyle görünüyor ki organik psikiyatri hiçbir kavramsal tutarlılığa sahip olmadan iki açıklama tarzı arasında savrulup durmaktadır.

Buna karşılık psikodinamik okul da insan davranışını sadece anlamı bakımından betimlemekte değil, bir tür ("insanbilimlerindekine benzer tarzda") nedensel açıklamasını verdiği konusunda iddialıdır (Wallace 1983). Ama bu okul da her davranışın fiziksel bir hareket olduğunu unutur. Fiziksel bir harekete de fiziksel saikler neden olur, sebep-gerekçeler değil. Buradan bakınca psikodinamik psikiyatrinin davranışların nedeni olarak sunduğu sebep-gerekçe veren kavramların nedensel bir açıklama verdiği çok şüpheli görünür. Bu okul davranışa ilişkin *niçin* sorusunun yanıtını verir bize, nedensel açıklamayla yanıtlayabileceğimiz *nasıl* sorusunun değil. ("Niçin" sorusu teleolojik bir açıklama bekler bizden, bir maksat ortaya koymamızı. Bilimde "nasıl" sorusuysa bir olayı doğa yasaları çerçevesinde neden-sonuç ilişkileri içinde açıklamamızı bekler). Bu okulun mesela otistik, şizofrenik, bipolar, fobik ya da obsesif davranışların nedenlerini (!) açıkladığı tezi hayli sorunlu bir tezdir. İşte tam da burada ilk asistanlık yıllarından beri beni meşgul eden, psikiyatrinin temel sorununu görmeye başlıyoruz. Her iki okul da farklı açıklama tarzlarını sürekli birbirine karıştırıyor. Şimdilik ilk sezgilerle yetiniyorum; problemi zamanla daha net görmeye başlayacağız. Bu problem (sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimsel-nedensel açıklama tarzı arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ya da niçin kurulamayacağı problemi) çağdaş felsefenin de temel problemlerinden biridir. Çünkü insanla ve davranışlarıyla ilgili bu iki farklı açıklama tarzı iki farklı, hatta uzlaşmaz insan anlayışı, hatta ontoloji ortaya koyar. Bunlar arasındaki ilişki problemi Aristo'dan beri temel, belki de en temel felsefi problemlerin kökeninde yer alır.

Önemli bir nokta da bu problemin *doğrudan* deneye ya da gözleme dayanan bir çözümünün olmaması. İnsan davranışını hangi de-

ney koşulunda ele alırsak alalım doğabilimsel-nedensel açıklamayla sebep-gerekçe veren açıklama tarzı arasındaki ilişkinin mahiyeti problemiyle karşılaşırız. Şüphe yok ki her türlü bilimsel bilgi şu ya da bu şekilde, uzaktan ya da yakından deney ya da gözlemle bağlantılıdır. Bu bağlantının mahiyetinin ne olduğu pek çok felsefi tartışmaya yol açacak kadar karmaşık bir problem olmakla birlikte genel saptamamızın doğru olduğunu varsayabiliriz. Bununla birlikte kimi problemlerin deneysel bir çözümü yoktur. Bu gibi problemler deneyin, onu düşündüğümüz kavramalarla ilgili yönüyle ilişkilidir. Ne demek istediğimi ana hatlarıyla şöyle anlatayım. Basit bir serbest düşme olayını düşünelim. Aynı olayı Aristo felsefesinin kavramlarıyla da, Newton'ın kütle çekim yasasıyla da, Einstein'ın genel görelilik kuramıyla da düşünebiliriz. Deneyin konusu olan olay neyse odur; değişmemiştir; değişen onu düşündüğümüz kavramlardır. İşte buradan hareketle bazı problemlerin neden sadece kavramsal düzeyde yer aldığını, deneysel bir çözümünün olmadığını sezmeye başlayabiliriz. Yukarıdaki örnekler elbette deneyle daha yakın bağlantılı teorik durumlarla ilgili; bu gibi kavramsal durumların deneyle ilişkisi şu ya da bu şekilde kurulabilir. Bazı problemlerse deneyden hayli uzak kavramsal bir düzeyde yer alır. İnsan davranışının bir hareket olarak nedensel açıklamasıyla *maksatlı ve anlamlı* yönünü ele alan sebep-gerekçe veren açıklaması arasındaki ilişkinin mahiyeti problemi de kavramsal bir problemdir; deneyle (daha doğrusu deneyin konusu olan ve ne ise o olan olayla) çok uzaktan ilişkilidir.

Şimdiye kadar ilerlediğimiz yolun ilginç yönlerinden biri de her iki açıklama tarzının tek başlarına ele alındığında davranışın diğer yüzünü ihmal ediyor olduğunu göstermesi: Biri davranışın anlamını açıklayamaz, diğeri fiziksel bir hareket olmasını. Bu noktada söz konusu açıklama tarzları arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunun niçin psikiyatrinin temel problemi olduğunu daha net görmeye başlıyoruz. Psikiyatrik açıklamanın tam ve tutarlı olması için doğabilimsel nedensel açıklamayla sebep-gerekçe veren açıklamaların (daha temelde "nasıl" ve "niçin" sorularının) arasındaki ilişkinin ne olduğunu açıkça ortaya koyması gerekir.

Fiziksel bir olay ancak bir başka fiziksel olaya neden olabilir. O halde nasıl oluyor da psikotik durumlarda beyindeki fiziksel bir ola-

yın belli özelliklere sahip bir inanç (yani felsefi teknik terimiyle bir "yönelmişlik") şeklinde belirti verdiğini söyleyebiliyoruz? Bir inanç olarak hezeyan ilk bakışta fiziksel bir durum olarak görünmüyor. Ya da beyindeki fiziksel durumla hezeyan (belli özelliklere sahip inanç) aynı olayın iki farklı tanımlama düzeyinde ortaya çıkan özellikleriyse, bu tanımlama düzeyleri arasındaki ilişki nedir? Ya da psikodinamik okul davranışın arzu, inanç gibi fiziksel olmayan kavramlara dayanan bir açıklamasını verdiğinde davranışın fiziksel bir hareket olmasını nasıl açıklayacaktır? Psikiyatri hiçbir teorik önlem almadan bir tanımlama düzeyinden diğerine fütursuzca sıçrarken önemli bir metodolojik-epistemolojik hata yapmaktadır. Tekrarlıyorum: Günümüzdeki psikiyatrik çalışmaların hepsi değilse de çok önemli bir kısmı bu metodolojik hatayı paylaşır.

Bu noktada bugün psikiyatride temel hastalık durumlarının organik nedenleri birer birer aydınlatılırken Szasz'ın antipsikiyatrik eleştirisinin ardındaki temel görüşün yanıtlanmamış bir problem olarak niçin hâlâ ortada olduğunu daha iyi sezmeye başlayabiliriz. Psikiyatrinin ele aldığı durumların nedeni organik olsa dahi psikiyatrik semptomatoloji sebep-gerekçe veren açıklamanın arzu, inanç gibi kavramlarına yer verdiği oranda sosyo-kültürel normatif değerlendirmeden arınabilmiş, biyolojik bir doğa bilimi statüsüne ulaşabilmiş midir? Öyle görünüyor ki psikiyatri ilginç bir kavşakta yer alıyor: *nörobiyolojik (nörobilimsel) bir bilim olarak psikiyatri nasıl mümkündür?*

V. Sebep-gerekçe veren açıklamanın örtük koşulları

Bu ilk bölümde sorunun çeşitli yönleri hakkında belli bir aşinalık oluşturmak istiyorum yalnızca. Sorunu cepheden karşımıza almak izleyen bölümlerin vazifesi olacak. Şimdilik biraz daha derinleşip netleşelim. Sebep-gerekçe veren açıklama tarzı bir tür yorumlamadır aslında ve birtakım önkabullere, varsayımsal koşullara dayanır. Peki hangi koşullara?

a. Öncelikle, davranışlarını sebep-gerekçe vererek açıkladığımız varlığın rasyonel bir fail (*agent*) olduğunu varsayarız. Burada rasyo-

nel fail (ya da şahıs) derken, söz konusu varlık tarzının arzu, inanç, umut gibi yönelmişlikleriyle davranışları arasında az çok belli bir mantıki tutarlılıktan söz ediyorum. Ayrıca davranışını yorumlayarak açıkladığımız varlığın yönelmişlikleri arasında da belli bir tutarlılık olması gerekir. Mesela şahıs Ankara'nın İstanbul'un doğusunda ve Diyarbakır'ın da Ankara'nın doğusunda olduğuna inanıyorsa İstanbul'un Diyarbakır'ın batısında olduğuna da inanması *gerekir*. Ya da rasyonel fail (şahıs) eğer Paris'e gitmek istiyorsa tutup New York'a giden bir uçaktan bilet *almamalıdır*. Davranışları maksadına uygun *olmalıdır*. Pek çok filozofa göre sebep-gerekçe veren yorumlarla davranışı açıklamak için faile atfettiğimiz bu rasyonel tutarlılık ilkesi sebep-gerekçe veren yorumlama yoluyla açıklamanın temel koşullarından biridir. Rasyonel olarak tutarlı olamayan bir varlık tarzının davranışlarını sebep-gerekçe vererek açıklayamayız. Sözgelimi Donald Davidson yorumlamanın, yorumlanan varlık tarzının rasyonalitesini (tutarlılığını) maksimize ya da en azından optimize etmeye dayandığı görüşündedir (*the principle of charity*) (1967 ve 1973).

b. Buna karşılık John McDowell yorumlamanın (sebep-gerekçe veren açıklama tarzının) bir başka yönünün altını çizer. Nedensel açıklama normatif değilken sebep-gerekçe veren yorumlar normatiftir (bkz. Bermûdez 2005: 42). Yani yorumlanan varlığın rasyonel tutarlılıkla davranması *beklenir*, *gerekir*. Eğer şahıs Paris'e gitmek istiyorsa New York'a giden bir uçaktan bilet *almamalıdır*. Rasyonel tutarlılık beklentimiz normatiftir. Oysa fiziksel bir hareket normatif olarak değerlendirilemez.

c. Yorumlamanın bir başka yönüne bakmak için yukarıda sorduğumuz, ama tam olarak yanıtlamadan bıraktığımız bir soruya geri dönelim. Sebep-gerekçe veren açıklama tarzı (yani yorum) doğa bilimlerinkinden farklı da olsa bir tür nedensel açıklama tarzı mıdır? Bu önemli soruya yanıt vermeden önce kısaca doğa bilimlerindeki nedensel açıklamanın modern bilim felsefesinde nasıl anlaşıldığına bakalım. Çağdaş nedensellik anlayışı Hume'dan kaynaklanır ve Davidson bu açıklama tarzının bazı özelliklerini yaygın olarak kabul görecek şekilde formüle etmeyi başarmıştır. Şimdilik altını çizmek

istediğim nokta, bu anlayışa göre nedensel açıklamaların doğa yasalarına dayandığıdır ("*the principle of the nomological character of causality*") (Davidson 1969).

Bu aşamada okuru uyarmak istediğim bir nokta var. Kitapta tartışacağım problem pek çok önemli yan tartışmayı da beraberinde getiriyor. Bunlardan biri de nedensellik anlayışıdır. Ancak bütün bu yan tartışmaları hakkını vererek üstlenmek kitabın akışını ciddi şekilde bozacağı için bunlara fazla dokunmuyorum. Nedensellik meselesi de çağdaş bilim felsefesinin temel tartışma alanlarından biridir.[1] Burada doğa bilimlerinde nedensel açıklamaların bir ya da daha çok doğa yasasına bağlı olarak verilen açıklamalar olduğunu, ayrıca bu gibi açıklamalarda nedensel mekanizmanın aydınlatılmasının, yani *nasıl* sorusunun yanıtlanmasının da önemli rol oynadığını belirtmekle yetinmek zorundayım. Demek ki bir olayın nedensel açıklaması en az iki koşulu sağlamamızı gerektiriyor: Söz konusu olayı doğa yasaları altında görmek ve bu yasaların somut olayda nasıl bir mekanizmaya yol açtığını ortaya koymak. En azından şimdilik nedensel bir açıklamanın tam ve tutarlı olması için bu iki koşulu sağlaması gerektiğini düşünebiliriz.

Günümüzde bu klasik nedensellik anlayışımızı ciddi bir şekilde gözden geçirmemizi gerektiren en önemli gelişme kuantum mekaniği elbette. Ama bu kitapta kuantum mekaniğiyle ilgili tartışmalara girmeyeceğim. Bazı sebepleri var bunun. İlk olarak günümüz biyolojisi hâlâ klasik düzeyde fizik-kimya açıklamalarına dayanıyor; bir kuantum biyolojisi kurulmuş değil henüz. İkinci nedenim eğer kuantum olaylarını söz konusu etseydim bile gene de tartışmamızın ve ulaşacağımız sonucun ciddi bir şekilde değişmeyecek olması. Bu nedenle okur, psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimsel nedensel açıklama tarzı arasında ilişkiyi araştırırken aslında sadece sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimsel (fiziksel-kimyasal) açıklama tarzı arasındaki ilişki problemini göz önüne aldığımı düşünebilir. Nedensellikle ilgili anlayışı klasik dü-

1. Konuyla ilgili fikir sahibi olmak için şu kaynaklara bakılabilir: Uebel (2008 Arabatzis (2008), Woodward (2008), Lange (2008), Hitchcock (2008), Loewer (2008), Achinstein (2008), Glennan (2008).

zeyle sınırlayıp da kuantum mekaniğini söz konusu etmememin bir başka nedeni de kitapta ulaştığım sonucun "string theory" ya da "M theory" ile daha iyi bağdaşabileceğine yönelik sezgim. Ama tabii bu gibi alanlara hiç girmeyeceğim bu kitapta. Okuru, sebep-gerekçe veren açıklamayla doğabilimsel nedensel açıklama tarzı arasındaki ilişki problemini ele alırken aslında sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla nedensel olsun olmasın doğabilimsel (fiziksel-kimyasal) açıklama tarzı arasındaki ilişki problemiyle karşı karşıya bırakmak istediğimi söyleyerek uyarmakla yetineyim sadece.

Nedensellikle ilgili bu yan tartışmadan tekrar konumuza dönelim. Sebep-gerekçe veren açıklamaların belli bir yasa grubuna tabi olduğu hayli tartışmalıdır. Aralarında Davidson'ın da bulunduğu pek çok filozofa göre bu tür açıklamalar yasasızdır (1969). Bununla birlikte Davidson sebep-gerekçe veren açıklamaların bir başka bakımdan (ama anormal) nedensel açıklamalar olduğunu savunur (1963). Bu anlayışın sonucu daha sonra ele alacağımız "anormal tekçilik"tir (*anomalous monism*).

Yeni-Wittgensteinci gelenek ise sebep-gerekçe veren açıklamaların davranışın *neden*'ini değil, *niçin*'ini verdiğini düşünür (Bermúdez 2005: 53). Bir başka deyişle sebep-gerekçe veren açıklamalar "neden" sorusunun değil "niçin" sorusunun yanıtıdır. "Niçin" sorusunun "davranışın maksadı"yla bağlantılı olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla bu Wittgensteinci çerçevede yorumlar nedensel açıklamalar değildir. Bu kitaptaki anlayışım bu konudaki neo-Wittgensteinci görüşle belli bir yakınlık arz ediyor; sebep-gerekçe veren açıklamaların nedensel açıklamalar olduğunu kabul etmiyorum. Nedenlerini ileride tartışacağım.

Sebep-gerekçe veren yorumların nedensel açıklama sunduğunu savunan bir başka grup filozof ise karşı-olgusal (*counterfactual*) akıl yürütmeden faydalanır. Basitçe şöyle: Eğer bir davranışı açıklamak için sunduğumuz sebep-gerekçe olmasaydı o davranış meydana gelecek miydi? Yanıtımız "hayır"sa ve aynı sebep-gerekçenin olduğu değişik koşullarda aynı davranışa bir yatkınlık varsa, söz konusu sebep-gerekçe söz konusu davranışın nedeni veya nedenlerinden biridir (Bermúdez 2005: 53). Böyle bir yaklaşımı ciddiye alabilir miyiz? Diyelim ki güneş doğmasaydı gündüz olmayacaktı ve ne zaman ki

güneş doğar o zaman gündüz olur. Karşı-olgusal akıl yürütmenin koşullarını sağlayan bu saptama ilk bakışta nedensel bir açıklama gibi duruyor: O halde güneşin doğması gündüzün nedenidir. Bu tür akıl yürütmeler kavramları açıkça görmemizi engelliyor. Çünkü karşı-olgusal akıl yürütme naif bir nedensellik anlayışına dayanır; gerçekten de güneşin doğmasını neden, gündüzü de sonuç gibi ele alabiliriz gündelik yaşamda. Oysa güneşin doğmasıyla gündüz olması zaten aynı olaydır (aralarında nedensel ilişki yoktur). Esas nedensel mekanizma (dünyanın kendi ekseni etrafında dönmesi vs.) güneş sisteminin bütününü anladığımızda aydınlanır.

Bir başka örnek vereyim: Eğer saatler önce 6'yı göstermese 6:01'i gösterecek miydi? Ve ne zaman ki saatler 6'yı gösterir, bir dakika sonra genellikle 6:01'i de gösterir. O halde karşı-olgusal akıl yürütmeye göre saatlerin 6:01'i göstermesinin nedeni 6'yı göstermesidir. Halbuki saatlerin 6, 6:01 gibi ardışık fonksiyonel durumlar almasının nedeni saatin fiziksel mekanizmalarına dayanır.

Bu nedenle yorumun nedensel bir açıklama sunduğuna ilişkin karşı-olgusal akıl yürütmeyi ciddiye alamıyorum.

d. Burada en azından şimdilik ayrıntısına giremeyeceğim "zihinsel neden olma" (*mental causation*) konusu da zihin felsefesinin önemli problemlerinden biridir (Kim 1998, Yablo 1992). Bu noktada altını çizmekle yetineceğimiz durum şu: Sebep-gerekçe veren açıklama tarzına dayanan zihinsel süreçler söz konusu olduğunda bunların semantik içerikleri, yani anlamları yoluyla nedensel etkilerinin ortaya çıktığı düşünülür. Bir başka deyişle eğer bir inanç başka bir inanca, arzuya veya davranışa neden oluyorsa bu "nedensel" ilişki söz konusu inancın anlamı üzerinden ortaya çıkar.

e. Buraya kadar sebep-gerekçe veren yorumların günümüz filozofları tarafından nasıl anlaşıldığını kısaca ifade etmeye çalıştım. Açıkçası bu özette eksik olan noktanın teleoloji (ereksellik) sorunu olduğunu düşünüyorum. Elini masadaki sigara paketine uzatan şahıs örneğini hatırlayalım. Bu davranışı açıklamak için verdiğimiz sebep-gerekçeler bir bakıma şahsın maksadını dile getirmektedir. Bu nedenle sebep-gerekçe veren açıklamaların hepsinin değilse de ba-

zılarının, özellikle arzuya dayanan açıklamaların teleolojik bir özelliği olduğunu kabul edeceğim. Bu tespitin önemle altını çiziyorum. İleride sebeplerini göreceğiz.

VI. Eşölçümlü olmama

Önemli bir noktaya geliyoruz. Temelde nedenselliğe dayanan doğabilimsel açıklama tarzı sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla hiçbir şekilde örtüşmüyor. Doğabilimsel açıklama "nasıl" sorusunun yanıtıdır, "niçin" sorusunun değil. Bu açıklama doğa yasalarına ve mekanizmalara dayanır, fizikte (temel doğa biliminde) rasyonel fail olmadığı için rasyonel tutarlılık da aranmaz, fizikte anlam bir neden olamaz, fizik normatif olmadığı gibi maksat ve teleoloji nosyonlarına da yer vermez. *Yani en temel teorik düzeyde (fiziksel olarak) parçası olduğumuz doğa (evren) insan davranışını açıkladığımız tarzdaki sebep-gerekçelerle tanımlanmaz.* O halde ya biz evrende çok özel varlıklarız ya da kendimizi değerlendirirken fena halde yanılıyoruz. Bu iki açıklama tarzı arasındaki uyumsuzluğa şimdiden "eşölçümlü olmama problemi" adını verebiliriz. Bu tür problemlerin esasını daha sonra açıklayacağım. Psikiyatride söz konusu açıklama tarzları birbirine indirgenemeyeceği gibi (Sarkar 2008) birbirinin tamamlayıcısı olarak bile görülememektedir.

Eğer psikiyatrinin temel problemi bir eşölçümlü olmama problemiyse çözümü ne olabilir? *İnsana ilişkin bu iki farklı açıklama tarzı arasında belli bir ilişki kurabilmek açısından ne yapmak gerekir*? İşte bu kitabın çözmeye çalıştığı problem, sadece psikiyatrinin değil, çağdaş felsefenin de temel problemi olan bu problemdir.

VII. Anlamak ve açıklamak: Karl Jaspers

Buraya kadar problemi daha çok, İngilizce konuşulan ülkelerdeki analitik felsefe geleneğinin kavramsal çerçevesi içinde ele aldım. Karl Jaspers'i anladığımızda bu kitabın temel probleminin niçin "psikiyatride anlama problemi" olarak da nitelenebileceğini daha iyi göreceğiz. Öyleyse şimdiye kadar söylenenlerin bir ölçüde de olsa kıta felsefesindeki karşılığını görmek için Jaspers'in psikiyatri anla-

yışına bakalım. Burada büyük psikiyatrın daha çok psikiyatride anlamak ile açıklamak arasında koyduğu karşıtlığı ön plana çıkaracağım (Jaspers 1913; ayrıca bkz. Schwartz 2004).

Analitik gelenekte sebep-gerekçe veren açıklama tarzı olarak nitelenen durumun kıta Avrupası düşüncesindeki karşılığı bir ölçüde "yorumsama" (*hermeneutics*) ve "anlama" kavramlarıyla verilebilir. Jaspers, Wilhelm Dilthey'a (1883), hatta daha da erken dönemlere kadar geri götürebileceğimiz bu kavramlara dayanan bir Alman felsefe geleneğinden ve Max Weber'den geniş ölçüde etkilenmiştir. Bu gelenek erken pozitivizmle (August Comte'la) tartışması çerçevesinde daha iyi kavranabilir. Comte'un insan bilimleri için doğa bilimlerinin açıklama modelini önermesine karşılık bu Alman düşünce geleneği insan bilimlerinin (ya da Tin bilimlerinin) anlama ve yorumsamaya dayanması gerektiğini savunmuştur (Piaget 1970). Yorumsama ve anlama kavramlarının şimdiye kadar sebep-gerekçe veren yorum çerçevesinde geliştirdiğimiz anlayışla tam olarak örtüşmemekle birlikte bunların belli bir yakınlık arz ettiği de açıktır. Çünkü en azından psikiyatri özelinde anlama, şahsın niçin öyle düşünüp davrandığını anlama şeklinde düşünülebilir. Bu da sebep-gerekçe veren açıklama dediğimiz durumla yakından ilişkilidir. Bu nedenle sadece psikiyatri bağlamıyla sınırlı kalmak şartıyla sebep-gerekçe veren yorumlamayla "yorumsama", bu yorumlarla elde edilen bilgi durumuyla "anlama" arasında bir aynılık değilse de türdeşlik görüyorum.

Jaspers "*türetimsel açıdan* (*genetically*) bir psişik olayın diğerinden nasıl ortaya çıktığını *empati yoluyla anlamak*"la "*nedensel olarak* açıklamak" (1913) arasında bir karşıtlık kurar. Anlamanın empatiyle ilişkilendirilmesi, anlamanın bir başka insanı *doğrudan* anlama demek olduğunu ortaya koyuyor; atomları ya da yıldızları, başka insanları (mesela empatik olarak) anladığımız gibi anlayamayız. Ancak Jaspers psikiyatrinin bu iki yaklaşımdan da, "anlamak"tan da "açıklamak"tan da vazgeçemeyeceği görüşündedir. Bu durum muhtemelen Weber etkisinden kaynaklanıyor. Oysa Dilthey açısından iki yaklaşım arasında radikal bir karşıtlık söz konusudur yalnızca; insan (ya da Tin) bilimleri bu ikisinden birini, anlamayı seçmelidir. Jaspers'in, Weber'in sosyolojideki ikili tutumundan da etkilenmiş

olması bir yandan fenomenolojik psikiyatriye, diğer yandan da organik psikiyatriye yakınlığını açıklayabilir. Ayrıca Jaspers'in psikiyatriyi insan bilimleriyle doğa bilimlerinin kesişme noktasında gördüğünü de varsayabiliriz.

Jaspers anlamayı temel bir insani etkinlik olarak gördüğü için bir bakıma Hans-Georg Gadamer'in eserini (1960) önceler. Ama iki yazarın empati konusunda anlaştığı söylenemez. Bilimdeki nedensel açıklamanın doğa yasalarına dayandığım gayet iyi kavramış olan Jaspers bu durumun psikopatoloji alanında yaratığı güçlüklerin de farkındadır. Anlamaysa psişik bir olayın diğer psişik olaylardan nasıl ortaya çıktığını anlamaktır. Bu anlama anlayışını Anglosakson literatüründeki "zihinsel neden olma" kavramına benzetebiliriz. Anlama sözel içerik, kültürel faktörler, şahsın edimleri, yaşam tarzı, jestleri gibi nesnel faktörlere dayandığından, bunlar hakkındaki bilgimiz de daima bir şekilde eksik kalacağından yorum gerektirir. Bu durumda da yorumun doğa biliminin tümevarım yöntemine dayandığı söylenemez.

Jaspers bizim yukarıda analitik felsefe çerçevesinde ele aldığımız tarzdaki rasyonel anlamayı empatik anlamadan ayırt eder; açıklamanın sınırsızlığına karşılık anlamanın sınırları üzerinde durur. Jaspers'e göre anlamlı fenomenlerin nedensel açıklaması bedensel (beyinsel) durumlarla verilir. Buna karşılık bir psişik durumun diğerinden nasıl türediğini anlama bunlar arasındaki anlamlı bağlantılara dayanır. Anlamanın psikopatolojideki önemi üzerinde ısrarla duran Jaspers bu durumun doğa biliminin klasik alanı dışında kaldığı görüşündedir. Doğa biliminde bir anlam problemi olmadığı gibi açıklamalar da anlamlı bağlantılara dayanmaz. "Anlamlı olan, doğa bilimlerinin nesnelerinkinden farklı Varlık kiplerine sahiptir" (Jaspers 1913) ve anlama "yorumsamacı döngü"ye dayanır. Yorumsamacı döngü anlayışı Friedrich Schleiermacher'e kadar geri götürülebilir (Hamilton 1996). Nedir yorumsamacı döngü? Kısaca şöyle: Bir insani durumda parçayı anlamak için bütüne, bütünü anlamak için parçaya gitmek gerekir; anlama bu döngüsel gidiş gelişler içinde belirir. Bu konuyu *Madde ve Mana*'da ayrıntılı bir şekilde ele almıştım.

Jaspers, henüz çok erken bir dönemden söz etmemize rağmen

Freud'un psikanaliziyle de tartışır; "psikanalizi anlamlı bağlantıların gözlenmesini yoğunlaştırmak bakımından" önemli bulur. Yani Jaspers'e göre psikanaliz de anlamlı bağlantılar ("zihinsel neden olma") üzerinden çalıştığı için açıklamaya değil anlamaya dayanan bir disiplindir. Bununla birlikte psikanaliz, anlamanın sınırlarını tanımamakta, her şeyi (spekülatif olarak) anlamaya çalışmaktadır. Bu da psikanalizin sahte bir aydınlanma yaratmasına neden olur. Jaspers'e göre psikopatolojik fenomenler tam olarak anlaşılamaz. "...dönüşümün aktüel mekanizması asla anlaşılamaz" (Jaspers 1913: 389).

Jaspers'in empati anlayışını bir ölçüde günümüzün "zihin teorisi" ("Teori Teori") veya simülasyon teorilerine benzetebiliriz. Bu anlayışa göre "folk psikolojik olarak" başkasının davranışlarını anlamak için bu davranışlara neden olan zihnin bir modelini kendi zihnimizde oluştururuz. Son yıllarda bu empatik mekanizmada "ayna nöronları"nın rol oynadığına dair güçlü bir bilimsel kanaat gelişmektedir. Ancak burada önemle kaydetmek istediğim nokta şu: Bir başkasını anlamanın mekanizması empati ya da zihinsel simülasyon üzerinden çalışsa da, sonuç itibarıyla anlaşılan materyal dilsel olarak sebep-gerekçe veren açıklamalarla ifade edilecektir. Dolayısıyla empati veya simülasyon teorileri buraya kadar izlediğimiz akıl yürütmeyi pek az etkiler ya da biraz daha ayrıntılandırmaktan başka bir işe yaramaz.

Çağdaş psikiyatrinin kurucu isimlerinden biri olan Jaspers'in anlamayı ve bilimsel açıklamayı psikiyatrinin iki vazgeçilmez unsuru olarak görmesi önemli. Bununla birlikte Jaspers'in psikiyatrinin bu iki yüzünü bir araya nasıl getireceğimiz, nasıl ilişkilendireceğimiz konusunda önemli bir katkısı yoktur. Hatta insani anlamayı doğa biliminin (bilimsel açıklamanın) büsbütün dışında gördüğü düşünülürse, radikal bir kopuş ortaya koyduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir çözümden çok, kendisi değinmese de örtük olarak bir problem ortaya koymuştur Jaspers: Anlama ve (bilimsel-nedensel) açıklama arasındaki ilişki nedir?

Böylece psikiyatride anlama problemini bir ölçüde de olsa tanıtabildiğimi ve psikiyatride değerler sorunuyla bağını kurduğumu sanıyorum.

VIII. Sonuç

Bu ilk bölümünde kitapta hangi problemleri çözmeye çalıştığımı kabaca anlatmak istedim. Kitapta iki problem alanına yönelik çözümler bulacaksınız: 1) Psikiyatride nedensel açıklama ile sebep-gerekçe veren açıklama tarzları arasındaki eşölçümlü olmama problemi. 2) Psikiyatrinin sosyal değerlerden bağımsız bir bilimsel alan olup olamayacağı problemi. Bu iki problem alanı bağlantılı görünüyor. Sebep-gerekçe veren açıklamalar arzu, inanç, umut, korku gibi *öznel* tutumlarla bağlantılı olduğu oranda bunları sosyal normlar açısından değerlendirmek durumundayız. Ama bir doğa bilimi olarak psikiyatri bu sosyal normatifliğe dayanmamalıdır, diye düşünebiliriz. Peki psikiyatri ele aldığı durumlarla ilgili olarak ne ölçüde bu sosyal normatiflikten sıyrılıp doğa biliminin norm-dışı nedensel açıklamalarını verebilir?

Kitapta bu problemlerin çözümü konusunda belli bir ilerleme kaydetmeyi umuyorum. Ama önce izleyeceğim çözüm yolu hakkında bir fikir vermem lazım. İkinci bölümde çözüme nasıl bir strateji izleyerek ulaşmayı planladığımın bir özetini bulacaksınız.

2

KİTAP HAKKINDA · II
ÇÖZÜM YOLLARI

I. Giriş

İlk bölümde kitabın ele alacağı problemlere dair bir fikir vermeye çalıştım. Bu bölümdeyse nasıl bir çözüm yolu izlemeyi düşündüğümü anlatmak istiyorum.

II. Çözümün iki kanadı: İnsanın natüralizasyonu

Öyle görünüyor ki psikiyatri birbirinden radikal olarak farklı iki insan kavrayışını, eşölçümlü olmayan iki teorik çerçeveyi birlikte kullanıyor ya da kullanmak zorunda kalıyor. Üstelik bu çerçevelerden sebep-gerekçe verenlerle ilgili olanı psikiyatride değerler problemiyle yakından bağlantılı. Dahası bunlar sadece birbirine karşıt okulların teorik çerçevesini oluşturmuyor. Her bir okul farkında olmadan kendi içinde farklı ve eşölçümlü olmayan teorik kavramlara başvuruyor. Demek ki bugünkü haliyle psikiyatrinin tam ve tutarlı bir açıklama sunduğu söylenemez.

Sanırım problemin çözümü yönünde atılacak ilk adım, sebep-gerekçe veren açıklama tarzında (insanı "anlama"da) kullandığımız kavramları doğa biliminde bir doğa olayı olarak kavradığımız insanla bağdaşabilir kavramlar şeklinde yorumlamamıza imkân verecek dönüşümü gerçekleştirmeye çalışmak. O halde, eğer psikiyatri

nörobiyolojik bir bilim olarak kurulacaksa, sebep-gerekçe veren açıklama tarzına ilişkin bazı kavramları natüralize etmek, yani bunları doğa bilimiyle bağdaşır kavramlara dönüştürmek, bir başka deyişle *insanı natüralize etmek* bir çözüm yolu olabilir. Sebep-gerekçe veren açıklama tarzını doğa bilimiyle bağdaşabilir şekilde kavramsal dönüşüme tabi tutmak demek, sebep-gerekçe veren kavramlarla düşünmeye alıştığımız anlamlı insan davranışlarını natüralize etmek demektir. Kitabın yedinci bölümünden itibaren insan ve davranışının natüralist bir yorumuna girişeceğim. Bu bölümler insanı ve kendimizi kavrama tarzımızı kökten değiştirecek nitelikte: Olduğumuzu sandığımız varlık tarzı değiliz.

Ama sebep-gerekçe veren kavramları doğa bilimine tek taraflı olarak yakınlaştırma çabası da eksik kalacaktır. Neden? Çünkü şimdiye kadar nedensel açıklama tarzını da salt fizikalist bir çerçevede ele aldık. Böylece karşılaştırdığımız açıklama tarzlarının eşölçümlü olmadığına dair genel bir sezgi, hatta kanaat elde ettik. Ama fizik biliminin teorik çerçevesi anlam problemlerine baştan kapalıdır. Fizik "anlamsız'dır; fizikte anlam diye bir problem yoktur. Eğer psikiyatrideki eşölçümlü olmama problemini çözmek için farklılıkları abartan (enflasyonist) değil de azaltan (deflasyonist) bir görüş geliştirmek istiyorsak tartışmayı fizikten çok biyolojik bir perspektife yerleştirmek, bu yolla doğa biliminin açıklama tarzını bir şekilde sebep-gerekçe veren açıklama tarzına yakınlaştırmak da iyi bir yol olabilir.

Demek ki iki yönlü bir çalışmayı hedefliyorum. Bir yandan sebep-gerekçe veren açıklamanın kavramsal yapısını natüralize ederken, diğer yandan biyoloji üzerinden doğa bilimini sebep-gerekçe veren açıklamalarla uyuşabilecek şekilde yorumlamaya çalışmak.

III. Biyolojik çözüm mümkün mü?

Çağdaş doğa biliminin temeli kuşkusuz fiziktir. Doğa biliminde ilke olarak hiçbir tez temel fiziksel yasalarla çelişemez. Üstelik bugün biyolojik organizmalarda geçen her olayın fiziksel ve kimyasal mekanizmalara dayandığını ya biliyoruz ya da güçlü bir şekilde varsayıyoruz. Bununla birlikte biyolojik organizmaların *fonksiyonel* özelliklerini açıklamak için saltık olarak fizikte olmayan kavramlara

başvurduğumuzu düşünen filozoflar vardır. Yani organizmada geçen her olay fiziksel ve kimyasaldır; ama organizmanın fonksiyonel açıdan nasıl organize olduğunu anlamak için başvurduğumuz kavramlar fizik biliminde yoktur. Bunu anlamak için genel fonksiyonalist anlayışın "çoğul gerçekleştirilebilirlik" (*multiple realisability*) ilkesine bakmak yeterlidir.[1]

İlk kez zihin felsefesi alanında ileri sürülen fonksiyonalizm (Putnam 1973) bilişsel bilimden nörobiyolojiye pek çok alanı etkilemiş görünüyor. Fonksiyonalizmi ve bunun eleştirisine dayanan kendi biyofonksiyonalizm yorumumu altıncı ve yedinci bölümde ayrıntıyla ele alacağım. Şimdilik basit bir giriş yapalım.

Fonksiyonalizme göre bir fonksiyonu anlamak için onun fiziksel (ve kimyasal) olarak nasıl gerçekleştirildiğini bilmemiz gerekmez; tıpkı bir saatin fonksiyonlarını anlamamız için fiziksel olarak nasıl çalıştığını bilmemiz gerekmediği gibi. İleriki bölümlerde ayrıntıyla üzerinde duracağımız bu yaklaşıma göre fonksiyonları fonksiyonel analiz yoluyla saptamamız, sonra fiziksel olarak nasıl gerçekleştirildiğine bakmamız gerekli ve yeterlidir. Üstelik fonksiyonlar fiziksel olarak çok farklı mekanizmalarla gerçekleştirilebiliyor olabilir (çoğul gerçekleştirilebilirlik). Ama bu farklı fiziksel gerçekleşme tarzları fonksiyonu kavrama tarzımızı etkilemeyecektir.

Yedinci bölümde geliştireceğim ve bu genel fonksiyonalist anlayışın eleştirisine dayanan biyolojik fonksiyonalizm (biyofonksiyonalizm) gene de bu genel felsefi fonksiyonalist anlayıştan kalkarak kavranabilir. Kalbin fonksiyonlarını anlamak için kalbin fiziksel olarak nasıl çalıştığını (fiziksel gerçekleşmeyi) bilmemiz gerekmez. Tamamen farklı fiziksel yapısı olan yapay bir kalp, doğal kalbin biyolojik organizmadaki fonksiyonlarını yerine getirebilir. Üstelik klasik fonksiyonalizme göre değilse bile yedinci bölümde ileri süreceğim biyofonksiyonalist teze göre fonksiyonel analiz *niçin* sorusuna da, yani bir tür teleoloji nosyonuna da yer veriyor gibi yorumlanmaya açıktır; her fonksiyonun gerçekleştirmeye yönlendiği organizasyonel bir hedef, bir maksat vardır. Şöyle: Kalp *niçin* bir pompa fonksiyonuna sahip? *Kalbin organizmanın bütününde "ne"yi gerçekleş-*

1. Fonksiyonalizm özeti için bkz. Kim (2006).

tirmeye yönelik bir fonksiyonu var? "Nasıl" sorusuysa fonksiyonu fiziksel olarak gerçekleştiren mekanizma düzeyiyle ilgili duruyor. Bu durum biyoloji biliminin ontik olarak değilse bile epistemik olarak, yani biyolojinin özgün bilgi ve açıklama tarzları bakımından fizik bilimine indirgenemeyeceği yönünde yorumlanabilir; ileri süreceğim biyofonksiyonalist tez aşağı yukarı böyle bir felsefi fonksiyonalizm anlayışına dayanıyor.

Ama sebep-gerekçe veren açıklamaların biyofonksiyonalizmle ilişkisini kursak dahi temel sorumuz ortada kalacaktır. Çünkü biyofonksiyonalizm fizik-kimya sorunsalında bir açıklama olmadığı oranda nedensel bir açıklama da sunmayacaktır. Halbuki esas sorumuz sebep-gerekçe veren açıklamayla fiziksel-kimyasal nedensel açıklama arasındaki ilişki problemini çözmekti. O halde ne yapmalı?

Yukarıda değindik: Biyoloji fizik-kimyaya indirgenebilir mi? Biyoloji felsefesini ilgilendiren bu ilginç tartışmaya[2] şimdiden girmek konuyu dağıtmamıza neden olacağından ertelemeyi tercih ediyorum. Şimdilik, ileride göreceğimiz sebeplerle biyolojiyi epistemik olarak fizik/kimyaya indirgeyemeyeceğimizi ve problemimizi çözmek için kaçınılmaz olarak ontolojik bir tartışmaya girmemiz gerekeceğini söyleyebilirim.

Dikkat: Günümüz biliminde ve felsefesinde teleoloji çok tartışmalı bir kavramdır. Ancak burada teleoloji kavramını çok özel bir anlamda kullanıyorum. Kitapta bu kavramı tartışmaya geniş bir bölüm ayıracağım. Ama bu özel teleoloji kullanımını genelgeçer teleoloji anlayışından ayırt etmek için şimdiden "fonksiyonel teleoloji" ifadesini kullanacağım.

IV. Beyin ve sosyal fonksiyonları

Anlamayı ve takip etmeyi kolaylaştırmak için kitabı giderek genişleyen helezonik halkalar şeklinde planladım: Aynı problemleri tekrar tekrar ele alırken durumun daha kapsamlı, daha derin yönleriyle

2. Biyoloji felsefesinin bu ilginç tartışması hakkında fikir sahibi olmak için şu kaynaklara bakılabilir: Walsh, D. (2008), Crowley ve Allen (2008), Gold ve Roskies (2008), Neander (2008), Dupre (2010), Cummins ve Roth (2007), Walsh, D. M. (2008).

karşılaşacağız. Problemi iyice, bütün yönleriyle kavramak çözüm yönünde atılacak ilk adımdır. Bu altbölümde de benzer problemlerin daha başka yönlerini ele alacağız.

ABD'li psikiyatr Nassir Ghaemi psikiyatrinin biyo-psiko-sosyal modelde kavranmasını yetersiz bulur (2003). Adolf Mayer'le başlatabileceğimiz, günümüzde hâlâ egemen olan bu psikiyatri anlayışı George Engel tarafından daha da geliştirildi. Bu anlayış psikiyatrinin salt biyolojik-tıbbi kavranışına karşı psikiyatrik durumların psikolojik ve sosyal boyutlarına da dikkat çeker, ama bu model değişik açıklama tarzları arasındaki ilişkiyi kuramaz ve böylece yukarıda ele aldığımız eşölçümlü olmama tipi problemlerle karşılaşır. Yani günümüz psikiyatrisindeki bu egemen model epistemolojik açıdan hesabı verilmemiş bir tür eklektizmin ötesine geçemez. Öyleyse yeni bir psikiyatrik model önererek araştırınamıza başlayalım.

Bir ilk adım olarak diyelim ki *psikiyatri insan beyninin sosyal fonksiyonlarını ve fonksiyon bozukluklarını araştıran nörobiyolojik bir bilimdir*. Bu geçici tanım üç bakımdan önemli.

İlk olarak tanımın epistemik olarak tam anlamıyla fiziğe indirgenebilir olduğu tartışmalı olan biyolojik fonksiyon anlayışına dayanması meselemizin çözümü açısından belli bir imkân sağlıyor olabilir. Yukarıda da belirtiğim gibi beyninkiler de dahil tüm biyolojik fonksiyonların fiziksel ve kimyasal mekanizmalarla gerçekleştiğini güçlü bir şekilde savunacak delillere sahibiz. Ama fonksiyonun fiziksel olarak nasıl gerçekleştiğinden önce onu, organizmada yaptığı iş açısından anlamak için yapılacak fonksiyonel analizde ele almalıyız. Fonksiyonun *hangi maksada yönelik* olduğunun araştırılmasıysa fizikte alışık olduğumuzdan farklı bir düşünce tarzı gerektirir ("tersine mühendislik", *reverse engineering*). Yani yukarıda da değindiğim gibi biyolojide özel bir tür fonksiyonel-teleolojik düşünce de gerekli görünür. Biyolojik fonksiyonu (mesela kan dolaşımını) sağlayan fiziksel mekanizma organizmada hangi maksada hizmet ediyor? Bu tipte sorular olmaksızın biyoloji yapmak imkânsız görünüyor.

Fonksiyonel teleoloji nosyonunun biyolojik fonksiyonalizm üzerinden doğa bilimine girmesi ise psikiyatride anlama problemi çerçevesinde insan davranışını açıklamak açısından önemli bir çağrışım

sağlar. Bir bakıma salt fiziksel nedensellikle sebep-gerekçe veren açıklama tarzı arasında bir tür ara alan yaratır. Bunlar, özellikle de teleoloji meselesi, bilim felsefesi açısından elbette çok tartışmalı konular (yukarıdaki dipnottaki kaynaklara bakınız). Gene yukarıda belirttiğim gibi biyoloji felsefesi tartışmasına girmek için henüz erken bir aşamadayız. Konuyu dağıtmak istemiyorum; ileriki bölümlerin konusu olsun bunlar.

İkinci olarak yukarıda verdiğim psikiyatri tanımı sayesinde kitabın temel meselesinin (psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin) çözümü açısından çok önemli bir adım atabiliriz. Şöyle: Önce sözel ve sözel olmayan insan davranışlarını beynin sosyal fonksiyonlarının görünür yönleri olarak ele alalım. Bu durumda insan davranışlarının belli bir maksada yönelik, anlamlı ama aynı zamanda fiziksel nedensellikle açıklanabilir fiziksel hareketler olarak düşünmemiz kolaylaşır. Yani:

1. Biyolojik özel bir fonksiyonel teleoloji nosyonunu (yani kabaca biyolojik fonksiyonların belli maksatlara yönelik olduklarını) kabul ettiğimizde,

2. Beynin sosyal fonksiyonlarını bedensel davranışları da içerecek şekilde genişlettiğimizde,

davranışların nasıl olup da maksada yönelik, anlamlı fiziksel hareketler olduğunu daha iyi kavramlaştırabiliriz.

Bu durumda beyindeki nöral aktivasyonlar da, bedensel motor (fiziksel) hareketler de biyolojik fonksiyonun (anlamlı, maksada yönelik sosyal davranışın) fiziksel gerçekleştiricisi haline gelecektir. Böyle düşündüğümüzde de sebep-gerekçe veren açıklamalarla anladığımız insan davranışının aynı zamanda fiziksel bir hareket olması, yani fiziksel nedensellikle açıklanabilmesi ilk bakıştaki muamma özelliğini yitirecektir: *Fiziksel nedensel mekanizmalar fonksiyonel teleolojik bir durumun (davranışın) fizik/kimya bilimi sorunsalındaki betimlemelerdir.* Yani maksada yönelik olan, anlamlı olan ve sebep-gerekçe vererek açıkladığımız (ya da anladığımız) durumlar (yani davranışlar) beyindeki fiziksel/kimyasal mekanizmalar değil, bunların biyofonksiyonel sorunsaldaki betimlemelerdir.

Üçüncü olarak biyolojik fonksiyonalizme dayanan bu psikiyatri tanımı insanın sosyal bir biyolojik tür olarak evrimleşmesiyle de

uyuşur. İnsan beyninin sosyal fonksiyonlarının olması evrimsel psikoloji tarafından bilinen ve anlaşılabilir bir durumdur. Bu fonksiyonların, tıpkı diğer tıbbi durumlarda değişik organ ve sistemlerde olduğu gibi şu ya da bu nedenle fiziksel olarak bozulması psikiyatrik durumları açıklar. Ama burada artık psikiyatrik durumu fiziksel (veya kimyasal) nedenle değil, bu nedenle bozulan fonksiyonla ilişkilendirmemiz gerekir. O halde bu tanım sayesinde eklektizmden kurtulup tutarlı bir psikiyatri kavrayışına doğru biraz daha yaklaşmış sayabiliriz kendimizi. Bu tanımdan yola çıkarsak psikiyatrik durumların, en azından bazılarının kanserler veya enfeksiyon hastalıkları gibi "doğal tipler" olduğunu bile söyleyebiliriz. Nitekim bazı psikiyatrik tiplerin doğal tipler olduğunu savunan psikiyatri filozofları da vardır (Cooper 2007). Psikiyatride özcü anlayışa dayanan doğal tipler (Ellis 2008, Ghaemi 2003) konusuna ileriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak yaklaşma imkânını bulacağız.

V. Sosyal normlar ve beyin

Buraya kadar önerdiğimiz psikiyatri tanımının bazı avantajları üzerinde durduk. Şimdi biraz sorunlu bir bölüme geliyoruz.

İlk soru: Genel olarak biyolojide fonksiyon bozukluğu (hastalık) kavramı ne ölçüde nesnel, tarafsız, normatif değerlendirmeden uzak bir kavramdır? Tüm tıbbı ilgilendiren bu derin soruya girmek de konuyu dağıtmamıza neden olacağından tartışmayı gene erteliyorum. İkinci soru grubuysa daha basit görünüyor; genel olarak tıbbi modelle değil, özel olarak psikiyatriyle ilgili.

1. Genel olarak bakıldığında biyolojik fonksiyon bozukluğu kavramı tarafsız olsa bile psikiyatrik değerlendirme sosyal anlamda normatif bir değerlendirmeden arınabilir mi? Dolayısıyla en azından psikiyatrinin ele aldığı durumlardan bazılarının "doğal tipler" olduğundan şüphe duyamaz mıyız?

2. Dahası, bazı psikiyatrik durumların nedenleri beyinde gösterilebilir organik bir patolojiye değil de sosyal koşullara bağlı olamaz mı? Eğer böyleyse psikiyatrinin nörobiyolojik bir bilim olduğunu nasıl savunabiliriz?

Şimdi bu iki soruyu sırayla ele alalım.

İlk soruya yanıt vermeden önce günümüzde artık biz psikiyatrların ele aldığımız durumları sosyal olarak normatif değerlerin etkisinde kalmadan "bilimsel olarak" değerlendirmek için samimi bir gayret gösterdiğimizi belirtmem gerek. Ele aldığımız durumlar biyolojik durumlarsa, kendi şahsi değerlerimiz ne olursa olsun, bir biliminsanı gibi davranmalı, bunlar hakkındaki genel kültürel yargılardan etkilenmemeliyiz. Güzel. Bununla birlikte bu konuda ne ölçüde başarılı olduğumuz veya daha doğrusu *bizzat biz de kültürel olarak belirlendiğimiz ölçüde tarafsızlık konusunda ne kadar başarılı olabileceğimiz* tartışmaya açıktır. Sorunun esas zor kısmı kuşkusuz ikinci bölümü: *Psikiyatride bilimsel tarafsızlık mümkün mü*? Epistemolojik olarak psikiyatride tarafsızlığın imkânlarına ilişkin bu ağır soruyu da erteleyip fiili duruma bakalım. Acaba psikiyatrinin bugün ulaştığı aşamada toplumsal değerlerden arınmış bir psikiyatrik değerlendirme yapabiliyor muyuz?

Sanmıyorum. Mesela eskiden "cinsel sapıklık" olarak nitelendirilen parafilia konusunu ele alalım. Parafilia durumlarda tanı koymak için şahsın bu gibi eylem, düşünce ve fantezilerinden sıkıntı (*distress*) duyması koşulunu aradığımız gibi, buradaki sıkıntının şahsın toplumla açık bir çatışmasından kaynaklanmayıp kendi içindeki dinamiklere bağlı olması gerektiği koşulunu da ararız. Yani bu gibi durumlarda şahısla toplum arasında belli bir uzlaşmazlık varsa ve psikiyatrik yakınma (sıkıntı) sadece bu uzlaşmazlıktan kaynaklanıyorsa tanımız parafilia olmaz. Güzel. Ama gene de bu ele alma tarzımızın sosyal normlar açısından tarafsız olduğunu düşünebilir miyiz?

Psikiyatrinin sosyal normlardan arınmak için aldığı bu gibi önlemler bazı filozoflara göre tatmin edici değildir (Soble 2004). Bu gibi durumlarda şahsın yaşadığı sıkıntının içsel çatışmalardan kaynaklandığı söylenebilirse de, bu sıkıntının dolaylı yoldan toplumla çatışmayla bağlantılı olduğunu düşünmek pekâlâ mümkündür. Nitekim psikanaliz toplumsal yasakları üst-ben olarak içselleştirme mekanizmalarını gayet güzel açıklar. Keza kişilik bozuklukları, özellikle antisosyal, sınır durum, histeriyonik, narsistik kişilik bozukluğu gibi tipler doğal (biyolojik) tipler olmaktan çok moral (ahlaki) tipler gibi durur; ya da Ian Hacking'in terimiyle bunlar büyük

ihtimalle doğal tipler değil, "interaktif tipler"dir (Hacking'den akt. Charland 2004). Demek ki psikiyatrinin tarafsız bir biyolojik bilim statüsünde olmadığı yönündeki iddiaları ciddiye almak zorundayız.

İkinci sorumuza gelince: Psikiyatrik durumların sosyo-kültürel nedenlerinin olması sanıldığı gibi biyolojiyle çatışmaz, ama psikiyatrinin meşru bir tıbbi *klinik* disiplin olduğunu tartışmaya açar. Neden? Psikiyatrik fonksiyon bozukluklarının sosyo-kültürel faktörlerle ilişkisi sorununu ele almak için mesela depresyonun erkeklere oranla kadınlarda daha sık görülmesi durumundan yola çıkalım. Bu durum kadınların depresyona genetik olarak yatkın olmasıyla değil, kültürel faktörlerle de açıklanmaya çalışılmıştır. Aslında bu iki durum biyolojik olarak birbirini dışlamaz; iki faktör de etkili olabilir (üst-belirlenim). Mesela Julia Kristeva (1989) veya Judith Butler (1997) gibi sosyal düşünürlerden etkilenen psikiyatrlar, içinde yaşadığımız kültürde kadın olma durumuyla depresyon arasında belli bir ilişki kurarlar: İçinde yaşadığımız kültürde kadın olma durumu, kadın olmanın kültürel dokusu depresiftir (Hansen 2004).

Günümüzün revaçtaki akımı sosyal konstrüktivizm çerçevesinde dile getirilen bu gibi psikiyatrik tezler özü itibarıyla pek yeni değil aslında. Kültüralist psikiyatri olarak da nitelendirebileceğimiz bu yaklaşım psikiyatri tarihi boyunca zaten değişik şekillerde formüle edilmişti. Üstelik, yukarıda da belirtiğim gibi, işin ilginç tarafı bu tipte kültüralist tezlerin, sanılanın tersine, biyolojik anlayışla çelişmemesidir. Hatta kültürel faktörlere ilk kez dikkat çekenlerden biri bizzat biyolojik psikiyatrinin kurucularından olan Emil Kraepelin'dir (Ellenberger 1965).

Kültürel açıklamanın biyolojik açıklamayla çelişmediğini göstermek için iki tür akıl yürütme ileri sürülebilir. İlk olarak psikiyatrinin ele aldığı durumların fenotipik varyantlar olduğunu tespit etmemiz yeterlidir. Yani biyolog gözüyle psikiyatrinin konu aldığı insan türü örnekleri, hepimiz gibi, kesin genetik bir determinasyonla değil, genetik materyalin çevreyle etkileşmesiyle şekillenmiş fenotiplerdir. Bu durumda kültürel faktörlerin etkisini biyolojik çerçevenin dışında bırakmamız gerekmez. Ama buradaki güçlük şu: Psikiyatrik durumları fenotipik varyantlar olarak kabul ettiğimizde biyolojik fonksiyonalizmi ve "fonksiyon bozukluğu" kavramını göz ar-

dı etme ihtimalimiz artar. Eğer psikiyatrik durumlar fenotipik varyantlar ise niçin bazı varyantları hasta kabul ediyoruz? Bununla birlikte psikopatolojiyi Darwinci esaslara dayandırmak da mümkündür (Murphy 2004).

Kültürel psikiyatri karşısında biyolojik psikiyatriyi savunmak için ikinci bir akıl yürütmeden daha faydalanabiliriz. Sözgelimi diyebiliriz ki depresyonun beyindeki bazı kimyasal faktörlere bağlı olduğu tezi sadece yakın (proksimal) nedeni ifade eder. Psikiyatrik durumların yakın nedeni beyindeki kimyasal durumlarken, uzak (distal) nedenleri (yani yakın nedene neden olan nedenleri) kültürel olabilir. Bu durum da biyolojik anlayışla çelişmez. Ancak bu akıl yürütme de yukarıda ortaya koymaya çalıştığım ciddi kavramsal probleme neden olur: Kültürel faktörlerin beyin kimyası üzerinde etkili olduğunu kavramsal bir tutarsızlığa düşmeden nasıl söyleyebiliriz?

VI. Psikiyatride tarafsızlık problemi

Şimdi yukarıda sorup da ertelediğimiz bir probleme geri dönelim. Psikiyatride bilimsel tarafsızlık mümkün müdür? Bu problem bizi insan bilimlerinin hayli eski bir tartışmasına, pozitivizm-tarihselcilik tartışmasına geri götürür. Almanya'da on dokuzuncu yüzyıl sonu yirminci yüzyıl başlarında "Methodenstreit" denen yöntem tartışmalarında da söz edilen zor bir konuyla karşılaşıyoruz (Hekman 1999). Burada hayli ilginç bir bilgi sosyolojisi tartışması, belki de bir epistemolojik problem söz konusudur. Demek ki psikiyatrik tarafsızlık konusundaki başlı başına bir çalışma gerektiren problemleri şimdilik yanıtsız bırakmak durumundayız.

Sosyal konstrüktivizm açısından baktığımızda diğer her şey gibi kuşkusuz psikiyatri de sosyal olarak kurulmuştur. Psikiyatri insanları "tek boyutlu"laştırmaya hizmet eden bir "ideolojik aygıt" da (Althusser 1970) olabilir. Ama psikiyatrinin bir ideolojik aygıt işlevi gördüğü doğruysa bile bu durum ancak "iyi" ya da "kötü" olarak nitelenebilir. Ben şahsen kötü olarak nitelerim, ama psikiyatrinin "kötü" kullanımı dayandığı bilginin doğruluk değeri ya da tarafsızlığı hakkında bize bir şey söylemez.

Eğer temel sorumuz olan "psikiyatride eşölçümlü olmama prob-

lemi'nin psikiyatride sosyal değerler problemiyle bağını hatırlarsak biyofonksiyonalist yaklaşımla bu alanda da belli bir ilerleme kaydetmeyi umabiliriz.

VII. Bilinç problemi

Psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla (bir bakıma anlamayla) doğabilimsel nedensel açıklama tarzının ortaya koyduğu eşölçümlü olmama problemini daha iyi anlamak için fiziğin değil biyolojinin, daha doğrusu ileriki bölümlerde özel olarak tanımlayacağım bir biyolojik fonksiyonalizm anlayışının daha elverişli bir zemin olduğuna dair sezgilerden hareket etmiştik. Bir önceki altbölümde bu yeni girdiğimiz yolun bazı avantajlarını gördük. Şimdi olayı biyolojik zeminde düşünmenin bir başka avantajına ve bunun güçlüklerine bakalım.

Fiziksel bir organ olan beyin nasıl oluyor da iç yaşantılara, öznel deneyimlere (fenomenal bilince) sahip olabiliyor? Bu soru çok önemli. Çünkü psikiyatrik semptomlar sadece davranış düzeyinde ortaya çıkmaz; olayın bir de öznel yanı vardır. Psikiyatride semptomların çoğu öznel yakınmalar şeklinde dile getirilir: Korku, rüya, kabus, halüsinasyon, hezeyan, depresif duygu durumu, kaygı vs. Bugün nörobiyolojide beynin nöral (fiziksel) aktivasyonuyla öznel deneyimler arasındaki ilişki konusunda pek az şey bilmekle birlikte olayın biyolojik organizmalara özgüymüş gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Henüz fizik bilimi öznel deneyimler konusuna yaklaşmadığına göre bu yargımızın doğru olduğundan şüphe duyabiliriz: Beyinden farklı maddi organizasyonlar da (mesela bilgisayarlar veya çok gelişmiş bir Yapay Zekâ da) öznel yaşantıya sahip olabilir. Nitekim bazı filozoflar bilgisayar ve benzeri fiziksel yapıların iç yaşantılara, öznel deneyimlere sahip olabileceğini tutarlı bir şekilde savunmuştur (Chalmers 1996). Bilincin gerçeği ne olursa olsun öznel deneyimlere yakından bakabilen bilimsel disiplin nörobiyoloji ve psikiyatridir.

Öznel deneyimlerin (kabaca fenomenal bilincin) henüz fiziksel bir açıklamasının olmadığına bakarak insanın natüralizasyonu karşısında sorunlu bir alan olduğunu kabul etmemiz gerekir. Fizikte an-

lam olmadığı gibi fenomenal iç yaşantı da yoktur. Fiziğin evreninde fenomenal içsel deneyim, öznel bir yaşantı olarak can acısı yoktur mesela; sadece beyindeki nöral ateşlemeler vardır. Bu durumda psikiyatrideki anlama probleminin iki yüzü olduğunu düşünebiliriz: Davranışı anlamak ve öznel deneyimi anlamak (fenomenoloji). Bu iki alan ilişkisiz değildir; bir şahsın davranışlarını açıklamak için sebep-gerekçe veren kavramları, mesela korkuyor, inanıyor, arzuluyor gibi yönelmişlikleri kullandığımızda, genellikle şahsın beyninin nöral durumlarını değil, iç yaşantılarını, yani fenomenal deneyimlerini kastederiz. Demek ki insanın natüralizasyonunda zorluk yaratan iki grup kavramı, anlam ve bağlantılı kavramlarla fenomenal yaşantıları iç içe geçmiş bir tek sorun olarak ele almamız gerekecek bu kitapta. Fenomenolojinin natüralizasyonunda da ciddi problemler olduğunu biliyoruz (Ratcliffe 2009).

Demek ki bu çalışmada köktenci bir fizikalizme kapılmayıp biyolojiye yönelmekle iyi bir adım atıyoruz. Fiziğin *henüz* açıklayamadığı biyolojik olgular (iç yaşantılar, fenomenal deneyimler) var. Üstelik bunlar nörobiyolojinin, özellikle psikiyatrinin konusunun önemli bir bölümünü teşkil ediyor ve doğrudan anlam problemine bağlanıyor.

VIII. Geçici bir değerlendirme

Bu bölümde kitabın ele aldığı sorunları nasıl bir yol izleyerek çözeceğime dair bir fikir veremeye çalıştım.

Beşinci bölümde daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin çözümüne yaklaşmak, psikiyatrinin kullandığı açıklama tarzlarını birbiriyle bağdaşabilir, hatta birbirinin tamamlayıcısı açıklama tarzlarına dönüştürmek için iki tip önlem almayı önerdim.

1. Biyolojik fonksiyonalizmi, tartışmanın üzerinde geçeceği doğabilimsel zemin olarak kabul etmek.

2. Anlamayı ya da sebep-gerekçe veren açıklama tarzının kavramlarını doğa bilimiyle bağdaşacak şekilde natüralize etmek, yani bunların natüralist anlamlarını ortaya çıkaracak kavramsal operasyonu yapmak. Bu operasyona insanın kavranış tarzının natüralizas-

yonu da diyebiliriz. Bu çalışma yukarıda anlattığım tarzda kavramsal bir çalışmadır.

Demek ki yukarıdaki iki problemi, özellikle ikincisini son olarak dile getirdiğim iki kavramsal operasyonla tamamen değilse de bir ölçüde olsun çözebilmeyi, daha doğrusu çözüm yolunda belli bir ilerleme kaydetmeyi umuyorum.

Üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde aynı problemleri daha net bir şekilde ele almayı, altıncı bölümden itibaren de artık çözüme yönelik çalışmaya başlamayı planlıyorum.

3

PSİKİYATRİNİN PRATİK SORUNLARI • I
SOSYAL DEĞERLER SORUNU

I. Giriş

Daha önceki bölümlerde söz ettiğim gibi on dokuzuncu yüzyıldan beri insan bilimi-doğa bilimi anlayışları, bunların sorularının ve metodolojilerinin ne olduğu ya da ne olması gerektiği uzun felsefi tartışmalara konu oldu. Buradaki temel zorluğun en son tahlilde sebep-gerekçe veren açıklamalarla ya da daha da kuvvetli bir deyimle insani anlamayla doğa biliminin nedensel açıklaması arasındaki farkla ilişkili olduğunu düşünebiliriz (Phillips 2004). Bu iki açıklama tarzında öylesine farklı iki insan anlayışı ortaya çıkar ki bunlardan hangisinin sosyal ortamındaki insanı daha doğru tanımlamaya elverişli olduğu ya da bizim bu kitapta ele almaya çalıştığımız gibi bu iki açıklama tarzı arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ciddi bir kavramsal problem halini alır. Ancak problemin teorik yüzüdür bu. Ya toplumsal bir pratik, bir kurum olarak psikiyatri göz önüne alındığında sorun, muhtemelen aynı sorun hangi biçimi alacaktır?

Psikopatolojik söylem arzu, inanç gibi *öznel* psikolojik tutumlara dayanan sebep-gerekçe veren açıklama tarzlarını da içerdiği ölçüde psikiyatrik kurum insan sosyal davranışlarını ele alırken sosyal değer ve normlardan arınmış biyolojik bir disiplin olabilir mi? Psikiyatrik hastalıklar biyolojik anlamda hastalıklar mıdır? Yoksa "sosyal" değer ve normlarla ilgili, o halde tarihi ve geçici "hastalık"lar

mıdır? O halde psikiyatri gerçekten bir bilim midir? Ya da en azından bir doğa bilimi midir? Bazı antipsikiyatrik eleştiriler bu gibi sezgilerden yola çıkar. O halde bu tür antipsikiyatrik eleştiriler bu kitaptaki esas konumuz olan psikiyatrinin teorik sorunlarına (psikiyatride eşölçümlü olmama problemine) giriş bakımından ilginç bir kapı olabilirler. İlgili psikiyatri felsefesi literatürü incelendiğinde bu yöndeki antipsikiyatrik eleştirinin daha çok Thomas Szasz'dan kalkarak ele alındığı görülür. Szasz'ın psikiyatri eleştirisini Ek 1 'de özetledim.

Kuşkusuz bu gezegendeki şahıs(organizma)-üstü oluşumlar –toplum, dil, devlet, din, ideoloji, ülke, ahlak, üretim (mesela kapitalizm) ve üreme (mesela aile) vs. organizasyonları– doğanın (evrenin) bir parçası olmalarına rağmen özgün ve ayırt edici özellikleri fiziksel-kimyasal, hatta biyolojik inceleme düzeyinin kavramsal yapısıyla ele alınıp tanımlanamayacak özgün bilimsel açıklamaları, belki iktisat, sosyoloji gibi ayrı bir teorik-kavramsal yapılanmayı gerektiren yeni özelliklerin ortaya çıktığını gösterirler. Gezegenimizdeki bu şahıs-üstü kurumsal yapılanmaların oluşturduğu sosyal organizasyon çerçevesinde psikiyatrik kurumun işlevi nedir?

Sosyal bir kurum olarak ele alındığında psikiyatrinin diğer sosyal kurumlar gibi insan yaşamına müdahale ettiğini, sosyal yaşamı şu ya da bu şekilde düzenlediğini görürüz. Ancak diğer sosyal kurumlardan farklı olarak psikiyatri kendine özgü müdahale tarzını "bilim" kelimesinin Aydınlanma sonrası modern toplumlarda oynadığı "otoriter-saygın" rolle meşrulaştırarak gerçekleştirir. Sosyal kurum olarak psikiyatrinin insan sosyal yaşamına müdahalesi aslında çoğu kez uzlaşmaya dayanır: Diğer tıp dallarında olduğu gibi çoğu durumda "hasta'yla hekim arasında müdahale gerektiren durum konusunda belli bir uzlaşma vardır. Ama çok sınırlı ve özel durumlarda (mesela ciddi psikoz durumlarında) psikiyatrinin şahsın rızasını almadan, bir anlamda sınırlı ve fiziksel olarak mümkün mertebe zararsız bir şiddet de kullanarak şahsın özgürlüğünü geçici bir süre için de olsa sınırlaması, hatta kabul etmediği bir tedavi tekniğini ona zorla uygulaması söz konusu olabilmektedir. Elbette bu gibi durumlarda psikiyatri başına buyruk hareket etmez; hastanın yakınlarıyla ve bilhassa ülkedeki kanunlar çerçevesinde şu ya da bu şekilde hukuki

otoriteyle belli bir mutabakat içinde davranır.

Modern toplumlarda psikiyatri gerek bireyle, gerek bir grup bireyle (hasta yakınlarıyla), gerekse hukukla uzlaşmaya dayanan bu "meşru" ve "yasal" gücünü-iktidarını nerden almaktadır? Psikiyatrik iktidarın oluşumunda psikiyatrinin modern toplumda oluşturduğu mitos, psikiyatrik kurumun kendisini insanın normal ve patolojik davranışları konusunda tek bilimsel otorite ilan eden söylemi, bu otoriter söylemin modern toplumda belli bir karşılık bulması (özellikle de hukukla psikiyatrinin belli bir işbölümünde eklemlenmesi) önemli bir rol oynar: Devlet psikiyatriyi meşru bir kurum olarak tanır. Böylece modern toplumlarda psikiyatri geleneksel toplumlarda dinin oynadığınınkine benzer bir rol üstlenmiş gibi bile düşünülebilir (Hopkins ve Battin 2004).

Psikiyatrik kurumun modern bir iktidar ilişkisi biçimi olup olmadığına dair psikiyatri felsefesi tartışmaları genellikle Fransız filozof Michel Foucault'nun eserinden yola çıkar. Bu filozofun psikiyatri değerlendirmesini Ek 2'de ele aldım.

Öte yandan bilhassa önemli başka bir problemimiz daha var: *öznellik. Temel bir çalışma varsayımı olarak* psikiyatri, nörobiyoloji (nörobilim), bilişsel bilim ve bilişsel psikoloji açısından insan sosyal davranışları (her ne kadar şimdilik psikiyatride gerek duyduğumuz kadar iyi açıklanamıyorsa da) insan beyninin fonksiyonlarıdır; dolayısıyla da davranış biyolojisi, hatta insan *öznelliği ve insan fenomenolojisinin* araştırılması artık biyolojinin (dolayısıyla da tıbbın) bir parçasıdır. Çok yakın bir geçmişe kadar bilimde öznellik sorununu ele almak doğa biliminin araştırma alanlarından biri olamaz gibi görünüyor, hatta insan öznelliğinden söz etmek bilimin, en azından fizik biliminde temellenen doğa biliminin meşru araştırma alanının dışına çıkmak gibi görülüyordu.

Psikiyatri fenomenolojik problemlerle en erken yüzleşmek zorunda kalan bilimsel disiplindir (Schwartz 2004). Çünkü dördüncü bölümde ele alacağımız gibi filozoflar tarafından geliştirilen fenomenolojik okullar insanın öznel deneyimlerine bilimden farklı bir bilgi edinme tarzıyla yaklaşırlar. Bazı filozoflar da bu fenomenolojileri doğa biliminin araştırma yöntemleriyle bağdaştırmanın imkânsız olduğunu düşünür (Ratcliffe 2009). Keza insan davranışının

anlamlı olması da bugün doğa biliminin hiç alışık olmadığı bir alana, *anlam* problemine de girmesine neden olmaktadır: Psikiyatrinin kaçamayacağı bir problem.

Psikiyatri felsefesinde fenomenoloji kökenli psikiyatri eleştirisi tartışmaları genellikle David Laing'in eserine dayandırılır. Bu önemli konuyu dördüncü bölümde ayrıca ele alma gereğini duyuyorum.

Aslında antipsikiyatrik eleştirileri daha da genişletmek mümkün. Mesela Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin çalışmalarından, bir başka bağlamda İtalya'da ciddi bir psikiyatrik reform denemesine öncülük eden "Demokratik Psikiyatri" hareketinden, hareketin efsanevi lideri Franco Basaglia'dan da söz edebilirdik. Bu hareketin dünya psikiyatrisinde nasıl bir dönüşüme yol açtığı da ilginç bir tartışma konusu olurdu. Antipsikiyatri söz konusu olunca söylenecek çok şey var. Ama bu kitapta ileri süreceğim psikiyatri felsefesi açısından antipsikiyatri sebep olduğu pratik (psikiyatride sosyal değerlerle ya da fenomenolojiyle ilgili) felsefi sorular bakımından değil, bunların esas teorik problemlerle (eşölçümlü olmama problemiyle ilgili problemlerle) bağı bakımından önemli bizim için. Bu bakımdan antipsikiyatri konusunu sınırlı tutmak istiyorum.

Şimdi psikiyatri felsefesinin bu gibi antipsikiyatrik eleştirilerle gündeme gelen pratik felsefi sorunlarını ele alalım ve psikiyatrinin derin teorik problemiyle bağını göstermeye çalışalım.

II. Bilim ve psikiyatri

Psikiyatrinin uygulamalı bir biyolojik bilim olup olmadığı sorusu üç soruya vereceğimiz cevapla bağlantılı görünüyor.

1. Bilim nedir? Bilimsel bilgiyi diğer bilgi tarzlarından ayırt eden özellikler nelerdir?

2. Psikiyatri bilimsel bilgiyi diğerlerinden ayırt eden özelliklere uygun bir bilgi veriyor mu ya da gelecekte verebilir mi?

3. Uygulamalı bir bilim sosyal değerlerden bağımsız olabilir mi?

Önce "Bilimsel bilgiyi diğer bilgi tarzlarından ayırt eden özellikler nelerdir?" sorusuna yönelelim. Bu soru bizi ister istemez bazı bilim felsefesi tartışmalarına taşıyacaktır (Waugh ve Ariew 2008). An-

cak bilim felsefesi konusundaki tartışmaları özetlemek kitabın akışını bozacağından konuyu Ek 3'te ele aldım.

Tartışma: Ek 3'te özetlediğim bilim felsefesi tartışmalarında dikkatimizi çekmesi gereken bazı noktalar var:

1. Genel bilim felsefesi özel bilimlerden çok, büyük teorilere yer veren ve yasa koyucu bir bilim olan fiziği örnek alıyor. Halbuki biz psikiyatride ve nörobiyolojide ya da bilişsel bilim ve bilişsel psikolojide yasa koyucu bir bilim yapmayız; büyük teorilerden çok, bilimsel modellerden yararlanırız.

2. Günümüz bilim felsefesi bilimi, bilimsel olmayan (sahte-bilimsel) disiplinlerden ayıracak kesin ve formel bir ölçüt sunamamaktadır.

3. İzleyebildiğim kadarıyla psikiyatride ve bilhassa nörobiyolojide yapılan çalışmaların gelişimini en iyi şekilde tanımlayan ve açıklayan bilim felsefesi Imre Lakatos'un "bilimsel araştırma programı" adını verdiği tezdir.

O halde biraz da bilimde model anlayışı ve iyi bir teorinin özellikleri, yani "epistemik değerler" üzerinde duralım.

Bilimsel model: Çağdaş psikiyatrinin yakın ilişkide olduğu, hatta temel aldığı nörobiyoloji ve bilişsel bilim büyük teoriler kurmadığı gibi doğa yasaları da koymaz. Bu durumun sebebini anlamak için bir mühendisin yeni gördüğü bir makineyi incelediğini düşünelim. Mühendis makineyi açıklamak için yeni doğa yasaları bulmaya, teoriler kurmaya çalışmaz. Çünkü makine zaten doğa yasalarına göre çalışan bir organizasyondur. Mühendisin çözmeye çalıştığı problem makineyi fonksiyonel açıdan anlamak ve fonksiyonlarını hangi fiziksel mekanizmalarla gerçekleştirdiğini açıklamaktır. Keza insan sinir sistemi de biyolojik evrim sonucu oluşmuş bir aygıttır. Nörobiyoloji (ve bilişsel bilim) bu aygıtın fonksiyonlarını açıklamak için bilimsel modellerden yararlanır. Bilimde modeller, söz konusu bilimin konu aldığı durumları temsil eden ve idealize edilmiş soyut kurgulardır. Bilimde çeşitli modelleme biçimleri vardır (Portides 2008). Nörobiyolojide (ve bilişsel bilimde) modeller hem analojik (bilgisayar, yapay nöral ağ) hem de matematiktir (Dayan ve Abbott 2001).

Bilimsel teorilerin özellikleri (epistemik değerler): Bugün bilim felsefesinde bilimle bilim olmayanı ayırt etmek için kesin bir formel kural bulunamadığı için bilimin bazı epistemik değerler açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar var (bkz. Doppelt 2008). Bu epistemik değerler arasında şunlar önemli görünüyor: Basitlik, doğruluk, verimlilik, iç tutarlılık, kabul edilmiş daha temel teorilerle dışsal tutarlılık, deneysel incelemeye uygunluk, açıklama gücü, genel bilimsel entelektüel çerçeveye uygunluk, rakip teorilerden daha iyi olma, kalıcılık vb. (McMullin 2008).

Bilim felsefesi açısından bilimi nasıl değerlendirebileceğimizle ilgili bu genel çerçeveden sonra özel olarak psikiyatrinin bilimselliği sorununu araştırabiliriz.

III. Psikiyatride değerler sorunu

Psikiyatri bir bilimse bile uygulamalı bir bilimdir. Dolayısıyla bu tipte bilimlerin tıpkı mühendislik ya da mimarlık gibi sosyal değerlerden, normlardan, beklentilerden bağımsız olması düşünülemez. Bu durumda da psikiyatrinin uygulamalı bir bilim olması onun sosyal normlarla ilişkisini açıklar, diyebilirdik. Ama bu yanlış bir değerlendirme olurdu. Çünkü psikiyatrinin ve tüm diğer uygulamalı bilimlerin uygulamalı olmayan bilimler (fizik, kimya, biyoloji vs.) gibi sadece epistemik değerlere bağlı ve sosyal değerlerden arınmış bir aşaması olmalıdır. Bunu görmek için bir onkoloğun çalışmasını üç etapta inceleyelim.

Motivasyon: Onkolog şu ya da bu sosyal değerlerle ilişkili olarak sebep-gerekçesi verilebilen bir motivasyonla bilimsel ve klinik (uygulama) çalışmasına başlayabilir. Aslında bu aşama uygulamalı ve uygulamalı olmayan bilimlerde birbirine çok benzer.

Bilimsel araştırma programı: Yaygın bilim anlayışına göre bu aşamada uygulamalı bilimci tıpkı diğer bilimlerde olduğu gibi sadece *epistemik değerleri* göz önüne almalı, *sosyal değerlerden* arınmalıdır. Onkolog için bu çalışma kanserin ne olduğunu, çeşitli kanser türlerinin belirtilerinin neler olduğunu tanımlamak, kanserleri sınıflandırmak ve derecelendirmek, kanser türlerinin nedenlerini ve nasıl tedavi edilebileceklerini araştırmaktır. Burada onkolog özel bir

biyoloji dalıyla uğraşan bir biyolog olarak çalışır. Nesnel ve tarafsızdır. Bu evre hem uygulamalı bilimlerde hem de uygulamalı olmayanlarda ortak ya da birbirine çok yakındır.

Uygulama evresi: Onkolog (genel olarak uygulamalı bilimci) bu evrede genel olarak sosyal değerlere ve normlara göre davranır: "İnsan hayatı değerlidir" vs.

Demek ki uygulamalı bilimcinin sadece "uygulama evresi" diğer bilimlerden ayrılır. Uygulamalı olsun olmasın bilimlerin ilk iki evresi aynıdır. Ayrıca bilim sadece bilimsel araştırma evresinde sosyal değerleri ve normları paranteze alıp epistemik değerlere bağlanır. Ama burada bir problem var: Uygulamalı olmayan bilimci için sadece motivasyon evresi bilimsel araştırma evresine girmesinin sebep-gerekçelerini verirken, uygulamalı bilimci için uygulama evresinin sebep-gerekçeleri de motivasyon evresininkilere eklenmiştir. Yani uygulamalı bilimcinin bilimsel araştırma evresine girmesinin uygulama evresindeki sosyal değerlere dayanan sebep-gerekçeleri de vardır: Onkolog kanser araştırmalarını yaparken klinik uygulamasıyla aynı sebep-gerekçeden de etkilenir: "İnsan hayatı önemlidir".

Onkolog açısından bilimsel araştırma programı evresine girmek için bu ikinci sebep-gerekçenin de söz konusu olması bilimsel araştırma evresinde sadece epistemik değerlere bağlanması açısından önemli olmayabilir. Ama bir psikiyatr için acaba aynı şey söylenebilir mi? Psikiyatrın psikiyatrik bozuklukların tedavi edilmesi gereken bir durum olduğuna inanması sadece uygulama evresinin değil, bilimsel araştırma programına girişmesi için de sebep-gerekçe oluşturuyorsa, bu durum psikiyatri açısından onkolojininkinden farklı bir problem yaratıyor olabilir. Çünkü bu durumda, eğer psikiyatri toplumsal düzeni korumaya yönelik ideolojik bir aygıtsa, psikiyatrın da örtük olarak ya da farkında olmadan toplumsal düzen ve değerleri korumak üzere hareket ediyor olması ihtimali ortaya çıkar. Bir başka deyişle psikiyatri için bizatihi bilimsel araştırma programı evresinin sadece epistemik değerlere bağlı olduğunu, sosyal değerlerin paranteze alındığını iddia etmek zordur. Görelim:

Psikiyatri için bilimsel araştırma programı: Zihinsel bozukluğun ne olduğunu tanımlamak, zihinsel bozuklukların belirtilerini saptamak, bunları sınıflandırmak, nedenlerini araştırmak ve nasıl tedavi

edilebileceklerini bulmak.

İlk bakışta psikiyatrın bilimsel araştırma programı onkoloğunkine benziyor. Psikiyatr da bilimsel araştırma programında sosyal değerleri ve normları paranteze alıp sadece epistemik değerlere sahip çıkarak araştırmasını yapabilir. Ama zorluk şurada: Zihinsel bozukluk kavramı kadar zihinsel bozuklukların belirtileri de sosyal normlar, değerler ve beklentilerle yakından ilişkilidir. Peki bu durumda psikiyatrik araştırma programının tarafsızlık ve nesnellik gibi epistemik değerlere bağlı kalabileceği düşünülebilir mi? İşte psikiyatride değerler probleminin belkemiği budur: Psikiyatri için esas sorun klinik uygulamanın değil bilimsel araştırmanın, özellikle de zihinsel hastalıkların belirtilerinin saptanması ve sınıflandırılmasının sosyal değerlerden bağımsız yapılıp yapılamayacağı konusunda düğümlenir. Bu durumda antipsikiyatrik eleştiri sadece psikiyatrik klinik uygulamayı değil, hiç farkında olmadan psikiyatrik bilimsel araştırma programını da hedef alır.

Bu önemli sorunu birbiriyle bağlantılı olmasına rağmen farklı görünen üç soruya ayırarak ele alacağım.

– Psikiyatrik araştırma programı sosyal değerlerden arınabilir mi?
– Psikiyatrik durumlar "doğal tipler" midir?
– Psikiyatrik araştırma programı bilimsel midir?

Şimdilik bu konudaki tartışmaları hatırlatmakla yetiniyorum. Kendi yanıtımı psikiyatride insani eşölçümlü olmama problemi çevresinde kümelenen teorik problemleri çözdükten sonra, kitabın son bölümünde vereceğim. Şimdi birbiriyle bağlantılı bu üç pratik problemi sırayla ele alalım.

IV. Psikiyatrik araştırma programı sosyal değerler ve değerlendirmelerden arınabilir mi?

Bu bölümde Tim Thornton'ın konuyla ilgili çalışmasını (2007) esas alacağım; bu kaynakta yer almayan bazı başka tartışmalara da değinmeye çalışacağım. Rachel Cooper (2007) ve Nassir Ghaemi'nin (2007) çalışmalarını da göz önüne alacağım.

Aşağıda özetleyeceğim literatürdeki tartışma zihinsel hastalıkların "değer-bağımlı" mı yoksa "değer-bağımsız" mı olduğu sorusu

çerçevesinde ele alınabilir. Hatırlanacağı gibi Szasz diğer tıbbi hastalıkların sosyal değerlerden bağımsız olarak ele alınabileceğini, buna karşılık psikiyatrik değerlendirmenin sosyal, hatta ahlaki norm ve değerlerden bağımsız olmadığını savunmuştu. Bu tezin psikiyatrinin sosyal değerlerden arınmaya gösterdiği bütün çabaya rağmen en azından bazı durumlarda açıkça savunulabilir olduğunu biliyoruz (Soble 2004, Charland 2004). Diğer durumlar için de psikiyatrinin örtük bir değer-bağımlılığı sorunu olduğu savunulabilir.

Szasz'a yanıt olarak Chistopher Boorse ve Robert Kandell iki farklı argüman ileri sürdüler. Psikiyatr Robert Kandell argümanında diğer tıbbi durumların da (mesela hipertansiyonun da) biyolojik normlardan sapma olduğunu kabul eder ve esas olarak bunların biyolojik olarak zararlı sonuçları üzerinde durur (1975). Psikiyatrinin dayandığı normlar diğer tıp dallarınkinden farklı olmasına rağmen psikiyatrik durumlar zararlı sonuçları (biyolojik dezavantajları) bakımından diğer tıp dallarının ele aldığı durumlara benzer. Biyolojik dezavantajlar gezegendeki canlılık olaylarının yöneldiği iki temel fonksiyon bakımından ele alınabilir: Hayatta kalma ve üreme. En azından bazı durumlarda zihinsel hastalıkların ölüm riskini artırdığı, yaşam süresini kısalttığı, üreme fonksiyonunu sınırladığı istatistiksel olarak gösterilebilir. Eğer biyolojik dezavantaj ölçütü temel alınırsa psikiyatriyle diğer tıp dallarının hastalık nosyonları arasında önemli bir fark kalmaz.

Christopher Broose ise argümanını biyolojik fonksiyon kavramı üzerine kurar (1975). Biyolojik fonksiyonlar zaten normatiftir. Bu çerçeveden bakılınca tüm hastalıklarda "biyolojik fonksiyonun zafiyetinden" (*failures of function*) söz edilebilir. Bununla birlikte biyolojik bir fonksiyonun bozukluğundan değerlerden arınmış, tanımlayıcı-tarafsız bir dille de söz edilebilir: mesela kalbin dolaşım fonksiyonunu yerine getirip getirmediği sorusunu iyi ya da kötü olarak nitelemeden sorabiliriz. Bu soru mesela yeni bulunan bir gezegenin elektromanyetik bir kutup oluşturup oluşturmadığı kadar tanımlayıcı-tarafsız bir sorudur. Böylece fonksiyon kavramı normatiflikle bağlantılı olmasına rağmen tamamen tanımlayıcı şekilde de (normlardan bağımsız olarak da) ele alınabilir; bilim de (tıp ve psikiyatri de) biyolojik fonksiyon kavramını tanımlayıcı şekilde kullanır.

Filozof ve psikiyatr Bill Fulford (1999), Szasz ve yukarıda ele aldığımız karşıtlarının psikiyatrik durumların dışındaki tıbbi hastalık anlayışında örtük olarak anlaştıklarını tespit ederek kendi tezini ortaya koyar. Fulford'a göre tartışmanın iki tarafına göre de tıbbi hastalıklar değerlerden bağımsızdır. Oysa hem Szasz hem Kandell yanılmaktadır; ister psikiyatrik olsun ister olmasın hastalık kavramı zaten değerlere bağlıdır (Fulford 2004). Fark şuradadır: Psikiyatri duygular, arzular, inançlar gibi sosyal değerler açısından daha tartışmalı, toplumsal mutabakatın olmadığı bir alanla ilgilenmektedir. Fulford'un alternatif tezi şudur: Hastalıklar sadece biyolojik fonksiyonlar açısından değil, bir edimi sıradan bir şekilde yapmakla ilgili zafiyete (*failure of ordinary doing*) ilişkin nesnel deneyimle de tanımlıdır. Solunum yetmezliği olan bir hastanın hareket kabiliyeti azalmıştır. Keza sosyal fobik bir hastanın sosyal ilişkileri ve performansı ileri derecede sınırlanmıştır. Bu durumda hastalık kavramı zaten değer-bağımlıdır; normatiftir. Dolayısıyla hastalık "edim zafiyeti" (*action failure*) çerçevesinde tanımlanırsa psikiyatrik hastalıkların diğer hastalıklardan farkı toplumsal olarak daha tartışmalı değerlerle ilgili olmasına dayandırılabilir.

Psikiyatr ve filozof Jerome Wakefield ise akıl hastalıklarının biyolojik bir açıklamasını teleolojik açıdan verir (1992 ve 1999). Wakefield hastalık kavramının değer-bağımlı olduğunu kabul eder ve evrim teorisine dayanan bir tez ileri sürer. Ona göre biyolojik bozukluklar "zarar verici biyolojik fonksiyon zafiyetleridir" (*harmful failure of function*). Bazı yazarlar "fonksiyonel zafiyet" kavramının değer-bağımlı olmayan, betimleyici bir analizinin verilebileceğini düşünürler. Buna karşılık Ruth Millikan indirgemeci olmayan bir teleolojik biyolojik fonksiyon kavramını savunur ve inanç, arzu gibi sebep-gerekçe veren açıklamaların biyolojik fonksiyon kavramı çerçevesinde natüralize edilebileceğini ileri sürer (1984). Sonuç olarak Millikan'la aynı fikirde olan Wakefield psikiyatrik durumların da "zararlı biyolojik disfonksiyon" kavramı çerçevesinde açıklanabileceği kanaatindedir.

Psikiyatrinin değer-bağımlı olup olmadığıyla ilgili tartışmayı kitabın son bölümünde tekrar ele alacağım.

V. Psikiyatrik durumlar "doğal tipler" midir?

Tüm doğa bilimleri kendi araştırma konusu olan nesne, durum ya da olayları tanımlamak ve sınıflandırmak durumundadır. Kimya atomları, fizik kuvvetleri, atomaltı parçacıkları vs. tanımlayıp sınıflandırır. Bilimlerin bu yöndeki çalışmalarının özcülüğe dayandığı ileri sürülmüştür (Ellis 2008). Brian Ellis'e göre modern özcülük doğada nesnel, insan zihninden bağımsız varlık tipleri olduğunu, yani gerçekçi açıdan baktığımızda doğal tiplerin var olduğunu savunur. Çeşitli yüzeysel farklılıklarına rağmen doğadaki şeylerin temel yapısal benzerliği insan bilgisinden bağımsız olarak bu şeylerin bazı içsel (*intrinsic*) özelliklerine dayanır ve ancak bilimsel araştırmayla ortaya konabilir. Farklı doğal tiplerse aynı içsel özellikleri paylaşmadıkları için farklıdır. Ellis bu temel ve içsel özelliklere "gerçek özler" demeyi önerir. Gerçek özler o şeyi bizzat o şey yapan özellikler olduklarından zorunludur. Ancak burada zorunluluğu ikiye ayırmak lazım: Analitik ve "metafizik" (teknik terimle *de re*) zorunluluk. Gerçek özlerin ortaya koyduğu zorunluluk metafizik bir zorunluluktur. Nasıl?

Analitik zorunluluk dilsel ve nominaldir. Mesela doğal bir dilin (diyelim Türkçenin) kullanıcıları için tüm bekârların evli olmamaları dilin kullanım kurallarından kaynaklanan zorunlu bir doğrudur. Yani bu tipte zorunlu doğrular nesnenin bilim tarafından aydınlatılan içsel ve derin yapısal özelliklerinden kaynaklanmazlar. Analitik zorunluluk doğal değil dilsel bir özelliktir. Bu gibi nominal durumların toplumsal olarak belirlenmiş, içsel değil ilişkisel özelliklerine bağlı tarihsel ve geçici kategoriler ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Oysa doğal tipler "metafizik" bir zorunluluk taşır: Çünkü bunlar bir şeyin bilim tarafından aydınlatılan içsel ve derin özelliklerine dayanırlar. Mesela altın atomunun atom numarasıyla özetlediğimiz içsel özellikleri "gerçek özü"dür. Metafizik olarak zorunlu doğrular dilsel-nominal özelliklere dayanmaz. Hayal edebileceğimiz mantıken mümkün hiçbir dünyada altın atomunun, atom numarasıyla özetlediğimiz gerçek özsel özelliklerini taşımayan bir örneğinin olabileceğini düşünemeyiz (metafizik zorunluluk). Doğal tipler dilsel-man-

tıki bir zorunlulukla değil, bilimsel araştırma sonucu ortaya çıkmalarına rağmen metafizik anlamda zorunlu gerçek özlere dayanırlar. Başka ve mantıken mümkün bir dünyada suyun yüzeysel özelliklerini taşıyan ama derin içsel yapısı H_2O olmayan bir sıvıya su diyemeyiz.

Doğal tipler katı ve net hatlarla birbirinden ayrılır: karbon atomuyla demir atomunun birbirinden ayrılması gibi. Bu açıdan bakınca biyolojik türlerin diğer doğal tipler gibi katı, kesin ve net hatlarla birbirinden ayrılan doğal tipler olduğu tartışmaya açıktır.[1] Biyolojideki bu özelliği evrimin mutant varyantlar üzerinden çalışmasıyla ilişkilendirebiliriz. Eğer bir türün bütün üyeleri aynı özün tezahürleri olsaydı biyolojik evrim mümkün olamazdı; evrimde türler arası geçişi sağlayan mutant varyantlar (kabaca "ara örnekler" diyelim) vardır. Dolayısıyla Darwin sonrası biyolojide tür kavramı tartışmalı bir hal aldığı gibi biyolojik türlerin katı ve net hatlarla birbirinden ayrılmış doğal tipler olduğu tezi de tartışmaya açıktır.

Şimdi sorumuz şu: Psikiyatrik tipler doğal tipler midir? Psikiyatri felsefesinin bu temel sorusunun hem psikiyatrinin değerler sorunuyla hem de bilim olup olmadığıyla alakasını görebiliyoruz. Eğer psikiyatrik durumlar değerlere bağlı olarak tanımlanmış tarihsel ve geçici tiplerse metafizik değil, sadece nominal bir zorunluluk taşırlar. Bu durumda psikiyatrinin bir doğa bilimi olduğunu nasıl iddia edeceğiz? Gerçi çağdaş biyoloji ilginç bir örnek ortaya koyar; doğal tiplere dayanmadan da bilim yapılabilir. Ama psikiyatrik tipler "şampiyon", hırsız", "padişah" gibi dil oyunlarına dayanan toplumsal kategorilerse, tarihsel ve geçiciyseler psikiyatri bir doğa biliminden çok, Foucault'nun söylediğine yakın bir biçimde hukuk gibi sosyal bir iktidar kurumu olarak değerlendirilebilir. Nitekim tarih boyunca ortaya çıkıp da bizim geriye dönük bir değerlendirmeyle psikiyatrik bozukluk olarak nitelediğimiz ama artık görülmeyen durumlar (mesela "buz adam") olduğu gibi (Porter 2002) bugün psikiyatrik bozukluk olarak kabul ettiğimiz bazı durumların gelecekteki bir toplumda artık bir bozukluk olarak görülmemesi ihtimali de var-

1. Tartışma için şu kaynaklara bakılabilir: Ghaemi (2007), Dennett (1996), Sansom (2008), Claridge (2010), Mishler (2010).

dır. Mesela eşcinsellik 1970'lere kadar psikiyatrik bir bozukluk olarak kabul edilirdi. Muhtemelen gelecekte "hiperseksüalite" (Satiriyazis ve Nemfomani) olarak değerlendirdiğimiz durumlar da psikiyatrik bir problem olmaktan çıkacaktır. Demek ki hukuki ve ahlaki normlar gibi, hatta onlarla birlikte psikiyatrik tanı ölçütleri de değişebilmektedir.

Bugün psikiyatride semptomları ve bozuklukları tanımlayıp sınıflandıran iki sistem yaygın olarak kullanılmaktadır: Dünya Sağlık Örgütü'nün sınıflandırma sisteminin ICD (International Classification of Diseases) serisi ve Amerikan Psikiyatri Derneği'nin DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) serisi. Bu tanı sistemleri elden geldiğince teoriden ve etiyolojik açıklamalardan arınmış olarak tanımlanan semptom bilgisi üzerine kuruludur. Bu teoriden bağımsız sınıflandırma anlayışının gelişmesinde ICD-8 (1967) önemli bir aşama oluşturmuştur. Ancak burada ilginç bir tarihsel durumdan söz etmemiz gerekir. ICD-8'in hazırlanmasında genellikle İngiliz psikiyatr Erwin Stengel ve ABD'li mantıkçı pozitivist filozof Carl Hempel'in önemli rol oynadığı düşünülürse de tarihsel veriler her iki ismin de sadece semptom temelli bir açıklamaya itibar etmediğini, operasyonel terimlere yer vermeyi savunduğunu göstermektedir (Fulford ve Sartorius 2009). Nitekim, aslında teoriden arınmış bir olgu durumu tanımı olamaz; psikiyatride egemen tanı ve sınıflandırma sistemleri geniş ölçüde arzu, inanç vs. gibi sebepgerekçe veren açıklama tarzına dayanan "folk psikolojik" bir dil kullanırlar. Bu saptamanın psikiyatri açısından ne gibi sonuçları olduğunu aşağıda göreceğiz.

Bu noktada psikiyatrik bozuklukların doğal tipler olduğunu savunanlarla buna karşı çıkanların görüşlerini kısaca hatırlatmakla yetineceğim.

a. *Egemen psikiyatrik nozolojinin doğal tipler anlayışına dayanmadığını veya dayanamayacağını ileri süren tezler*

Darwin sonrası biyolojideki gelişmeleri göz önüne alan psikiyatr Nassir Ghaemi (2007) özcülüğe karşı argümanlar geliştirir; psikiyatride katı, net hatlarla ayrılmış bozukluklar yerine geçişlilik ve süreklilik arz eden durumları (mesela bipolar, şizoafektif, şizofrenik

spektrumu) vurgulayarak psikiyatri için sosyolog Max Weber'in "ideal tip" anlayışından esinlenen bir model önerir.

Hanna Pickard burada ayrıntısına girmeyeceğim ilginç argümanında dolaylı olarak da olsa psikiyatrik nozolojinin psikiyatrik bozuklukların yüzeysel belirtilerine dayandığını, özcülüğün doğal tiplerden beklediği derin içsel özellikleri veremediğini ima etmiş olur (2009). Gerçekten de egemen psikiyatrik nozolojinin etiyolojiye ve teorik açıklamaya yer vermeyip görünür semptom bilgisiyle yetindiğini düşünürsek tıpkı suyun yüzeysel özelliklerini tanımlayıp içsel (özsel) özelliği olarak H_2O olduğunu söylememe durumunda olduğu gibi özcülüğe uymayan, dolayısıyla doğal tip tanımlamayan bir sistem olduğunu görürüz. Ama bu durum tüm psikiyatri için değil, egemen nozoloji için geçerlidir. Bütün olarak psikiyatri mesela şizofreniyi bir doğal tip olarak tanımlayabilir. Dominic Murphy çağdaş biyolojik psikiyatrinin, egemen semptom-temelli nozolojisinden bozuklukların "yıkıcı fiziksel süreç" olarak etiyolojisine doğru yöneldiğini dile getirirken benzeri bir tez ileri sürmüş olur (2009).

Ian Hacking doğal tiplerin insanlar tarafından sınıflandırılmaları durumunda değişmemelerine karşılık, insanların nasıl sınıflandırıldıklarını öğrendiklerinde bazı özelliklerini değiştirdiklerini söylejyerek sadece insanlara uygulanmak üzere doğal tipler değil "interaktif tipler" anlayışının geliştirilmesi gerektiğini savunur (Charland 2004). Tim Thornton'ın ise psikiyatride indirgemeye karşı çıkarak psikiyatrinin sebep-gerekçe ile doğa yasasını (anlamayla açıklamayı) birlikte kullanan bir disiplin olduğunu savunmakla doğal tipler anlayışına da karşı çıktığı iddia edilebilir (2004 ve 2007).

b. *Psikiyatrik bozuklukların en azından bazılarının doğal tipler olduğunu savunan tezler.*

Rachel Cooper, psikiyatriye en olumlu şekilde yaklaşan filozoflardan biridir (2007 ve 2009). Amerikan Psikiyatri Derneği'nin psikiyatrik durumları doğal tipler olarak görmesinden yola çıkan Cooper da psikiyatrik durumların doğal tipler olduğunu savunur. Ben yukarıda psikiyatride doğal tipler konusunu özselci bir felsefi çerçeveden yola çıkarak ele almıştım. Cooper ise en az üç farklı doğal tip anlayışı olduğunu ileri sürer; kendi doğal tipler anlayışını "bilim

geleneğinde tipler" anlayışına yakın bir "zayıf doğal tip" nosyonuna dayandırır. Buna göre doğal tipler bir bilimin geleneksel olarak ele alıp araştırdığı nesne ya da süreçlerdir. Bilimde bu tipler yasalarda, açıklamalarda ve tümevarımda işe yarar. Böylece doğal tipler teorik olarak önemli bir anlamda nesnel olarak benzeşen örnekleri içeren tipler olarak tanımlanabilir. Bu çerçeveden bakınca tipler arasında kesin, net ayırım hatları çizmeye de gerek kalmaz ve biyolojinin (biyoloji felsefesinin) "tür" kavramıyla ilgili çekinceleri de çözülmüş olur. Bu yeni çerçevede yukarıda ele aldığım tipteki eleştirileri karşılayan Cooper psikiyatrinin tanımladığı zihinsel bozuklukların "zayıf doğal tip nosyonu"yla ele alınabileceğini ileri sürer. Eğer ölçüt buysa psikiyatrik bozuklukların "doğal tipler" olduğu görüşüne katılırım. Ama "doğal tip" ölçütümüz niçin bu olsun? Soruyu böylece sorduğumuzda niçin başka türlü olsun yanıtını da alabiliriz.

VI. Psikiyatrik araştırma programı bilimsel midir?

Rachel Cooper bu soruya Wittgenstein'dan yola çıkarak yanıt verir (2009). Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ın (1953) 66. ve 67. notlarında "oyun" kavramından yola çıkarak "ailevi benzerlik" kavramını geliştirmişti. Buna göre oyun dediğimiz durumları (basketbol, satranç, körebe vs.) içine alacak tam bir tanım verilemez; bunlar ailevi benzerlikle birbirine bağlıdır. Oyunlardan bazıları bir bakımdan benzeşirken diğer bakımlardan farklılaşır; ama farklılaşan özellikleriyle de başka oyunlara benzerler. Yukarıda çağdaş bilim felsefesine göre bilimle bilim olmayanı ayırt edecek bir ölçüt veremediğimizi kaydetmiştim. İşte Cooper'a göre bilimler de oyunlar gibi ailevi benzerlik gösteren pratiklerdir. Psikiyatri de bazı bakımlardan başka bilimlerle ortak özellikleri paylaşırken bazı bakımlardan başka bilimlere benzeyebilir ya da yine başka bakımlardan bilimsel olmayabilir. Esas olarak psikiyatrinin özel problemleri üzerinde durmalıyız. Mesela bu kitapta beni ilgilendiren sorunlardan biri, psikiyatrik araştırma programının sosyal değerlerden arınmış olup olamayacağıydı. Psikiyatri bu açıdan bilimsel olmayabilir. Ama bu durum psikiyatrinin başka bakımlardan bilimsel olmadığı anlamına gelmeyecektir Cooper'a göre.

VII. Tartışma ve sonuç

Antipsikiyatrik eleştiriden yola çıkarak psikiyatrinin sosyal değerler ve normlardan arınmış olup olamayacağıyla ilgili uzun bir tartışmaya giriştik. Bu soru bizi psikiyatrik tiplerin doğal tipler olup olmadığı ve psikiyatrinin bir bilim olup olamadığı tartışmalarına sürüklediyse de bu konuda bu güne kadar tatmin edici bir yanıt verilemediğini gördük.

Bu belirsizliğin nedeni ne olabilir? Birinci bölümde psikiyatrinin iki farklı açıklama tarzını; sebep-gerekçe veren açıklamayla doğabilimsel nedensel açıklamayı birlikte kullanmak zorunda olduğunu görmüştük. Üstelik bunlar arasında bir ilişki kurulamıyordu. Sebep-gerekçe veren açıklama tarzı normatiftir; sosyal normlar ve değerlerle yakından bağlantılıdır. Bu durumda psikiyatrinin pratik problemi (psikiyatride sosyal değerler problemi) psikiyatrinin teorik problemiyle (psikiyatride iki farklı açıklama tarzının nasıl ilişkilendirilebileceğiyle) yakından bağlantılı görünüyor. Şimdilik geçici bir tez olarak psikiyatrinin pratik probleminin psikiyatrinin teorik problemini çözdükten sonra ele alınması gerektiğini ileri sürüyorum:

1. Çağdaş psikiyatrik nozoloji, teoriden bağımsız, dolayısıyla "folk psikolojik" kavramlara (sebep-gerekçe veren kavramlara) yer veren bir semptom, tanı ve sınıflandırma sistemi ortaya koyar.

2. Folk psikolojik kavramlar (arzu, inanç, manipülatiflik vs.) sosyal değerler ve normlarla yakından bağlantılıdır.

3. Demek ki çağdaş psikiyatrik nozoloji sosyal değerlerle bağlantılıdır, sosyal değer ve normlardan arınmamıştır.

4. Psikiyatrik nozolojinin sosyal değerlerden arındırılması problemi (psikiyatrinin pratik problemi) psikiyatrinin teorik probleminin (psikiyatrik açıklamada sebep-gerekçe veren açıklamayla doğabilimsel nedensel açıklamanın nasıl ilişkilendirilebileceği probleminin) çözümüne bağlıdır.

İzleyen bölümde fenomenoloji ve fenomenolojiden kalkan antipsikiyatrik eleştirileri ele alacağım.

4

PSİKİYATRİNİN PRATİK SORUNLARI · II

FENOMENOLOJİ VE PSİKİYATRİNİN FENOMENOLOJİK ELEŞTİRİSİ

I. Giriş

Geleneksel olarak fenomenal yaşantılar doğa biliminin konusu olmadı; bu alan daha çok felsefi ya da mistik tartışmalara terk edilmişti. Ama bugün klasik bilimsel araştırma açısından alışılmadık yöntemler, hatta düşünme tarzları kullanmayı gerektiren fenomenolojik alanın nörobiyolojinin sınırları dahiline girdiğini görüyoruz. Zaten sekizinci bölümden itibaren görüleceği gibi bu kitap da özellikle fenomenal yaşantıların doğa biliminin alanına nasıl temellük edilebileceği sorunuyla da yakından ilgilidir.

Psikiyatriyi en çok zorlayan sorunlardan biri, belki de en önemlisi sebep-gerekçe veren açıklama tarzının içerdiği psikolojik tutum bildiren terimlerin (inanç, arzu, umut, korku vs.) beyinle değil, geleneksel olarak "zihin" adı verilen fenomenal içeriğe sahip bir varlık tarzının durumlarıyla ilgili görünmesidir. Bazı tarihi nedenlerle bu durum psikiyatrinin daha çok fiziksel-kimyasal bilimlere dayanan biyolojik bir disiplin olduğunu; yani bir beyin bilimi olduğunu tartışmaya açmaktadır. Türkçede psikiyatri kelimesini bugün hâlâ "ruh sağlığı ve hastalıkları" terimiyle karşılıyoruz.

Aslında psikiyatri kelimesinin ilginç bir etimolojik geçmişi var. Bugün ciddi psikiyatrik bozukluklar olarak düşündüğümüz durum-

lar (şizofreni, bipolar bozukluk vs.) eski dönemlerde "ruh"un dejenere olmasına bağlanmış, bunlara "psikoz" (ruh dejenerasyonu) denmişti. Buna karşılık histeri, obsesif nevroz gibi durumlar sinir sisteminin dejenere olmasına bağlanmış, bunlara da "nevroz" (sinir dejenerasyonu) adı verilmişti. Bugün psikiyatrinin konusu olan bu gibi nevrotik durumlar, sadece geleneksel nedenlerle de olsa on dokuzuncu yüzyılda bile nörolojinin alanında kabul ediliyordu. Bu nedenle histeriyle ilgili ilk önemli çalışmaları psikiyatrlar değil, nörologlar yapmıştır (Charcot, Freud vs). Bugün de tamamen etimolojik nedenlerle mesleğimizi hâlâ "ruh hekimliği" gibi garip bir ifadeyle adlandırıyoruz.

Bilim natüralisttir: doğayı (evreni) *kendi içinde* açıklamayı esas alan bir araştırma programıdır. Nitekim bugün, eskiden "ruh dejenerasyonu" olarak düşünülen psikotik durumların beyindeki fiziksel-kimyasal durumlarla ilgili olduğuna dair çok güçlü delillere sahibiz. Gene de bu çerçevede fiziksel-kimyasal bilimlerle ele alınamayan, bu nedenle fiziksel ya da maddi bir varlık tarzı olmadığı düşünülen fenomenal yaşantı ya da deneyimler psikiyatrinin doğa biliminin klasik alanının dışında bir alanla ilgili olduğu kanaatine yol açar. Çünkü günlük yaşamın naif ontolojisi çerçevesinde davranışlarımızın nedeni algı, can acısı, duygu, düşünce gibi fenomenal yaşantılarımızdır, beynimiz değil. İşte psikiyatriye yöneltilen fenomenolojik eleştiriler az çok böyle naif bir sezgiden hareket eder. Maddi olmayan (fenomenal) bir zihnin biyolojisi, dolayısıyla hekimliği nasıl yapılabilir?

Zaten ben de bu gibi nedenlerle birinci bölümde kitabın temel problemini psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklamalarla nedensel açıklamalar arasındaki eşölçümlü olmama problemi olarak belirtmiştim. Sebep-gerekçe veren yorumlar, doğabilimsel nedensel açıklamalardan farklı olarak insan davranışını şahsın öfke, korku, acı, istek, inanç, suçluluk duygusu, cinsel arzu gibi *öznel* fenomenal durumları ya da yaşantılarıyla ilişkili olarak ele alır. Bu durumda psikiyatride eşölçümlü olmama problemi doğrudan doğruya fenomenolojiyle, daha doğru bir deyişle fenomenal deneyimlerle bağlantılı bir problemdir. Bu nedenle problemin çözümü de geniş ölçüde öznel deneyimlerle (I. şahıs bilgisiyle) bilimin nedensel açıklamalara

dayanan nesnel bilgisi (III. şahıs bilgisi) arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceğinin gösterilmesine bağlıdır. Zaten bu kitabın bilim ve felsefeye temel katkısının bilhassa sekiz ve on ikinci bölümler arasında geliştirilen fenomen bilgisi hakkındaki argüman olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki önce klasik fenomenolojik anlayışı iyi kavramalıyız. Bu nedenle psikiyatrinin fenomenoloji kökenli eleştirisini tanıtmadan önce klasik fenomenolojiyle ilgili geniş bir giriş yapmayı uygun buldum.

Fenomenoloji başta Franz Brentano ve Edmund Husserl olmak üzere Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty gibi filozofların çeşitli açılardan anlaşıp birçok bakımdan da tartıştığı bir kıta Avrupası felsefe akımı. Bununla beraber analitik zihin felsefesinin de bu akımla yakından ilişkili tezleri olduğunu göreceğiz. Psikiyatriyi feneomenolojik açıdan eleştiren psikiyatr Roland David Laing'in eleştirileri de kısmen de olsa Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisiyle ilişkilidir.

II. Franz Brentano ve psikolojik fenomenoloji

Hümanist ve Kartezyen çizgide kalan, bir anlamda Descartes'ın çağdaş bir yorumu olan klasik fenomenoloji esas olarak Husserl'in felsefi çalışmalarına dayanır. Matematik kökenli bir filozof olan Husserl felsefede psikolog ve filozof Brentano'nun öğrencisidir ve çalışmaları bu kaynaktan geniş ölçüde etkilenmiştir. (Sigmund Freud bir süre için de olsa Brentano'nun derslerini izleyenler arasındadır). Fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan "yönelmişlik" ya da "hakkındalık" kavramını geliştiren de Brentano'dur. Bu nedenle önce Brentano'nun bilimsel felsefe ve tanımlayıcı psikoloji kurma programını kısaca incelemekte yarar var.

Brentano'nun psikolojik ve felsefi çalışmaları zihin olaylarını açıklayan değil, tanımlayıcı (*descriptive*) bir bilim kurmaya yöneliktir. Kartezyen gelenek içinde yer alan Brentano'ya göre tanımlanacak olan nesne bilince kendiliğinden açıklığıyla (*evidenz*) doğrudan verili olan bilinç olaylarıdır. (Kırmızı bir aslan gördüğümde yanlış gördüğümü düşünebilirim; dış dünyada böyle bir aslan olmayabilir. Ama bilincimde sanki kırmızı bir aslan görmüşüm gibi bir de-

neyim olduğundan şüphe edemem; bilinç deneyimi kendi olarak ele alındığında kesindir). Dolayısıyla Brentano'nun projesindeki bilimsel felsefe nedensel açıklama gerektirmediğinden ve doğrudan kendinden-haberdar bilinç olaylarını temel aldığından *a priori* tanımlayıcı bir bilimdir. Böylece Brentano yanılsamalı olabilen "dış algı"ya dayanan bir bilimden değil, "iç algı"ya dayanan bir bilimden söz eder.

İç algıda "refleksiyon" kavramı önemli rol oynar: Zihinsel edimler kendi üzerine katlanıp kendisini nesne edinerek kendini olduğu gibi kavrayabilir. Bir başka deyişle zihin, zihindeki orijinal bir deneyimi (diyelim bir algıyı) zihnin ikinci bir edimiyle nesne edinilip bilincine varabilir. Bu eşlik eden ikinci zihin edimi (refleksiyon) orijinal deneyim konusunda yanılıyor olamaz: Hissettiğimin farkındayım. Ancak orijinal zihinsel edimle refleksiyonun birbirini zaman içinde izleyen iki farklı zihinsel edim olduğunu düşünmemeliyiz. Brentano'nun incelemelerine göre her zihinsel edim zaten kendiliğinden bir refleksiyon içerir. Geri planda da kalsa öz-algı (*apperception*) olmadan algı (*perception*) veya düşünce mümkün değildir. Algılarken öz-algılarız; kendimizi daima bir zihinsel etkinlik içinde algılarız. Bir şeyin farkında olmak demek kendinin bir şeyin farkında olduğunu kendinin farkında olması demektir. (Burada Kartezyen "cogito'nun tüm zihinsel edimlerle yapılaştığını görüyoruz). Zihinsel edimler mutlak bir kesinlikle kendini doğrudan kavradığı için matematik kesinliğin "sezgisi"nde de olduğu gibi kendi hakkında açık seçik bir bilgi verirler. Bu felsefe geleneğine göre her zihinsel edim iç refleksiyonun en azından *mümkün* bir nesnesi olmak zorunda olduğundan bilinçdışı bir zihinsel edim mümkün değildir (Moran 2000). Bu tür bir bilinçdışı eleştirisi Sartre'ın Freud eleştirisinde de vardır (bkz. Ek 4). Brentano'nun fenomenolojinin pek çok konusuna açıklık getiren, matematik gibi kesin (*exact*) ve zorunlu (*apodictic*) bilimsel felsefe ve tanımlayıcı psikoloji projesi üzerinde daha fazla durmayacağım. Çünkü Husserl'in *transandantal* felsefesi bir anlamda deskriptif *psikolojinin* reddi üzerine kuruludur. Burada daha çok Brentano'nun Aristo'dan esinlenen "yönelmişlik" kavramını gündeme getirmekle yetineceğim.

Brentano'ya göre tüm zihinsel edimler bir nesneye *yönelmiştir*:

"düşünüyorum" daima "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir (*intentional object*). Ama zihinsel edimin yöneldiği nesnenin zihnin dışında bir varlığı olması gerekmez (*intentional inexistence*). Zihnin yöneldiği nesne gene zihnin içindedir (Brentano 1874). Tek boynuzlu atı düşündüğüm zaman zihnin dışında bir şeyi değil, zihnimdeki tek boynuzlu atı düşünürüm. Keza şu karşımdaki masayı düşündüğümde de bizzat o masayı değil, zihnimde (bilincimde) temsil edildiği haliyle o masayı (o masa temsilini) düşünürüm.

Brentano zihinsel olanın fizikselden farkının yönelmişlik olduğunu ileri sürer. Yönelmişlik zihinselin özelliğidir, fizikselin değil. Ancak buradaki problemi iyi anlamakta yarar var. Bazı filozoflar Brentano'nun zihinselle fiziksel arasında koyduğu bu ayırımın zihinle zihin dışındaki gerçek fiziksel süreç arasında olduğunu düşünürler (Chisholm 1957). Oysa bu nokta çok açık değildir. Öncelikle Brentano'nun tezlerinin sadece iç algıya dayandığını hatırlayalım. İç algıyla kendi zihnimizi incelediğimizde iki tip zihinsel nesneyle karşılaşırız. Düşünce, arzu, inanç gibi zihinsel durumlar ve masa, atom, tek boynuzlu at gibi fiziksel şeyler. Ama zihnimizdeki bu fiziksel şeyler zihnimizin dışındaki fiziksel şeyler değildir; tek boynuzlu at örneğinin gösterdiği gibi gene zihnin içindedirler, zihin içerikleridir, zihne *içkin*dirler. Zihin içeriği olarak fiziksellerdir. Eğer böyleyse Brentano zihinselle fiziksel arasındaki farktan söz ederken zihnin içeriği zihinsel edimlerle (düşünce, arzu vs.) gene zihin içeriği fiziksel (masa, tek boynuzlu at vs.) arasındaki farktan söz etmektedir. İlkinden farklı olarak bu ikinciler yönelmişlik özelliğine sahip değildir. Sanırım bu yorum fenomenolojinin ruhuna daha uygundur.

Analitik zihin felsefesinde "yönelmişlik" kavramı biraz daha farklı ele alınır. Bertrand Russell'ın bir tanımından kalkan bu gelenek yönelmişlikleri "önermesel tutumlar" (*propositional attitudes*) olarak değerlendirir. Bu konuya altıncı bölümde döneceğim.

Brentano'nun fenomenolojik açıdan önemi, yönelmişlik kavramının da gösterdiği gibi, bilinci dış dünyayla ya da beyinle ilişkisi bakımından değil, kendi iç yapısı bakımından ele almasından kaynaklanır. Bu tutumun Husserl'de daha radikal bir felsefi açılıma kavuştuğunu göreceğiz.

III. Edmund Husserl'in transandantal fenomenolojisi

Husserl felsefi çalışmaları boyunca tutarlı bir çizgi izlemedi; önemli konularda zaman zaman fikir değiştirdi. Bununla birlikte psikolojizmden kurtulup bir anlamda Kant'ınki gibi transandantal bir felsefe geliştirme konusunda ısrarlıydı (transandantal dönüş). Yukarıda kısaca ele aldığımız Brentano zaten psikolojik fenomenolojinin birçok konusuna açıklık getirmişti. Bu nedenle Husserl'in erken eserlerinden çok, transandantal felsefesinin (ki Husserl'e göre fenomenoloji bitmiş, tamamlanmış bir felsefe sistemi değil, felsefe yapmanın bir yoludur) bazı temel kavramlarını tanıtmakla yetineceğim.[1]

Transandantal fenomenoloji. "Olduğu gibi görünen şey" anlamına gelen, dolayısıyla Brentano'dan da anlayacağımız gibi kendiliğinden açık seçik (*evident*) verili olan bilinç "fenomen"leri fenomenolojinin çıkış noktasıdır. Fenomenler konusunda daima matematikte olduğu gibi (daha doğrusu matematiğin Kartezyen kavranışında olduğu gibi) özsel geçerlilik ve evrensel-zorunlu yasalar peşinde olan Husserl'in transandantal fenomenolojisinin amacı her türlü deneyimin koşulu, hatta kurucusu olan saf (ampirik içerikten arınmış) bilincin özsel yapısını kavramaktır. (Burada Husserl'in matematik kökenli olduğunu hatırlamakta yarar var.) Saf bilincin transandantal fenomenolojisi her türlü bilginin, algı ve imgelemin aktüel dış dünyada olup bitenden bağımsız ve değişmez anlam-kurucu yapılarının bilgisini verecektir. Husserl saf bilince ulaşmak için aşağıda ele alacağımız özel bir yöntem (fenomenolojik indirgeme) geliştirmişti. Ancak önce Husserl'in hemen hemen bir karşıtlık gibi düşündüğü psikolojizmden kurtulup transandantal felsefeye yönelmesinin nedenlerini inceleyelim.

Günlük doğal tavrında belli bir insanın bilinç içeriği ampiriktir; psikolojiktir. Şahıs şunu düşünüyor, bunu görüyor, hissediyordur. Yani belli bir insanın bilinci olarak ele alınan bilinç daima belli bir ampirik içeriğe de sahip olacak, bu durumda fenomenoloji bir insa-

1. Husserl fenomenolojisini özetlerken şu kaynakları esas aldım: Husserl (1913, 1931), Moran (2000), Uygur (1972), Sözer (1976), Mengüşoğlu (1976).

nın kendi içsel süreçlerini izlediği, "birinci şahıs bilgisi" veren bir tip psikoloji halini alacaktır; saf bilincin anlam kurucu yapısına dair *a priori* ve zorunlu bir bilgi vermeyecektir. Bu psikolojik çerçevede ele alındığında *saf bilincin* özsel yapılarının araştırılması mümkün gözükmemektedir. Husserl'in günlük naif doğal tavrın bir bölümü olan psikolojizmden kurtulmak için geliştirdiği "fenomenolojik indirgeme" yöntemi "metodolojik bir transandantal solipsizm" olarak nitelendirilebilir. O halde nedir transandantal felsefe?

Husserl transandantal felsefe anlayışında Kant'tan etkilenmiştir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1871) "mümkün bilginin" *a priori* koşullarını araştırır. Burada artık tek tek bilgiler değil her türlü mümkün bilgiyi (basitçe anlaşılsın diye mesela duyumlardan hareketle diyelim) *kuran* zihnin *a priori* yapılarının araştırılması söz konusudur. Bir başka deyişle zihnin (daha doğrusu anlama yetisinin) her türlü mümkün bilgiyi *kurmak* için ne gibi *a priori* koşullara sahip olması gerektiğini araştırır Kant. (Buradan da anlaşılacağı gibi Kant'a göre aklın *a priori* koşulları nedeniyle en azından insan için bazı bilgiler mümkün değildir.) Husserl'in transandantal fenomenolojisi de benzer şekilde saf bilincin yönelimselliğiyle *anlamı kuran* (dünyada bilincin yönelmişliği olmasa anlam da olmazdı) içerikten bağımsız (yani fenomenal içerik ne olursa olsun) özsel yapılarını araştıracaktır. Yani bu transandantal fenomenolojik bilgi artık şu ya da bu bilinç içeriğini değil, daha çok özü yakalayan ve bu şekilde *anlamı kuran* bilincin *a priori* yapılarını tanımlayacaktır. Bir başka deyişle yönelmişliğiyle her türlü mümkün anlamı kuran bilinç yapıları tanımlanacaktır. Bununla birlikte Husserl daha geç dönemlerinde Kant'tan uzaklaşmış ve transandantal egonun içerikten yoksun olmayan bir dökümünü de çıkarmaya çalışmıştı.

Aşağıda ele alacağımız gibi fenomenolojik indirgeme yönteminin amacı deneyimin kurucusu transandantal öznelliğe, hatta her türlü anlamın kurucusu olan "transandantal ego"ya ulaşmaktır. Transandantal egoyu şimdilik az çok Kantçı bir anlamda, yani zaman içinde tek tek ve dağınık zihinsel deneyimlerimizi bir tek yaşam oluşturacak şekilde sentez eden derin bir ben olarak düşünebiliriz. Husserl erken eserlerinde zihinsel olayları az çok izole bir biçimde ele alıyordu. Artık bu zihinsel olaylar bireysel bir egonun yaşamın-

da, bu ego tarafından yaşamı oluşturacak tarzda bütünleşmiş olarak ele alınacaktır. Birleştirici ve bütünleştirici faktör olarak ego, bilincin dağınık deneyimlerini birleştiren, her türlü anlamın kökeninde yer alan transandantal bir kurucudur. Bu transandantal egoya ulaşmak için de her türlü önyargıdan arınmak, bilincin Brentanocu anlamda kendisinde açık seçik verili olana geri dönmek gerekir.

Ama dikkat: Fenomenoloji olgularla değil, matematik ya da geometri gibi özlerle ilgilidir; teknik bir terimle *eidetic* bir bilimdir. Fenomenolojiye göre tekil *sezgi*den (yani açık seçik verili deneyimden) yola çıkarak evrenseli kavramak, özü kavramaktır. Bu durumu mesela belli bir üçgenden yola çıkarak tüm mümkün üçgenleri üçgen yapan özü kavramak gibi anlayabiliriz. Tekil bir üçgen örneğinde bu üçgeni üçgen yapan özü kavradığımızda evrensel üçgeni kavrarız. Husserl de benzeri şekilde transandantal fenomenolojiyi özleri yakalamanın yolu olarak görür. Bu şekilde bilincin dış dünyadaki korelatlarının da (bilincin dışındaki dünyadaki şeylerin de) esas özünü kuran, anlamın kaynağı transandantal öznelliktir. Eğer transandantal öznellik olmasa dünyada anlam diye bir şey olmazdı. (Burada şu soruyu ciddiye almamız lazım: Anlam öznelliğe mi dayanır?)

Epoche ve fenomenolojik indirgeme. Husserl'e göre saf bilince ulaşmamızın önündeki en büyük engel günlük naif doğal tavrımızdır. Ampirik bilimlerin kökenindeki natüralizmin de bu doğal tavrın bir uzantısı olduğunu düşünebiliriz. Husserl'e göre doğa bilimi, her türlü bilginin olduğu gibi bilimin de, rasyonalitenin de bilince bağlı olarak ortaya çıktığını, hatta onun tarafından kurulduğunu unutmuştur. Oysa dünya bilinçten bağımsız bir şekilde kavranamaz. Öyleyse bir bakıma bilimin natüralist tutumu fenomenolojik tutumun tersinden çalışır. Bilime göre bilinç içerikleri dış gerçekliğin korelatlarıdır. Oysa fenomenolojik tutum dış dünyanın bilinç fenomenlerinin korelatları olarak kavranmadıkları sürece anlamsız olacaklarını söyler. O halde transandantal bilince, hatta transandantal egoya nasıl ulaşacağız?

Husserl'in önerdiği yöntem Descartes'ın metodolojik şüphesiyle derin bir yakınlığı olan bir tür metodolojik solipsizmdir. Bu yöntem naif sağduyu psikolojisini olduğu kadar bilimsel bilgiler konusundaki ortak kanaatlerimizi, felsefi yargılarımızı, teorileri bir yana bı-

rakarak "şeylerin kendisine" (bilinç fenomenlerine) dönmemize dayanır. Bu yöntemin en önemli aşaması da dış dünyanın varlığı tezinin de askıya alınmasıdır: Dış dünya artık yalnızca bir tez olarak vardır. Böylece doğrudan tanışık olduğumuz her şeyi kendi bilinç içeriğimiz olarak görmeye başlarız. Artık bilinç kendine doğrudan verilidir. Bilincin dışındaki her şeyin varlığı bir tez niteliğindedir, kesin değildir, belkilidir. Böylece "epoche" dış gerçekliği askıya alarak günlük doğal ve naif tavrımızda sorgulamadığımız nesnel gerçekliğin fenomenal (ya da öznel) kuruluşunu ortaya koyan bir paranteze alma işlemi olarak görülebilir. "Epoche" sayesinde bilinç kendine doğrudan verili hale gelmiştir.

"Epoche" transandantal egoya ulaşmaya yönelik fenomenolojik indirgemenin bir parçasıdır. İndirgeme işleminden geriye kalan saf ve mutlak bilinç olmalıdır. Bu bilinç de transandantal egonun edimlerine bağlıdır. İndirgemenin ikinci aşaması fenomenin tanınması (*identification*), anlaşılması ve tanımlanmasıdır. Böylece fenomenolojik indirgemede doğal ve psikolojik insan egosu transandantal egoya indirgenir.

Deneyimin neotik-neomatik yapısı. Her ikisi de bilinç içeriği olan *neozis* (düşünce veya genel olarak bilinç edimi) ve *neoma* (düşünülen veya genel olarak bilinç edimine konu olan şey) birbiriyle ayrılmaz şekilde yapılaşmış olarak karşımıza çıkar. Düşünülen (nesne) olmadan düşünce olamayacağı gibi düşünce olmadan da düşünülen (nesne) olamaz. Demek ki *je pense* (düşünüyorum, "cogito") her türlü bilinç deneyiminin varlık koşuludur. Burada Brentano'nun yönelmişlik kavramının yeniden ama daha derin bir şekilde tanımlandığını görebiliriz. *Neozis* bilişsel edimin niteliksel yönüdür; umut etmek, hatırlamak gibi birbirinden niteliksel olarak ayrılan bilinç edimlerinin özlerini burada buluruz. *Neozis* yöneldiği nesneye (*neoma*'ya) anlamını verir. Bir başka deyişle yönelimsel nesne olarak *neoma* anlamını *neozis*'le ilişkisinde kazanır. Yani *neoma*'nın anlamı onu nasıl bir zihinsel edime nesne edindiğimize (kabaca onu nasıl düşündüğümüze) göre değişir. O halde *neoma* yalnızca neotik-neomatik yapı içinde anlam kazanır. Burada *neozis* ve *neoma*'nın sadece fenomenolojik indirgemeden sonra kavrandığını unutmamak lazım. İndirgemeden sonra artık *neoma* yönelimsel edimin hakkın-

da olduğu (dış) nesne olmaktan çıkar, düşünce ediminin (dış) nesneye bağlanan düşünce içeriği halini alır; neotik-neomatik yapı içinde *neoma* nesnenin bilinçteki anlamıdır.

Transandantal ego. Burada Husserl'in apaçık spekülatif ve spirütüalist bir idealizm taşıyan görüşlerinin daha akılcı bir yorumunu yapmaya çalışacağım. En azından benim burada ele aldığım kadarıyla Husserl fenomenolojisi her türlü anlamın kökeni ve kurucusu olan transandantal öznelliği, transandantal egoyu araştırmaya yöneliktir. *Peki ama kendilik-deneyimi de (*self-experience*) diğer fenomenal deneyimler gibi bilincin bir içeriğiyse bu deneyimin diğer deneyimlerin anlamını verdiğini nasıl söyleyebiliriz*? Husserl'in sonraki bölümlerde ısrarla üzerinde duracağım bu sorunu yeterince değerlendirmediğini düşünüyorum. Husserl'e göre transandantal ego tüm deneyimin zorunlu koşuludur. Çünkü mutlak özne olarak transandantal ego mesela Kant'ta olduğu gibi deneyimin bütünlüğünün koşulu olarak *varsayılmak* durumunda değildir, yani performatif özelliklerinden yola çıkılarak varsayılan bir varlık tarzı değildir Husserl'e göre. Bir başka deyişle transandantal ego bizzat (reflektif olarak) gözlenebilir. Zamanda dağınık tüm bilinç edimlerini bir yaşamda bütünleştiren yapı olarak transandantal ego fenomenolojik indirgemeden sonra geriye kalan şeydir; çünkü artık ampirik içeriğinden, doğal egodan arınmıştır. Demek ki transandantal ego, bilincin indirgeme sayesinde ampirik içeriklerinden arınmış özü olarak düşünülebilir. Bu durumda düşüncelerin türetici kaynağı mutlak özne olarak transandantal egodur ve transandantal ego insanın zaman içinde kendine özdeşliğinin koşuludur. Burada Husserl'in geç eserlerinde bu biçimsel ego anlayışından uzaklaşıp egoyu seçimleriyle kendini kuran zamansal bir süreç olarak düşünmeye başladığını da belirtelim.

Husserl idealizmi günümüz nörobiyolojisinden yola çıkan bir fenomen anlayışıyla elbette uyuşmaz. Ama sekizinci bölümden itibaren göreceğimiz gibi bu bilinç anlayışı pek çok bakımdan işimize yarayabilir.

IV. David Laing'in fenomenolojik antipsikiyatrisi

Laing'in fenomenolojik antipsikiyatri yaklaşımı Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisiyle bağlantılıdır. Akışı bozmamak için Sartre ve varoluşçu fenomenoloji konusunu Ek 4'te ele aldım.

Nörolog, psikiyatr, psikanalist ve antipsikiyatri savunucusu Ronald David Laing birçok bakımdan psikiyatri tarihinin en ilginç figürlerinden biri. Ama ben burada Laing'in yalnızca *The Divided Self* (1960) adlı kitabını ele alacağım. Çünkü Laing sadece bir yıl sonra kaleme aldığı *Self and Others*'tan (1961) itibaren psikiyatriye, hatta bütün modern kapitalist topluma yönelik eleştirilerini çok daha radikal noktalara taşımakla birlikte fenomenolojik-varoluşçu araçlardan uzaklaşmaya başladı. Çalışmalarında daha çok Gregory Bateson önderliğindeki Palo Alto okulunda gerçekleştirilen şizofrenik ailelerdeki iletişim tarzları üzerine yapılan çalışmalar rol oynamaya başladı (Sedgwick 1972).

Laing'i ilginç kılan özelliklerinden biri, sonraki eserlerinde modern kapitalist toplum ve psikiyatriye yönelik ağır eleştirilerini belli bir mistisizmle birleştirmesidir. Bu durum her ne kadar eleştirel yaklaşsa da temelde Aydınlanma değerlerini koruyan Marx-sonrası Batı solu açısından oldukça özel bir eğilime işaret eder. Laing'in sonraki yıllarında rasyonel bir biliminsanı profili çizdiğini söylemek zordur. Geç dönem Laing'i artık şizofrenik deneyimlerin "başka bir gerçeklikle ilgili olduğunu" düşünen bir "lunatique"tir (Sedgwick 1972). Henüz antipsikiyatrik eleştirilerinin fazla ön planda olmadığı *The Divided Self* bu tür görüşlere yer vermez.

Türkiye'de hemen hiç bilinmeyen fenomenolojik psikiyatri esas olarak kıta Avrupası'nda etkili olmuş ve ana akım psikiyatri karşısında daima belli bir eleştirel tutumu korumuştu (Binswanger 1963, Boos 1979). Laing'in *The Divided Self*'i bir başyapıt değilse de fenomenolojik psikiyatrinin önemli eserlerinden biridir. Laing'in sonraki yıllardaki antipsikiyatrik çıkışı bilinmese bu kitap bazı önemli eleştirel yönler taşımakla birlikte pekâlâ psikiyatri içinde mütalaa edilebilirdi. Laing aynı zamanda psikanalisttir. Süpervizyonundan geçtiği R. D. Winnicott'tan epey etkilendiği de düşünülebilir. Bu-

nunla birlikte psikanalitik metapsikolojiyi insanı ve şizofreniyi *anlamak* açısından doğru bir düşünce tarzı olarak görmez. Laing'in yapmak istediği şey şizofrenik insan öznelliğini "mekanik"leştiren psikiyatrik veya psikanalitik modellerle *açıklamak* değil, Jaspers'in terimleriyle konuşursak şizofrenik fenomenal deneyimi bir insan varoluşunun bu dünya-içinde-varlık tarzı olarak *anlamak*tır. Bu dünyada özel bir fenomenolojik deneyim olarak şizofrenik deneyimi anlamaktan söz ediyoruz. Bu durumda da fenomenoloji ve varoluşçuluk esas çıkış noktası olacaktır.

The Divided Self'in esas'ın çabası şizofrenik deneyimin nasıl bir şey olduğunu bilimsel teorilerle *açıklamak* değil, bir insan varoluşunun fenomenolojik deneyimi olarak *anlamaktır*, dedik. Laing ilk adımda psikiyatrinin hastaları dinlerken başvurduğu semptom dilini sorgular. Psikiyatrinin dili insanların iç yaşantısını anlamak değil, onları insani özelliklerinden soyutlayıp şahıssızlaştırmak üzerine kuruludur. Laing bu çerçevede modern psikiyatrinin kurucularından Emil Krapelin'in tıp öğrencilerine öğretmek için yaptığı, birçok klasik eserde kaynak olarak gösterilen bir psikiyatrik muayeneyi örnek verir. Tıp eğitiminin geleneksel yöntemlerinden biri olan hasta başında eğitim ve tartışmanın psikiyatri özelinde nasıl uygulanması gerektiği sorusunu bir tarafa bırakalım. Laing psikiyatrik muayenenin nasıl saçma ve acımasız bir tablo yaratığını çok iyi anlatır. Doktor (Krapelin), peşindeki tıp öğrencileriyle gelip hastayı teşhir etmekte, üstelik ne mevcut durumla ne de hastanın yaşam problemleriyle alakası olmayan sorular sormaktadır. Laing bizi hastanın verdiği "saçma" yanıtlarda, esas saçma olanın içinde bulunulan durum olduğunu fark etmemizi sağlayacak ironiyi görmeye davet eder.

Laing'e göre psikiyatrik muayene birtakım nesnel olguları toplamaya veya hastayı anlamaya değil, hastanın söylemini psikiyatrinin semptom diline çevirmeye yarar. Psikiyatri bir tek şizofrenik varoluş tarzını bile anlamadan sınıflandırmalar yapmaya çalışmaktadır. Oysa şizofreni bu dünyayı deneyimlemenin, anlamlandırmanın fenomenolojik bir tarzıdır. Bu fenomenal deneyimi anlamak için klasik psikiyatrik terminolojiyi bir kenara bırakıp yeni bir dil bulmalıyız. Çünkü psikiyatrik muayene hastayla hekimin bir türlü gerçek bir diyalog kuramamasından başka bir şey değildir aslında. Hekim bu

diyaloğun koptuğu noktaları semptom olarak sınıflandırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bir başka deyişle psikiyatr hastayı anlamakta zorlanmaya başladığı noktada semptom görür. Psikiyatr toplumun geneliyle uyum içindedir ve karşısındaki öznel deneyime hastalık gözüyle bakmak gibi bir önyargıdan hareket ediyor, şizofrenik deneyimi özel bir dünyada-varlık (*being-in-the-world*) olma tarzı olarak kavrayamıyordur.

Laing'in psikiyatrik semptom bilgisinin hastayla hekim arasındaki diyaloğun kopmasına dayandığı, hekimin hastanın deneyiminde anlayamadığı noktaları semptom olarak okuduğu tezi bence hayli yaratıcı bir tezdir. Mesela ben de yukarıda Laing'i (aşağıdaki örneği vermek için biraz da kasten) "lunatique" olarak niteledim. Neden? Çünkü psikiyatrinin biyolojik bir disiplin olduğunu düşünmeme rağmen antipsikiyatrik eleştirinin de hayli rasyonel gerekçeleri olduğunu kabul ediyorum. Hatta birisi çıkıp psikiyatrik bilginin değil ama uygulamanın lav edilmesi gerektiğini savunsa ciddi bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünürdüm. Benim Laing'le diyaloğumu bozan onun antipsikiyatrik görüşleri değil, mistik fikirleri (ve muhtemelen deneyimleri). Açıkça itiraf edeyim: Bilim eğitimi almış bir insanın birtakım mistik fikirlerinin olmasını bir yere kadar kabul edebiliyorum. Gerçekten de sarsıcı bir doğanın parçasıyız; bu muazzam varlık karşısında derin duygular hissedebilmeyi elbette anlıyorum, ama mistisizm doğa karşısındaki şaşkınlığı aşıp birtakım doğaüstü deneyimlere açılınca anlamakta zorluk çekiyorum. Mesela bir biliminsanının, üstelik kendi de bir anlamda tıbbi otoriteyken şizofrenik deneyimin farklı gerçekliklerle ilgili olduğu gibi delillendiremediği, "rasyonalite"yi zorlayan tezler ileri sürmesini anlamakta zorluk çekiyorum. Laing'le diyaloğumuz burada kopuyor ve ben yaftalamaya başlıyorum: "lunatique".

Laing'in psikiyatrik semptomların çoğunun hekimin anlayamadığı deneyim alanlarıyla ilgili olduğu tezi (benim Laing'i "yaftalamam" örneğinin de gösterdiği gibi) birçok bakımdan ilginç bir tez. Gadamer'in de belirttiği gibi her diyalog ortak bir zemin gerektirir ve bazı önyargılara dayanır. Tarafların sarsılmaz önyargılarına ulaşıldığında, eğer bunlar birbirleriyle çatışıyorsa diyalog imkânsız hale gelir: Her diyaloğun bir kopuş noktası vardır. Benim Laing'i bir

noktaya kadar (mesela *The Divided Self*'te) ciddiye alıp sonra onunla konuşmaktan vazgeçmem gibi. Laing'e göre özgün varoluşsal deneyimleri olan şizofrenin hekimle (ve toplumla) diyaloğuysa çok daha erken bir aşamada kopmuştur; onların hasta olarak yaftalanmasının nedeni de budur.

Laing *The Divided Self*'te henüz şizofrenik deneyimin tıbben veya başka şekillerde müdahale edilmesi gereken bir durum olduğunu kabul eder. Laing'in fenomenolojik betimlemesine göre sağlıklı insan kendini canlı, bütün ve zamanda sürekli hisseder. Buna "ontolojik güvenlik" (*ontological security*) diyebiliriz. Üstelik bu ontolojik güvenliğin erken çocuklukta kazanıldığını da varsayabiliriz. Sağlıklı insan temel ontolojik güvenlikten hareketle yaşam güçlükleriyle mücadele ederken gerçeklik duygusunu kaybetmez. Halbuki bu güvenliği oluşturamayan şizofren kendini canlı, bütünleşmiş ve zamanda sürekli hissetmez; kendini bedenleşmiş ve ötekilerden farklı bir varlık olarak deneyimlemez. Bu, şizofrenin temel ontolojik güvensizlik durumudur. Laing'in fenomenolojik değerlendirmelerine göre ontolojik güvensizlik durumundaki insan kendini sürekli bir tehdit altında hisseder. Bu durumda mesela başkalarıyla yakınlaşmayı onlar tarafından yutulma tehdidi gibi algılayabilir. İnsani yakınlık kimliğini kaybetme tehdidi şeklinde deneyimlenebilir. Ya da kendini tam bir boşluk durumu gibi yaşayabilir; dış gerçekliği ona eziyet eden, tehditkâr bir durum olarak yaşar. Kendi bir taş gibi cansızdır, otonomi duygusunu yitirmiştir.

Laing'e göre ontolojik bir güvensizlik yaşayan şizofren bu kaygıyla baş etmek için çeşitli stratejiler geliştirir. Kırılgan kendilik başkalarıyla ilişkiden kaçacağı için bir sahte kendilik (*false self*) geliştirir ki bu şizoid bölünmeden başka bir şey değildir. Gelecekte şizofrenik bir deneyim geliştirecek çocuk sahte kendini diğerleriyle ilişkisinde bir kalkan gibi kullanırken, gerçek kendini dünyayla ilişkiye sokmaz. Böylece kendilikte bir yarık gelişmeye başlar ki geleceğin şizofrenik deneyiminin temeli bu aşamada atılır. Şizoid bölünme bedenle zihin arasında da bölünme yaratır; beden dış dünyaya aittir ve bu durum geleceğin şizofrenik deneyiminde yabancı beden deneyimine doğru evrilecektir. Kendi zihinsel süreçlerine yönelen şizofrenik insan, bedenini dışarda bir şey olarak yaşar. Sahte ken-

dilik daima ötekilerin beklentilerine göre davranır ve böylece kendini güvenliğe almaya çalışarak gerçek kırılgan kendini korumuş olur. Fakat gerçek kendilik gerçeklikle ve ötekilerle ilişki içinde gelişmediğinden ötekilerin ortak gerçekliğinden kopuk olarak gelişmektedir. Sahte kendiliğin ardındaki gerçek kendiliği ortaya koyamayan kişi varoluşunun otantik olmamasından kaynaklanan bir suçluluk duygusu da yaşar.

Başlangıçta işe yarayan şizoid bölünme psikozun patlamasına yol açacaktır. Gerçek ama ötekilerle ilişki içinde gelişmemiş kendilik nihayet sahneye çıkmıştır, ama insani ilişkilerden mahrum olarak geliştiğinden ortak insani gerçekliğe uyum gösteremeyecektir; kaygı, umutsuzluk, suçluluk ve şiddetli bir güvensizlik içindedir.

Peki ama bu *açıklamadaki* temel kavram, yani ontolojik güvensizlik nereden kaynaklanır? Bu noktada Laing çocuğun doğuştan getirdiği beyin özelliklerinin rolü olabileceğini yadsımamakla birlikte esas olarak annenin-ailenin temel bir güvenlik duygusunu verememesi üzerinde durur. Laing'in şizofreni açıklaması şizofrenik süreçteki iyi-kötü-deli (*good-bad-mad*) aşamalarıyla da uyuşur. Şizofrenik süreçteki çocuk önce "iyi" bir çocuktur (sahte kendi); sonra gerçek kendinin aktivasyonuyla birlikte "kötü" olur. Süreçte son noktayı psikiyatr koyar: "deli". Artık şizofrenik kariyer başlamıştır.

Laing'in *The Divided Self*'te psikiyatriye ciddi eleştiriler getirmekle birlikte henüz psikiyatri sınırları içinde kaldığından, psikiyatrik-psikanalitik çerçeveden tam olarak kopmadığından söz etmiştim. *The Divided Self*, Jaspers'in deyimiyle "insani anlama"yla sınırlı değildir. Burada Laing şizofrenik deneyimin zengin bir fenomenolojik-varoluşsal betimlemesini yapmakla birlikte geniş ölçüde psikanalist Winnicott'un görüşlerinden etkilenen bir *açıklama* da getirir. Aslında hem psikiyatri hem de psikanalizde bu tür şizofreni *açıklamalarıyla* sık sık karşılaşırız; kitap bu bakımdan orijinal sayılamaz. Bununla birlikte *The Divided Self*'te (Laing'in sonradan başka bir yöne gittiği için maalesef geliştirmediği) fenomenolojik antipsikiyatri anlayışının temellerinin atıldığını düşünebiliriz. Bu eleştiri de insan öznelliğinin, insan deneyiminin ve insani varoluş tarzının ne ölçüde biyolojik-tıbbi bir çerçevede ele alınabileceği sorusu çevresinde özetlenebilir.

V. Psikiyatrinin fenomenolojik eleştirisi hakkında

Bu kitapta birbiriyle ilişkili iki problemi bir arada tartışıyorum. Üçüncü bölümde fenomenolojik olmayan antipsikiyatrik eleştirilerden yola çıkarak psikiyatrik bilimsel araştırma programının sosyal değerler ve normlardan arınıp arınamayacağı, dolayısıyla bir doğa bilimi olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştim. Psikiyatrinin sosyal değerlerle ilişkisinden kaynaklanan problemlerine psikiyatrinin pratik problemleri diyorum. Çünkü bu tür problemlerin psikiyatrinin teorik problemi dediğim sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimsel-nedensel açıklama tarzı arasındaki ilişkinin çözülememesinden kaynaklandığını düşünüyorum.

Bu bölümde ikinci bir adım olarak fenomenoloji ve fenomenolojiden kaynaklanan antipsikiyatrik eleştiriyi de (ya da mümkün eleştiriyi) gündeme getirdim. Genel olarak fenomenoloji, özel olarak da antipsikiyatrik eleştiri bizi üç problemle karşı karşıya bırakıyor.

1. İnsan öznelliği biyolojik bir doğa olayı olarak nasıl ele alınabilir?
2. Felsefi fenomenolojinin ortaya koyduğu öznellikle ilgili bilgiyi psikiyatride nasıl ve ne ölçüde kullanabiliriz?
3. Fenomenolojik eleştiri ne ölçüde psikiyatrinin derin teorik problemiyle ilgilidir?

Bu problemleri sekizinci bölümden itibaren çözmeye çalışacağım. Ama bu son konuda şimdiden bir şeyler söyleme gereğini hissediyorum. Eğer Husserl'e sorma imkânımız olsaydı, gerek Sartre'ın varoluşçu ontolojisini gerekse Laing'in fenomenolojik antipsikiyatrisini "fenomenolojik indirgeme" öncesi naif doğal tavrın bir uzantısı olarak değerlendirir, bilince dair bir bilgi vermediklerini söylerdi. Bence bu eleştirisinde haklı bir taraf da olurdu. Ama gerek Sartre'ın gerekse Laing'in Husserlci anlamda bilincin yapısını araştırmadıklarını, onların problemlerinin farklı olduğunu da söylememiz lazım. Bunlar gerçekten de doğal tavrın (ki doğal tavır da bir bilinç durumu olduğuna göre onun da fenomenolojisini yapmak meşru olsa gerek) etkisinden kurtulamamış, belki de kurtulmamayı seçmiş

fenomenolojilerdir. Özellikle de Laing şizofrenik deneyimi anlamaya çalışırken folk psikolojik bir dil kullanır. Mesela "ontolojik güvensizlik" kavramı her ne kadar felsefi bir jargona dayanıyor gibi görünse de transandantal değil, "canlı, bütünleşmiş, zamanda sürekliliği olan benlik duygusunun güçlü olmaması" şeklinde özetleyebileceğimiz folk psikolojik bir kavramdır. Laing bize bu kitapta psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklama (anlama) olarak isimlendirdiğimiz yaklaşımlardan birini sunuyordur yanlızca. Bu sayede şizofrenik deneyim konusunda önemli bir bilgi edindiğimizi, buradan hareketle ciddi bir psikiyatri eleştirisi geliştirebileceğimizi reddetmiyorum. Ama günümüzde biyolojik psikiyatri çerçevesinde kalan, belki de Laing'inkinden çok daha gelişmiş bir şekilde şizofrenik fenomenolojiyi aydınlatmaya yönelik çalışmalar olduğu gibi bizi burada esas ilgilendiren konu itibariyle Laing'in sebep-gerekçe veren kavramlarla çalıştığını da saptamamız gerekir. Dolayısıyla psikiyatride fenomenolojinin ortaya koyduğu problem doğrudan doğruya psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklamayla (anlamayla) doğabilimsel nedensel açıklama arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği problemiyle bağlantılıdır. Daha açık olayım: Günlük yaşamın naif doğal tavrında ve doğal bir dili kullanarak "düşünüyor", "inanıyor", "istiyor", "korkuyor", "algılıyor" gibi sebep-gerekçe veren açıklamanın dayandığı kavramları kullandığımızda zaten bir şekilde şahsın içsel, öznel durumlarını kastederiz. Bu yüzden Laing'in naif bir psikolojik fenomenolojiyle ortaya koyduğu fenomenolojik eleştiri psikiyatrinin fenomenolojik olmayan eleştirileri gibi doğrudan psikiyatrinin teorik problemine, yani psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklamalarla doğabilimsel nedensel açıklama tarzı arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği problemine bağlıdır.

O halde psikiyatrinin esas problemi olan teorik problemini daha yakından tanımanın zamanı geldi.

5

PSİKİYATRİDE TEORİK SORUNLAR

"İnsan kendi yükünü daima yeniden bulur."

ALBERT CAMUS, *Sisifos Söyleni*

I. Giriş

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde psikiyatrinin pratik sorunlarını incelerken ulaştığımız sonuç bu gibi sorunların psikiyatrinin teorik sorunlarına bağlı olarak ele alınması gerektiğiydi. Birinci bölümdeki incelemelerimizdeyse psikiyatrinin temel sorunu sebep-gerekçe veren açıklamalarla nedensel açıklamalar arasındaki eşölçümlü olmama problemi şeklinde ortaya çıkmıştı. Ama oradaki incelememiz genel felsefi bir düzeyde kalmış, problemin psikiyatri özelinde nasıl tezahür ettiğine pek değinmemiştik.

Bu bölümde psikiyatride eşölçümlü olmama problemini daha spesifik yönleriyle ele alacağız.

II. Psikiyatride anlamak ve açıklamak: Bir örnek olarak organojenik-dinamik teori

Bu kitapta "anlama" kavramını, kökenini aldığı Alman felsefe geleneğinden biraz farklı bir şekilde kullandığımı söylemiştim. "Anlama" derken daha çok İngilizce konuşulan ülkelerdeki analitik felsefe geleneğindeki yaklaşık muadili çerçevesinde "sebep-gerekçe veren açıklama" tarzını kastediyorum; *yorumsamacı döngüyü* söz konusu etmiyorum. Böyle bir kullanım mesela ABD'li filozof Donald

Davidson'ın felsefesine uygundur. Girişte de belirtiğim gibi bu bölümde psikiyatrideki sebep-gerekçe veren açıklamayla (insani anlama) doğabilimsel-nedensel açıklama arasındaki eşölçümlü olmama problemini netleştirmek, problemi çözmek için neler yapılabileceğini anlatmak istiyorum. Ama konuya nasıl girmeli?

İlk bölüme bu kitabın problemini ilk kez düşünmeye başladığım gençlik yıllarından söz ederek girmiştim, ama hikâye yarım kalmıştı. O yıllarda nevroz ve psikoz servisleri arasında gidip gelirken kafamda oluşan fikirler antipsikiyatri okumalarımla da birleşiyordu. Sonunda psikiyatride uzmanlık tezimi psikiyatrideki eşölçümlü olmama problemi üzerine yazmaya karar verdim. Ama o zamanlar problemi bu kavramla düşünmüyordum. Daha çok Fransız literatürünün etkisindeydim; problemi de Gaston Bachelard'ın "epistemolojik süreksizlik" (*discontuinité épistémologique*) anlayışı çerçevesinde düşünüyordum. Sorunu bir kez de o zamanlar düşündüğüm gibi ifade etmek problemi anlamamızı kolaylaştırabilir.

O dönemde Fransa'da Henri Ey'in organojenik-dinamik teorisi önemli sayılabilecek bir tartışma alanı açmıştı. Aslında teori yeni değildi; sonra da unutuldu zaten. Ama o sıralar dünya psikiyatrisi ilginç bir aşamaya girmiş, bu eski teori Fransa'da yeniden önem kazanmıştı. Çünkü psikiyatri eğitimime başlamadan otuz yıl kadar önce, tam da psikanalizin en parlak döneminde beklenmedik bir şekilde tıp tarihinin en önemli olaylarından biri meydana gelmiş, klorpromazin molekülü bulunmuştu. Sonra diğer psiko-aktif ilaçların ve maddelerin de bulunması organik psikiyatrinin elini çok güçlendirmişti. Psikoz vakaları artık ilaçlarla kontrol altına alınabiliyor, çeşitli kimyasallarla psikoz benzeri klinik tablolar oluşturulabiliyordu. *Beynin nöral faaliyetleri ve bununla bağlantılı olarak şahsın öznel fenomenal yaşantıları kimyasal olarak manipüle edilmeye başlanmıştı.* Bütün bunlar psikiyatrik durumların organik (biyokimyasal) nedenleri olabileceğine dair görüşleri dolaylı yoldan da olsa ciddi bir şekilde destekliyordu. Ama Fransa'da genellikle yanlış bir şekilde Lacan adıyla özdeşleştirilen psikanaliz meslek dışı alanlarda popülerliğini koruyor, giderek değer kaybına uğramakla birlikte psikiyatride bile çekim merkezi olma rolünü sürdürüyordu. O günlerde dünyadaki genel tablo aşağı yukarı böyleydi (Shorter 1997); organik

psikiyatri kazanıyordu, ama psikanaliz de (özellikle Fransa'da) pek gözden düşmemişti.

Lacan'ın hocası Ey'in psikiyatri anlayışı işte böyle bir dönemde mesleki çevrelerde giderek daha fazla önem kazanmaya başladı. Ben nevroz ve psikoz servisleri arasında mekik dokumaya başlamadan sekiz on yıl önce Ey halüsinasyonlar konusunda gelmiş geçmiş en kapsamlı, hatta eşsiz çalışmayı yapmış, yıllardır savunduğu tezleri derli toplu şekilde ifade etmişti (Ey 1973). Geliştirdiği organojenik-dinamik teoride organik tezlerle psikanalizi birleştirmeye çalışıyordu. Bu da benim açımdan psikiyatrideki teorik tutarsızlığı göstermek açısından bulunmaz bir hedef oluşturuyordu. Psikiyatri uzmanlık tezimde Ey'in teorisinin epistemolojik açıdan tutarsız olduğunu göstermeye karar verdim (Tura 1986).

Henri Ey psikiyatrik tezlerini nörolog Hughlings Jackson'ın (1835-1911) sinir sistemi fonksiyonlarının hiyerarşik yapılanması yönündeki görüşlerine dayandırır. Jackson'ın teorisinin Darwinci, en azından evrimci bir yön taşıdığı düşünülür. Bu teoriye göre sinir sisteminde evrimsel olarak yeni ortaya çıkan üst merkezler türün evrimi açısından daha eski alt merkezleri baskı altına alır ve onların fonksiyonlarını kendi fonksiyonlarına göre düzenler. Bu durumda sinir sistemindeki bir haraplanma iki tip belirtiye yol açar: Üst fonksiyonların kaybına bağlı olarak ortaya çıkan eksiklik belirtileri (ya da negatif belirtiler) ve alt merkezlerin özgürleşmesiyle (üst merkezlerin kontrolünden kurtulmasıyla) ortaya çıkan pozitif belirtiler.

Mesela hemipleji (felç) durumlarını ele alalım. İstemli hareketleri kontrol eden motor yollarda iki nöron bulunur (daha doğrusu nöronlardan oluşan iki farklı alan bulunur). İlki serebral kortekstedir (Motor alan, 4. Brodmann alanı); bu alandaki nöronların (somalarının veya oldukça uzun olan aksonlarının) haraplanması istemli hareketin kaybına neden olur; bunlar negatif belirtilerdir. İkinci nöronsa medulla spinalistedir (omurilik). Bu ikinci nöronun haraplanan ilk nöronun baskısından kurtulmasına bağlı olarak kaslarda kasılma, bazı reflekslerin canlanması ve normalde erişkin insanda gözlenmeyen, türün evrimi açısından arkaik, iki ayak üzerinde dik yürüme öncesi reflekslerin ortaya çıkmasıyla da pozitif belirtiler meydana gelir. Yani nörolojik sendromların çoğu Jackson'ın sinir siste-

minin yapısına ilişkin görüşleriyle gayet iyi açıklanır. Ey'in etkilendiği bir başka kaynaksa modern şizofreni kavramını (1911) ileri süren ve kendisi de hem Freud hem Jackson etkisinde kalmış olan Eugen Bleuler idi. (Blueler günümüz "şizofreni" anlayışını yerleştiren ve hastalığa adını veren hekimdir.)

Şizofrenide pozitif ve negatif belirtiler anlayışı son otuz-kırk yıl içinde psikiyatride yeniden egemen olmaya başladı. Negatif belirtiler çeşitli duygulanım bozuklukları, konuşmanın fakirleşmesi, motivasyon kaybı gibi semptomlarken, pozitif belirtiler özellikle hezeyan ve halüsinasyonlardır. Ey'e göre üst merkezlerin bozulmasına ikincil olarak ortaya çıkan bu pozitif semptomlar normalde baskılanan bilinçdışı alt fonksiyonların bir liberasyon belirtisidir ve anlamları psikanalizle açıklanabilir. Böylece şizofreni organojenik bir hastalık olmasına rağmen bazı semptomları psikanalitik psikodinamiklerle açıklanabilir. Organojenik-dinamik teorinin esası buydu. İşte asistanlık yıllarımda organik ve dinamik (psikanalitik) teorinin bu şekilde hiçbir epistemolojik önlem alınmadan bağlantılandırılmasını hata olarak görüyordum. Sonraki yıllarda benzer bir hatayı nöropsikanaliz (Kaplan-Solms ve Solms 2002) akımında da bulacaktım (Tura 2005).

Uzmanlık tezimde Ey'in teorisindeki epistemolojik tutarsızlığı göstermek için Bachelard'ın öğrencisi Fransız Marksist-yapısalcı filozof Louis Althusser'in "teorik sorunsal" ve "teorik nesne" (Althusser ve Balibar 1968; Althusser 1965) kavramlarından faydalandım. Althusser geliştirdiği bilim felsefesini daha çok Marx'ın olgunluk eseriyle (özellikle *Kapital*'le) klasik ekonomi politiğin kavramsal yapısında bir "mutasyon" meydana geldiğini, Marx'ın teorisinin kendi öncüllerinden (kendi gençlik eserlerinden) epistemolojik olarak koptuğunu (*coupure épistémologique*), yeni sorular sormaya imkân veren yeni bir teorik kavramsal yapıda (yeni teorik sorunsalda) artık yeni bir bilimin kurulduğunu göstermek için kullanmıştı. Althusser bilim tarihinin diğer sorunlarıyla pek ilgilenmemişti; bununla birlikte eseri bilim felsefesinde Marksist bakış açısının dışında çok daha geniş bir kullanım şansına sahiptir.

Althusser'i Marksizm dışında da yorumlamaya çalışan birçok kişi düşüncesini Thomas Kuhn'unkiyle (1962) karşılaştırmıştır. Kuhn'

un eseri bir bilim felsefesi çalışmasından çok, bir bilim tarihi çalışmasıdır (bkz. Ek 3). Bu eserin bilim felsefesi bakımından en önemli tarafı problemi "eşölçümlü olmama" kavramıyla düşünmesidir. Bu kavram ilerlemeci bilim anlayışına gerçekten de ciddi bir darbe vurmuştur; bu önemli kavramı ileride ayrıntılarıyla ele alacağız. Ama bilimin bilimsel devrimlerle çalıştığı, birbirini izleyen teoriler arasında epistemolojik olarak saptanabilir bir süreklilik olmadığı tezi değilse de bilimsel bilgiyle bilimsel olmayan bilgi arasında bir süreksizlik olduğu tezi aslında Althusser'in hocası Gaston Bachelard'a aittir (1934). Epistemolojik süreksizlik tezinin yine önemli savunucularından biri de Michael Foucault'dur (1966). Bir başka deyişle Kuhn'un eseri Fransız felsefesine uzak değildir.

Althusser'in "teorik sorunsal" kavramı aslında Kuhn'un daha çok biliminsanlarının sosyal psikolojik tutumlarıyla ilgili görünen "paradigma" kavramından farklıdır. Kuhn "paradigma" derken bilimsel devrimleri izleyen dönemlerde biliminsanlarının mevcut (yeni oluşmuş) bilim yapma modeli çerçevesinde "normal bilim yapma" dönemlerini kasteder. Bu dönemlerde biliminsanları karşılaştıkları problemleri çözerken mevcut bilim yapma tarzlarının temelindeki sorunlara pek ilgi duymaz, üzerinde çalıştıkları paradigmatik bilim yapma modeliyle çözülemeyen problemleri, temel aldıkları teoriyi yanlışlayan örnekler olarak görmek yerine bir anomali olarak değerlendirir, bu problemlere karşı duyarsız kalırlar, ta ki bir dahaki bilimsel devrime kadar. Althusser'in "teorik sorunsal" kavramıysa biliminsanlarının sosyal psikolojik tutumlarıyla değil, bizzat teorilerin yapısıyla ilgilidir; yani daha çok mesela Carl Hempel'in D-N (dedüktif-nomolojik sistem) (Woodward 2008) modeli gibi ele alınmalıdır. Üstelik Althusser teorik antihümanist öznesiz tarih anlayışı çerçevesinde epistemolojik psikolojizmden de tamamen uzaktır. Ona göre bilimler "taşıyıcı"lar (biliminsanları) tarafından gerçekleştirilen, ama kendi başlarına bağımsız tarihleri, dinamikleri olan nesnel süreçlerdir. Diyelim üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu ispat ediyoruz. Ama bu teorem daha 5. postülada (paralelikle ilgili postülada) içkin olarak zaten vardı. İspat eden "taşıyıcı", ispatın gerçekleşmesi için var olmak zorundadır elbette. Ama ispat süreci kendi nesnel yolunu izler. İşte Althusser'e göre bi-

limler de böyle çalışır. Daha güzel bir örnek verelim.

Bir an için geometrinin uzayın yapısı hakkında bilgi veren bir bilim olduğunu düşünelim (ki aslında geometri bir bakıma böyle de düşünülür: uygulamalı geometri [Penrose 1990]). Öklid geometrisinin paralellikle ilgili aksiyomu (bir doğruya dışındaki bir noktadan yalnızca bir tek paralel çizilebileceğini bildiren aksiyomu), yani eski terminolojiyle beşinci postülası bu geometrinin diğer aksiyomları kadar açık seçik bir doğru gibi görünmüyordu geometricilere. Beşinci postülanın diğer aksiyomlardan yola çıkılarak kanıtlanabilecek bir teorem olup olmadığı problemi iki bin beş yüz yıl boyunca geometricilerin çözmeye çalıştığı en önemli problemlerden biri oldu. Sonunda, on dokuzuncu yüz yıl başlarında büyük matematikçi Lobaçevski beşinci postülayı değiştirdi: bir doğruya dışındaki bir noktadan hiçbir paralel çizilemez. Bu yolla Öklid geometrisinden farklı, yeni ve kendi içinde tutarlı bir geometri kurulabileceğini gösterdi: kendisi imajiner geometri diyordu bu yeni geometriye. Ama böylece Öklid'in beşinci postülasının diğer aksiyom ve postülalardan türetilemeyecek bir aksiyom olduğu (teorem olmadığı) da gösterilmiş, iki bin beş yüz yıllık problem de çözülmüş oldu. Üstelik bu postülanın değiştirilmesi kavramsal yapısı (teorik sorunsalı) yepyeni bir geometri (teorisi) ortaya çıkarmıştı. Mesela bu geometrinin üçgenlerinin iç açılarının toplamı iki dik açının toplamından küçüktü. Demek ki Lobaçevski geometrisi Öklid'inkinden epistemolojik olarak "kopmuştu".

Geometriyi uzayın yapısı hakkında bilgi veren bir bilim olarak kabul edersek Althusser'in ne demek istediğini daha iyi anlayabiliriz. Beşinci postülanın değişmesi (geometrinin kavramsal yapısında meydana gelen mutasyon) yepyeni bir kavramsal yapının (teorik sorunsalın) ortaya çıkmasına neden olmuş, artık uzay Öklid'inkinden farklı bir "teorik nesne" halini almıştı. Althusser'den yola çıkarsak bu mutasyon ve yeni kavramsal yapı bizzat Öklid geometrisi varken henüz keşfedilmemiş yeni bir kıta gibi gizil olarak vardı. Evet henüz keşfedilmemiş bir kavramsal kıtaydı, ama her an keşfedilmeye hazırdı, insanlar henüz onu bilmese de bir şekilde, bir imkân olarak vardı. Lobaçevski'nin bütün yaptığı zaten gizil olarak var olan bu yeni teorik kıtayı keşfetmekti. Yani Althusser, Kuhn'dan farklı ola-

rak kişilerin, şahısların, biliminsanlarının sosyal psikolojik tutumlarından çok teorilerin kavramsal yapısı ve bu yapılarda meydana gelen mutasyonlarla ilgilidir. Marx da "artık-değer" kavramıyla klasik ekonomi politikten kopmuş, böylece yeni bir teorik sorunsal kurulmuştu. Buradan bakınca teorik yapıların insan tarafından taşınsa da, gerçekleştirilse de onların sosyal psikolojik davranışlarından bağımsız, kendi yapılarından kaynaklanan özerk bir işleyiş tarzı, tarihi vardır. Bu kitap da sekizinci bölümden itibaren "fenomenal bilinç" kavramı yerine "fenomenal dünya" kavramını yerleştirmekle (teoride meydana gelen mutasyonla) yeni bir teorik sorunsal oluşturuyor.

"Teorik sorunsal" kavramı daha sonra değineceğimiz Duhem-Quinne "holizmi"yle de yakınlıklar gösterir. Kabaca teorik sorunsal, teorinin nesnesini sorgulama tarzını belirleyen aksiyomların, tanımların, özellikle de kavramların oluşturduğu (dilsel) yapıdır. Böylece her teori, nesnesini yalnızca belli bir kavramsal yapı çerçevesinde sorgulayabilir; ancak belli tür sorular, teorinin kavramsal yapısıyla sınırlı sorular sorabilir. Tersten düşünürsek bir bakıma teori de zaten bu sorulara imkân verecek tarzda yapılaşmıştır. Bir başka deyişle kavramsal yapısı itibariyle her teori ancak belli bir dünya tanımlamaya imkân verir ve bu dünyada bazı durumlara, sorulara yer yoktur. Bu nedenle teorinin nesnesi de bizatihi gerçek nesne değil, teorinin sorgulamaya imkân verdiği çerçevede ele alınan az çok idealize edilmiş teorik bir nesnedir.

Bu epistemolojik durumu görmek için önümüzdeki masaya bakalım. Fizik biliminin kavramsal yapısında düşünüldüğünde o artık masa değil, belli fiziksel özelliklere sahip bir cisimdir (teorik nesne). İktisat açısındansa piyasada belli bir fiyatı olan maldır. Yani aynı gerçek nesneye gönderimde bulunulmasına rağmen bu nesne farklı teorik sorunsallarda farklı teorik nesneler olarak kavramlaştırılır. En temel bilim olmasına rağmen fiziğe bir meta olarak masanın piyasa değerini soramazsınız; fizik iktisadın sorularına kördür. Gündelik tutumlarımız bile bu konuda bir fikir verebilir. Günlük kullanımda masayı belli fonksiyonları olan bir eşya olarak, onu odanın dışına taşımamız gerektiğinde belli bir geometrik biçimi ve ağırlığı olan fiziksel bir cisim olarak, eskiciye satmak istediğimizdeyse bir mal ola-

rak düşünürüz. Her bir teorik sorunsalda nesne farklı kavramlarla farklı sorgulama tarzları çerçevesinde düşünülür; fiziksel bir cisim olarak düşündüğümüz nesneyle mal olarak düşündüğümüz nesne arasında epistemik bir geçiş imkânı yoktur.

Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramını ya da onunla akrabalık gösteren Kuhn'un "eşölçümlü olmama" kavramını bu tespitten yola çıkılarak kavrayabiliriz. Her ne kadar Althusser "epistemolojik kopuş" kavramını ideoloji ile bilim arasında artzamanlı (diyakronik) bir kavram olarak düşünmüşse de, onu eşzamanlı (senkronik) bir kavram olarak düşünmekte de bir sakınca yok. Bu durumda gerçek nesnenin içsel statüsünün bilinmeden kaldığını söyleyebiliriz. Nesne bizim tarafımızdan daima bazı pratiklerin ve teorik pratiklerin nesnesi olarak düşünülür, kendisi olarak değil. Kuhn'un "eşölçümlü olmama" kavramının da benzer özellikler taşıdığını söyleyebiliriz.

İşte ben de uzmanlık tezimde organik psikiyatriyle psikanalizin tamamen farklı sorunsallar olduğunu, teorik nesnelerinin aynı olmadığını, nesnelerine birbirine çevrilebilir kavram ve sorularla yaklaşmadıklarını, dolayısıyla da bunları tek bir teori içinde tutarlı bir şekilde ifade edemeyeceğimizi anlatmaya çalıştım. Ey'in organojenik-dinamik teorisini bu yönden eleştiriyordum. Ama gizli hedefim organik ve dinamik (psikanalitik) teorilerin her ikisinin de kendi içinde çelişik olduğunu göstermekti. Bu bağlamda Ey'in teorisi işimi kolaylaştıran naif bir örnek oluşturuyordu.

Şimdi psikanalitik sorunsalla organik sorunsalı sırasıyla ele alalım.

III. Psikanalitik sorunsal

1. Bu altbölümde psikanalitik sorunsalın insan sözel ve sözel olmayan davranışını arzu, inanç, umut gibi "folk psikolojik" (Bermûdez 2005) kavramlar kullanarak sebep-gerekçe veren yorumlar yoluyla açıklamaya (anlamaya) dayandığı tezini sağlamlaştırmak, bu sorunsalda görünmez olan durumların neler olduğunu saptamak istiyorum. Ama önce okuru bir konuda tekrar uyarmak istiyorum. Bu kitapta esas olarak psikiyatride anlama problemini ele alıp insani an-

lamayı (ya da sebep-gerekçe veren açıklama tarzını) kısmen de olsa natüralize etmeye (yani biyolojik fonksiyonalizmle ilişkilendirilebilir hale getirmeye) çalışıyorum. Bu çalışma perspektifi bakımından psikanalitik yaklaşım, tezlerinin doğru ya da yanlış olduğundan çok, psikiyatride anlama eksenli çalışmalara bir örnek olup olmadığı açısından önem taşıyor. Dolayısıyla psikanalizin nasıl bir sorgulama tarzı olduğunu, hangi soruları sorup hangilerini soramayacağını araştıracağım yalnızca. Bir başka deyişle psikanalitik sorunsalın dünyasında görünmez ya da "yok olan" durumların neler olduğunu aydınlatmaya çalışacağım.

a. Öncelikle psikanalizin mesela özel görelilik teorisi gibi aksiyomları (doğa yasaları) ve dedüktif yapısı net, gerçek bir bilimsel teori olmadığını saptamamız önemli. (Bu bakımdan Karl Popper'in psikanaliz eleştirisi hem haklı hem de haksızdır.) Psikanaliz bilimsel teorilerinkilere benzer bazı evrensel varsayımlar ileri sürmüyor değildir. Cinsel ahlakın (ve genel olarak ahlakın) içselleştirilmesinde ensest yasağının oynadığı rol (Oidipus kompleksi), bilinçdışı zihinsel işleyişin (birincil süreç düşüncesinin) mekanizmaları, erişkin şahsiyetin oluşumunda erken çocukluk deneyimlerinin belirleyiciliği, insanın dürtüsel yapısıyla (özellikle cinsel arzularla) içselleştirilmiş ahlaki yargıları arasındaki çatışmanın nevrotik anksiyetenin temelinde yer aldığı, bilinçdışı zihinsel süreçlerin bilinçli davranış düzeyinde belirti vermesi gibi varsayımlar bunlar arasındadır. Ama bunlar kaçınılmaz doğa yasaları olarak değil, daha çok analiste veya terapiste hastanın söyleminde neyi nasıl yorumlaması gerektiğine işaret eden rehberler ya da *modeller* gibi işlev görür. Bu nedenle psikanaliz doğa-bilimsel bir teoriden çok, insan psikolojik süreçlerini anlamaya yardım eden genel bilimsel bir *model* gibi okunmalıdır. Psikanalizin kelimenin doğa bilimindeki anlamıyla (mesela özel görelilik veya kuantum mekaniği gibi) bir teori olmadığını düşündüğüm için de burada psikanalitik *teorik* sorunsaldan değil, psikanalitik sorunsaldan söz edeceğim.

b. Bugün artık tek psikanaliz akımı Freudcu psikanaliz değil (Tura 2005). Çeşitli psikanaliz ekollerini "gelişimsel duraklama" (*developmental arrest*) ve klasik "intra-psişik çatışma" modellerini

temel alan ekoller olarak iki ana başlıkta toplamak mümkün. Sözgelimi psikanalist Heinz Kohut kendilik patolojilerinde bir gelişimsel duraklama görür; bu gibi durumlarda klasik teknikte ve transfer analizinde önemli modifikasyonlar gerektiğini savunur (1971, 1977). Buna karşılık klasik çatışma modeline sadık kalan Otto Kernberg benzer bir hasta grubuyla çalışmasına rağmen klasik tekniği ve transfer analizini ana hatlarıyla da olsa koruma yanlısıdır (1975, 1992). Ama bütün bu ekol farklılıkları bütünüyle psikanalizin insan davranışını sebep-gerekçe veren yorumlarla ve empatik olarak anlamaya yönelik bir çalışma olduğu tespitini değiştirmez.

c. Psikanalizde temel ekollerin çoğu geniş ölçüde çatışma modeline dayanır. Oysa birinci bölümde gördüğümüz gibi sebep-gerekçe vererek davranışlarını açıkladığımız rasyonel failin arzu, inanç, beklenti, umut gibi tutum ve davranışları arasında rasyonel bir tutarlılık olmasını *bekleriz*. Rasyonel olarak tutarlı davranmayan bir varlık sebep-gerekçe vererek yorumlanamaz. Psikanalizdeyse intrapsişik çatışma o kadar önemlidir ki Jean Laplanche ve J. B. Pontalis bu durumun psikanalitik düşüncenin çıkış noktası olduğunu savunur (1967). Bir başka deyişle psikanalitik insan rasyonel olarak tutarlı bir varlık değildir. Bu durumda sadece rasyonel varlığın davranışları sebep-gerekçe veren yorumlarla açıklanabilirse, ilk bakışta psikanalizin sebep-gerekçe veren bir açıklama tarzı olduğunu savunmak güçleşir. Bu güçlüğü aşmak için dört varsayım ileri sürebiliriz.

İlk olarak, felsefe bir psikoloji teorisi ortaya koymak gibi bir iddiası olmadığı için rasyonaliteyi kendi amaçları bakımından idealize edilmiş *normatif* bir model olarak sunmuştur. Yani rasyonel tutarlılık gerçek yaşamdaki insanın durumunu değil, ideal bir model olarak normatif ilkeyi dile getirir. Davranışları yorumlanacak insanın rasyonel olarak tutarlı olmasını *normatif* olarak *bekleriz*.

İkincisi, psikanalitik fail her ne kadar rasyonel bir tutarlılığa sahip değilse de çeşitli savunma mekanizmalarıyla (mesela bastırmayla) sürekli olarak böyle bir tutarlılığı sağlama çabası içindedir.

Üçüncü ve en önemlisi, psikanaliz açısından intra-psişik çatışma insan davranışlarını açıklamada zaten başlıbaşına bir sebep-gerekçe olarak ortaya konur.

Dördüncü olarak psikanalitik insan ilk bakışta her ne kadar rasyonel olarak tutarlı görünmese de bu tutarsızlığı açıklayan "*aşırı*" bir rasyonalite içinde ele alınır psikanalitik yorum çalışmasında. Bu konuya aşağıda değineceğim.

Demek ki rasyonalite nosyonu açısından baktığımızda da psikanalizin sebep-gerekçe veren yorumlarla açıklayan bir yaklaşım olduğu teziyle ciddi şekilde çelişen bir durumla karşılaşmıyoruz.

d. Psikanalizi psikiyatride anlama modeli çerçevesinde yorumlamanın bir başka güçlüğü de metapsikolojisidir. Psikanaliz süreci ve psikanalitik açıklamalar sebep-gerekçe veren yorumlara ve empatiye dayanan bir anlama süreci olmasına rağmen gerek Freud'un kendisi (1915) gerekse bazı izleyicileri (mesela Kernberg) zihinsel işleyişin "mekanik" modellerini vermeye de çalışmıştır. Psikanaliz uzlaşmaz görünen bu iki yaklaşımı bünyesinde nasıl bir araya getirecektir? Psikanaliz içinde çeşitli erken tartışmalara (Klein 1976, Schaffer 1976, Tura 1996) yol açan bu konudaki fikir farklılıkları bugün de sürmektedir (Bergo 2004, Schwartz 2004). Dolayısıyla bu gibi tartışmalara girmek kitabın bütün bir bölümünü işgal edebilir; nihai bir sonuca da ulaşamayabiliriz. Bu yüzden burada konuyla ilgilenmiş bir terapist olarak şahsi kanaatimi ifade etmekle yetineceğim. Psikanalizin metapsikolojik yönü nedeniyle klasik anlamda bir tür *yorumsama* olduğu epey tartışmalı olmakla birlikte gerek analitik sürecin, gerekse vaka takdimlerinin psikiyatride anlama modeline (sebep-gerekçe veren yorumlar yoluyla açıklama modeline) uygun olduğu açıkça iddia edilebilir. Bununla birlikte birinci bölümde de kaydettiğimiz gibi organik psikiyatri gibi psikanaliz de tutarlı bir açıklama sunamaz. Nedenlerini göreceğiz.

e. İlk bölümde Jaspers'in tespitine göre psikanalizin anlamlı bağlantılara dayandığını söylemiştik. Bir başka deyişle psikanaliz açısından bir zihinsel durumun diğerine veya bir davranışa neden olma süreci (*mental causation*) anlam üzerinden çalışır. Psikanaliz bir anlam araştırmasıdır. Bir rüyanın, bir dil sürçmesinin, bir nevrotik semptomun nedeni anlamlı bir zihinsel durumdur; kendileri de anlamlı olan bu gibi durumlar nedenlerinin az çok anlam bakımından sonuçlarıdır. (Bir fiziksel nedensellik söz konusu değildir.)

f. Yukarıda, "c" şıkkında psikanalitik çatışma kavramının rasyonel fail nosyonu bakımından yarattığı güçlükten söz etmiştik. Şimdi tam tersine psikanalizin aşırı rasyonalitesinden söz edeceğim. Psikanaliz bir bakıma insanın irrasyonel tarafını gösterdiği gibi aşırı rasyonel bir varlık olduğunu da dile getirmiş olur. Bu kitap psikanaliz üzerine olmadığı için psikanalitik irrasyonalitenin psikanalitik aşırı rasyonalitede içerilip aşıldığı tezini geliştirmeye girişmeyeceğim. Psikanalitik aşırı rasyonaliteyi görmek için bizzat Freud'un Schreber vakası analizinden yola çıkalım (1911). Bu çalışmasında Freud'un "deli saçması" diye nitelenebilecek bir malzemeyi bilinçdışı sebep-gerekçe veren yorumlarla açıklayıp nasıl bir ustalıkla rasyonel olarak tutarlı, anlamlı bir hikâyeye dönüştürdüğünü görürüz. Benim de benzer bir psikanalitik yorum çalışmam var: On yedinci yüzyılda Üsküp'te yaşadığı anlaşılan Asiye Hatun'un şeyhine yazdığı rüyalarını yorumlayarak kişilik organizasyonunu kurgulamıştım (2002). Ama o çalışmada psikanaliz karşısında aldığım septik tavrın özellikle altını çizmek istiyorum. İtiraf etmem gerekir ki psikanalizin bu aşırı rasyonalize eden yapısı beni daima büyüledi; zaten tıp okumayı da bu yüzden istemiştim. Ama bu büyüleyici yön Jaspers'e göre aynı zamanda psikanalizin en zayıf halkasını da oluşturur. Çünkü ilk bölümde gördüğümüz gibi bu aşırı yorum çalışması "sahte bir aydınlanma" yaratır.

Jaspers'in ne demek istediğini modern felsefedeki açıklamayla ilgili tartışmalar (Douven 2008, Woodward 2008, Lipton 2008) açısından daha iyi anlayabilirdik. Modern anlayışa göre bir olgular bütünü yalnızca bir tek varsayımı veya teoriyi belirlemez; aynı olguları açıklayan birden çok varsayım ya da teori mümkündür (altbelirlenim). Nitekim Donald Davidson'ın yorum konusundaki iyimserliğine karşılık (1973) Orman Quine'ın septik bir pozisyon almasının (1960) nedenini böyle değerlendirebiliriz. Şu örneği vereyim: Kuantum mekaniğinde aynı olgu durumlarını açıklayan birden çok yorum vardır; bunlardan hangisinin doğru (ya da "en iyi açıklama") olduğunu ayırt edecek deneysel bir veri yoktur (Penrose 1994). Analitik bilim felsefesinin ayrıntılı bir şekilde incelediği bu gibi nedenlerle hangi psikanalitik yorumun doğru olduğuna asla karar veremeyiz. Ama görüldüğü gibi bu güçlüğün psikanalitik açıklamaya özgü

olduğu da söylenemez; her türlü açıklama aynı problemle karşı karşıyadır. Psikanalizdeki özgün sorun psikanalitik bir açıklamanın "en iyi açıklama"nın gerektirdiği bazı ölçütlere uymamasıdır (McMullin 2008). Psikanalitik yorumlar yoluyla açıklama çok fazla varsayıma dayanır; epistemolojik olarak ekonomik değildir. Bu da bazı psikanalitik yorumların spekülatif olduğu izlenimini yaratır.

Bu durum kuşkusuz psikanalizin iç meselesi; buradaki çalışmamızı ilgilendirmiyor. Biz psikanalitik sorunsalın sebep-gerekçe veren bir açıklama tarzı ortaya koyup koymadığıyla, psikiyatride böyle bir açıklama tarzının sorunsalında neyin görülemeyeceğiyle ilgiliyiz. Psikanalizin bir aydınlanma mı, yoksa Jaspers'in iddia ettiği gibi bir sahte aydınlanma mı yarattığı tartışmasını bir kenara koyarsak, öyle görünüyor ki psikanalizin (aşırı da olsa) rasyonalize ettiğini, olgulara rasyonel bir tutarlılık verdiğini, bir rasyonalizasyon çalışması olduğunu söyleyebiliriz. (Burada "rasyonalizasyon"u psikanalitik değil felsefi anlamıyla, sebep-gerekçe veren açıklamalarla tutarlı bir kurgu oluşturma anlamında kullanıyorum.)

g. Psikanalizin sebep-gerekçe veren bir açıklama tarzı olduğuna dair bir şüphe de bu gibi açıklamalarda kullandığımız arzu, inanç, umut, korku gibi tutumların (felsefi teknik terimiyle "yönelmişliklerin") fenomenolojik statüsünden kaynaklanır. Günlük dilde (folk psikolojide) bu gibi kavramları öznel deneyimler şeklinde, yani "fenomenal bilincin" içerikleri olarak düşünürüz. Fenomenolojiyi, özellikle de Brentano ve Sartre'ı (bkz. Ek 4) izlerken gördüğümüz gibi, bu durumda psikanaliz mesela bilinçdışı bir arzudan söz ettiğinde tanımı gereği bir fenomen, yani öznel bir bilinç içeriği olması gereken bir zihinsel durumu paradoksal olarak bilinçdışı olarak niteler. Bu ise fenomenolojik açıdan açık bir çelişkidir. Fenomen niteliğinde bir durum ancak öznel bir deneyim olarak, bir bilinç içeriği olarak var olabilir; fenomenin varlık tarzı bilinçlidir. Bu nedenle John Searle öznel deneyim olarak yönelmişliklerin (arzu ve inançların) sadece fenomenolojik anlamda bilince sahip varlıklara atfedilebileceğini, diğer varlık tarzlarına (mesela bilgisayarlara) atfedilen yönelmişliklerin ya "mış gibi" ya da "türetilmiş" yönelmişlikler olarak ele alınabileceğini düşünür (1992). Searle psikanalizle açık bir

polemiğe girmemiştir. Ama eğer bu akıl yürütmeyi sonuna kadar götürürsek bilinçdışı bir arzu gerçek anlamda bir arzu değil, "mış gibi" bir arzudur dememiz gerekir; yani bilinçdışı söz konusu olduğunda fenomen (kabaca "öznel deneyim") niteliğinde bir arzu söz konusu olamayacağından sanki böyle bir arzu varmış gibi atıfta bulunduğumuz bir durum söz konusudur. Daha açıkçası Searle'den yola çıkarsak aslında gerçek bir varlık tarzı olarak bilinçdışı arzu yoktur; gerçek bir durum değildir. Ama sanki böyle bir arzu varmış gibi düşünmek bir durumu (mesela bir davranışı) açıklamamıza hizmet eder. (Searle'ün psikanaliz konusundaki tavrı net değildir. Onun yönelmişlikler konusundaki görüşlerini psikanalizi içerecek şekilde yorumlayan benim.)

Buna karşılık fenomen konusunda hayli şüpheci olan Daniel Dennett (1988) arzu, inanç gibi yönelmişliklerin gerçekliği problemini daha septik ve "araçsalcı" bir çerçeveden yola çıkarak "ılımlı gerçekçi" açıdan yorumlar ve bazı epistemik koşullar sağlandığında fenomenolojik anlamda bilinçli olmayan varlık tarzlarına da yönelmişlik atfedebileceğimizi kabul eder (1987, 1995, 1996). Yani eğer Dennett'tan yola çıkarsak ve eğer bilinçdışı bir zihin varsa buna arzu, inanç gibi sebep-gerekçe veren içerikler atfedebiliriz, diyebiliriz. (Bugün İngilizce konuşulan ülkelerde psikanaliz ciddi bir *felsefi* tartışma konusu olma özelliğini kaybetti; genellikle de görmezden geliniyor. Bu nedenle Dennett'ın psikanaliz konusuna nasıl yaklaşabileceğini yorumlayan da benim.)

h. José Luis Bermúdez arzu, inanç gibi sebep-gerekçe veren açıklamaların şahıs düzeyinde açıklamalar olduğunu vurgular (2005). Yani bu tür açıklamalara başvurduğumuzda bir şahsın arzusundan ya da inancından söz ederiz. Sebep-gerekçe veren açıklamalarla şahıs altı düzeydeki açıklamalar (mesela nöronların ateşleme örüntüleri) arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu sorulabilirse de bu durum şahıs düzeyindeki açıklamayı etkilemez. Böylece psikanalitik sorunsalda insan davranışı sadece şahıs düzeyinde geçerliliği olan kavramlarla açıklanır.

2. Böylece psikanalizin sebep-gerekçe veren yorumlarla açıklamaya dayanan bir sorunsal olduğu konusundaki bazı mümkün şüpheleri az çok dağıtabildiğimi ve sorunsalın mümkün soruşturma alanı hakkında fikir verebildiğimi sanıyorum. Şimdi psikanalitik sorunsal yapısı gereği hangi problemleri göremez, psikanaliz neye kördür, psikanalitik dünya sorunsalında ne yoktur sorusuna girmek istiyorum. Kuşkusuz sözünü ettiğimiz "körlük" psikanalize özel bir durum değil. Her sorunsal kavramsal yapısı itibarıyla ancak bazı soruları gündemine alabilir, diğerleri karşısında kavramsal olarak kördür. O halde psikanaliz neyi göremez?

a. Sözel olsun olmasın her davranış fiziksel bir harekettir. Dolayısıyla hareket olarak ele alındığında davranış ancak fizik yasalara göre çalışan nedensel mekanizmalarla meydana gelebilir. Psikanalitik sorunsal zihinsel neden olmayı (*mental causation*) fiziksel olmayan anlam üzerinden kurduğuna göre insan davranışının nasıl meydana geldiğini açıklayamaz. Çünkü fiziğin sorunsalında anlam diye bir etkili yoktur. Bu güçlüğü aşmak için mesela psikanalizin anlamlı içeriklerin aynı zamanda (diyelim başka bir sorunsalda) fiziksel bir şey (mesela beyindeki nöral ateşlemeler) olduğu varsayımını kabul etmesi gerekirdi (zihin felsefesinde "token identity" adı verilen tez). Ama bu durumda da zihinsel neden olmanın anlam üzerinden çalıştığı savunulamaz; zihindeki ve davranıştaki nedensel zincir fizikseldir. Anlamsa epifenomendir. Dolayısıyla psikanaliz bütün varsayımlarını korumak, bir anlam araştırması olarak kalmak için davranışın bir başka sorunsalda fiziksel bir hareket olduğunu görmemek zorundadır.

b. Psikanalitik sorunsal kavramsal yapısı itibarıyla fiziğe kör olduğu oranda psikiyatrik durumların organik (fiziksel-kimyasal) nedenleri olduğunu da göremez. Jaspers'in belirtiği gibi "anlamlı bağlantılar" üzerine yoğunlaşan psikanalizin psikiyatrik durumları ancak sebep-gerekçe veren yorumlarla açıklama şansı vardır. Psikanalitik sorunsalda doğabilimsel neden-sonuç ilişkilerine dayanan açıklamaya yer olmadığı oranda bazı moleküllerin nasıl olup da psikoz benzeri tablolar oluşturduğu sorusu da sorulamaz. Bütün bu durumlar psikanalitik sorunsalın tanım dünyasında yoktur.

c. Psikanalitik sorunsalın tanım dünyasında (teorik nesnesinde) mesela kendiyle ilgili değersizlik fikirleri olan bir insanın bu inançlarının antidepresan bir moleküle nasıl olup da değiştirilebildiğini ya da kendisiyle ilgili megolomanyak fikirlere sahip bir insanın bu inançlarının nasıl olup da nöroleptik bir moleküle değiştirilebildiğini sormanın imkânı yoktur. İnançlar ve arzular kimyasal olarak nasıl değiştirilebilir? Sebep-gerekçe veren bir açıklama tarzı olarak psikanalitik sorunsalın tanım dünyasında bu gibi sorular ve durumlar yoktur.

IV. Organik sorunsal

Psikiyatride nörobiyolojik model daima egemen paradigmayı oluşturmuştur. Geçen yüzyılın ortalarına doğru psikanaliz belli bir çıkış yakaladıysa da bu fazla uzun ömürlü olamadı. Günümüzde psikoaktif ilaçların giderek yetkinleşmesi ve etkin bir kullanım alanı bulması organik psikiyatriyi psikiyatrinin pek çok alanında rakipsiz kıldı. Psikodinamik yaklaşımınsa sınırlı bir alanda da olsa etkinliği hâlâ sürüyor. Ancak organik psikiyatrinin bu pratik başarısı teorik olarak sorunsuz olduğu anlamına gelmez.

Günümüzde organik psikiyatri (nörobiyolojik model) moleküler biyoloji, nörobiyoloji, nörofarmakoloji ve genetiğe dayanır. Psikiyatri bir beyin bilimidir (Garnar ve Hardcastle 2004). Bu modele göre nörondaki DNA molekülü (genotipik faktörler), m-RNA'yı oluşturur. Stoplazmada bu koda göre oluşan proteinler, enzimler, nörotransmitter metabolizması, reseptör, iyon kanalları ve transkripsiyon faktörlerinin oluşumu duyusal girdiler, kimyasallar, psikososyal stresörler, öğrenme gibi çevresel faktörlerle etkileşerek fenotipik fonksiyonel özelliklerin ortaya çıkmasına neden olur. Genel olarak hastalıkların modern tıp çerçevesinde açıklanması da psikiyatrideki bu genel biyolojik açıklamaya yakındır. Psikiyatri bu genel biyolojik açıklama çerçevesinde çalışır ve bazı özel durumlarda özel psikopatolojik tabloların ortaya çıkması doğabilimsel nedensellikle açıklanmaya çalışılır.

Genel tıbbi model psikiyatri dışındaki tıp dallarında sorunsuz çalışır. Çünkü hastalığın nedenleri de belirtileri de fizikseldir. Açıkla-

ma doğa yasaları altında görülen mekanizmalara dayandırıldığında epistemolojik bir sorunla karşılaşılmaz. Ama nörobiyolojik açıklama psikiyatri açısından ciddi bir sorun ortaya koyar.

a. Psikiyatri anlamlı davranışları konu alır. Doğabilimsel modeldeyse görünmez olan anlamdır. İnsan davranışı sadece fiziksel bir hareket değil, anlamlı ve fonksiyonel teleolojik bir davranıştır. Keza bildiğimiz kadarıyla psiko-sosyal stres kaynakları da anlamları bakımından etkili olmakta, psikiyatrik belirtiler de anlamlı davranışlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Organik psikiyatri de psikanalize benzer şekilde, ama bu defa tersten fizikle anlam arasındaki ilişkiyi kuramaz. Bir başka deyişle organik psikiyatri *anlamlı* davranışı açıklayamaz. Nörobiyolojik okul anlama karşı kördür. *Bu modelde fiziksel/kimyasal mekanizmalardan anlamlı davranışa geçilirken epistemolojik olarak hakkı verilmedik bir sıçrama yapılır.* Beyindeki fiziksel-kimyasal bir sürecin şu şu özelliklere sahip bir inanca (hezeyana) neden olması fiziksel-kimyasal bir sürecin fiziksel olmayan neticeleri olduğu anlamına gelir ki bu fizik-kimya bilimi sorunsalında düşünülebilecek bir durum değildir.

b. Aynı şekilde organik psikiyatrinin doğabilimsel anlamda nedensel açıklamaya yer verdiği ölçüde insan davranışının amaca dönük, teleolojik yönüne karşı kör olduğunu da söyleyebiliriz.

Bu noktada psikiyatride organik yaklaşımla anlamaya dönük yaklaşım arasında bir işbirliği, birbirini tamamlamaya yönelik akılcı bir çözüm yolu varmış gibi görünüyor. Zaten ben de bu kitapta psikiyatride anlama problemini ele alırken benzer bir çözüm yolu önermeyi düşünüyorum. Peki ama o zaman Ey'in organojenik-dinamik teorisinin eleştirisinde niçin ısrarlı oldum?

V. Eleştiri

1. Psikanalitik sorunsal psikiyatrik durumlar için organik olmayan açıklamalar getirir. Bu açıklamaların doğru ya da yanlış olduklarına bakmaksızın kendi içinde bir bütün oluşturduklarını kabul etmeliyiz. Eğer psikanalist bir halüsinasyonu yorumlarken bu anlamlı fenomene kimyasal olayların neden olduğunu kabul ederse kendi sorunsa-

lında vereceği sebep-gerekçeye dayanan açıklama da kendiliğinden düşer. Yani eğer halüsinasyon fiziksel-kimyasal bir olayın neden olduğu bir durumsa psikanalitik açıdan anlamları üzerinden birbirine neden olan zihinsel durumlardan oluşmuş bir sürecin sonucu olarak yorumlanamaz. Jaspers'in "anlamlı bağlantılar" adını verdiği durumlardan oluşan sürece dayanan açıklama geçerliliğini yitirir.

2. Yok eğer halüsinasyonlar beyindeki nöral faaliyetlerle özdeşse ("token identity") zihinsel durumların birbirini izlemesi anlamları bakımından değil, fiziksel nedensellik bakımındandır. Bu durumda psikanalitik sorunsalın açıklaması tamamen düşer.

3. Psikanalitik sorunsal ancak şahıs düzeyinde, yani fail düzeyinde bir açıklama sunabilir. Organik psikiyatrinin açıklaması ise şahıs-altı (nöron) düzeyindedir. Bir başka deyişle psikanalitik sorunsalın nesnesi şahıs, organik psikiyatrik sorunsalın nesnesi şahıs-altı nöron düzeyindedir. O halde bu ikisi aynı dünyadan söz etmemektedir. Bunlar fizik ve iktisat gibi farklı soruşturma tarzlarıdır; o halde burada bir teorik süreksizlik veya eşölçümlü olmama vardır.

4. Organik psikiyatri *nasıl* sorusuna yanıt arar. Amacı doğabilimsel bir mekanizmanın nasıl meydana geldiğini açıklamaktır; bu açıklama esas olarak nedenseldir. Psikanalizse *niçin* sorusuna yanıt arar; bu da esas olarak teleolojik bir açıklamadır.

Bu problemi ilk düşünmeye başladığım asistanlık yıllarında psikanalizle organik psikiyatrinin yukarıda saydığım nedenlerle birbirini tamamlayan sorunsallar olamayacağını düşünmüştüm. Bunlar ancak rakip sorunsallar olabilirdi. Peki bu durumda psikanalizle beyinde geçen nöral olayları nasıl bir teorik çerçevede ilişkilendirebilirdik? Bu sorunu çözmek için Jacques Lacan'ın psikanalizi dil çerçevesinde yorumlayan görüşlerinden hareket edebileceğimi düşünmüştüm (Tura 1989). Ayrıca enformasyon teorisi çerçevesinde beyindeki bazı nöral aktivasyon örüntülerini de bir dil gibi düşündüğümüzde doğal dilde geçen olayları beynin iç nöral dilinde karşılığı olan süreçler olarak ele alabilirdik (Tura 1986). O zamanlar (herhalde Fransızca literatüre fazlaca gömülmüş olduğumdan) bu tezin

orijinal olduğunu sanıyordum. Jerry Fodor'un günümüz bilişsel biliminde hâlâ çok etkili bir felsefi yorum olan "düşünce dili" (1975) tezini on yıl kadar önce geliştirdiğini bilmiyordum. Benimkine bir çok bakımdan benzettiğim bu teze ileride değineceğim.

VI. Donald Davidson

Bu bölümde psikiyatride eşölçümlü olmama problemini netleştirmeye çalışacağım. Yukarıda sebep-gerekçe veren açıklamaya bir örnek olarak psikanalizi ele aldık ve bu sorunsalı doğabilimsel açıklamayla ilişkilendirmenin güçlükleri üzerinde durduk. Organik sorunsalla psikanalitik sorunsal kavramsal olarak o kadar farklı dünyalar ortaya koyuyorlardı ki şizofreni, obsesyon, halüsinasyon gibi aynı psikiyatrik olaylardan söz etmelerine, aynı olayın farklı sorunsallardaki tanımları olmalarına rağmen aralarında bir mütekabiliyet (*correspondence*) kurulamıyordu. Bir sorunsalda söz edilen bir kavramın diğer sorunsalda neye denk düştüğü gösterilemiyordu. Buna da kabaca "eşölçümlü olmama problemi" adını verdik.

Şimdi analitik felsefe geleneğinin önde gelen isimlerinden Donald Davidson'ın da aynı problemi zihin felsefesi çerçevesinde ortaya koyduğunu göreceğiz. Davidson sebep-gerekçe veren açıklamaları *bir tür* (anormal) nedensel açıklama olarak kabul ettiği için psikanalize sempatiyle yaklaşır (1982). Filozofa göre dünya olaylardan (uzay-zamanda işaretlenebilir durumlardan) oluşur. Bununla birlikte Davidson "olay"ı onu tanımlayan teoriden bağımsız olarak ele alır; bizim olaya daima kavramsal bir çerçeveden yaklaşmamıza karşılık olay onu tanımlama biçimlerimizden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu durumda biz bir olayı değişik tanımlama tarzlarımızda farklı şekillerde ele alırız. Bununla birlikte belli bir olayın değişik disiplinlerdeki tanımlanış biçimlerinden birini daha temel bir tanım olarak ele almamızı gerektiren bir ölçüt yoktur (Davidson 1969).

Daha bu ilk adımda Davidson'ın doğa bilimini esas alıp diğer tanımlama tarzlarını buna uygun hale getirmeye çalışmadığını görürüz. Mesela belli bir tanım biçiminde bir doğa olayı olarak tanımlanan bir olay başka bir tanım biçiminde arzu, inanç gibi sebep-gerekçelerle de açıklanabiliyorsa insani bir edimdir (*action*) (1963).

Böylece Davidson, Kant'ın arzuladığı tarzda doğabilimsel nedensellikle özgürlüğü (özgür iradeyi) bağdaştırabildiğini düşünür. Demek ki bir olay olarak davranışın sadece doğabilimsel tanımı doğa yasalarına dayanan nedensellikle açıklanır. Bu doğabilimsel açıklamayı sebep-gerekçe veren açıklamadan üstün tutmak için de bir nedenimiz yoktur. Diyebiliriz ki doğa yasalarına dayanan doğa biliminde edim diye bir şey olamaz; doğada sadece doğabilimsel olarak tanımlanan olaylar vardır. İnsan davranışları da bir olaydır. Ama, diyecektir Davidson, sebep-gerekçe veren açıklamalar doğa yasasına dayanmadığından insan bu tanım biçiminde özgür bir varlıktır.

Açıkça söyleyeyim: Davidson'ın bu teori-tarafsız tutumuyla daha baştan uyuşmuyorum: Bilimin bir önceliği olduğunu, uzlaşmazlık durumlarında doğabilimsel açıklamaları temel almamız gerektiğini düşünüyorum. Bu kitapta da sebep-gerekçe veren açıklamaları doğa bilimine (biyolojik fonksiyonalizme) uygun gelecek şekilde değiştirmemiz gerektiğini söyleyeceğim. Ama bunu şimdilik bir kenara bırakıp Davidson'a dönüyorum. Davidson sebep-gerekçe veren zihinsel olayların beyindeki nöral olaylara özdeş olduğunu kabul etmekle birlikte zihinsel olayların nöral olaylara indirgenemeyeceğini savunur. Paradoks mu? Hayır. O halde nasıl?

VII. Anormal monizm

Burada Davidson'ın anormal monizm tezinin biraz farklı bir yorumunu vereceğim.

Analitik zihin felsefesinde fizikalist (materyalist) akım zihinsel-le fizikselin (beynin) özdeşliğini savunarak zihinsel durumları beynin fiziksel durumlarına indirgemeye çalışmıştı (Place 1956, Smart 1959, Feigl 1958) (özdeşlik ya da identite tezi). Buna karşılık başka bir tür bir materyalizmi (eliminatif materyalizm) savunan Paul ve Patricia Smith Churchland (1981, 1986, 2007) sebep-gerekçe veren açıklamaların ileri nörobilim tarafından kulanım dışı bırakılacak yanlış bir teori olduğu görüşündedirler. Bu filozoflara göre zihinsel durumları tanımladığımız sebep-gerekçe veren arzu, inanç gibi "folk psikolojik" açıklamalar büsbütün yanlış bir teori ortaya koyar; bu yanlış teorinin de nörobilimsel açıklamalarda yeri yoktur.

Dolayısıyla bir indirgeme gerekmediği gibi mümkün de değildir.

Davidson'ın indirgenemezlik teziyse tamamen farklı gerekçelere dayanır. O halde indirgemecilik nedir? Modern bilim felsefesinde indirgemeciliğin ne olduğuna dair tartışmalar Nagel'in çalışmalarına kadar geri gider (Sarkar 2008). Buna göre bilimsel bir indirgeme iki epistemolojik koşulu sağlamalıdır.

a. İlk olarak indirgenecek teorinin yasaları indirgenen teoriden mantıken türetilebilmelidir.

b. İkinci olarak her iki teorinin terimleri "köprü yasa"larla birbirine bağlanabilmeli, bir teorinin sözlüğü diğer teorinin sözlüğüne çevrilebilmelidir (eşölçümlülük, *commensurability*).

Modern bilim felsefesinde epistemolojik indirgeme önemli bir tartışma alanı olmasına rağmen konudan uzaklaşmamak için burada Nagel'in tespitleriyle yetinelim.

Yukarıda da belirtiğim gibi Davidson belli bir özdeşlik tezini (*token identity*) savunmasına rağmen diğer özdeşlik tezi savunucularından farklı olarak zihinsel durumların beyin durumlarına indirgenemeyeceğini savunur.

a. Argümanın birinci adımı şu: Sebep-gerekçe veren açıklamalar da bir tür nedensel açıklamadır. Ancak bilimsel nedensel açıklama doğa yasalarına dayanırken, sebep-gerekçe veren açıklamaların dayandığı yasalar yoktur (zihinselin anormalliği). Yani sebep-gerekçe veren arzu, inanç gibi durumlar beyindeki belli nöral olaylarla ilgilidir; bunlardan söz eder. Ama bu tanım biçimi doğa yasalarına dayanmaz.

b. İkinci adım: Nöral olayların doğabilimsel tanım biçimi doğa yasalarına dayanır. Öyleyse, diye düşünür Davidson, indirgeme koşulları karşılanamaz. Çünkü zihinsel durumların tanım biçimi doğa yasası içermez. Ortada yasa olmadığına göre de indirgenen teorinin yasaları indirgenecek teoriden mantık yoluyla elde edilemez. Bu durumda bir monizm söz konusudur (*token identity*). Ancak ontolojik referansları açısından özdeş olan taraflar epistemik olarak birbirine indirgenememektedir (anormal monizm).

(Davidson'ın akıl yürütmesi tam olarak böyle değilse de bu özette argümanın esasını değiştirmediğimi sanıyorum. Davidson'ın tezi-

nin bir tür epifenomenalizm oluşturup oluşturmadığı tartışmasına burada girmeyeceğim.)

Demek ki zihinsel durumları tanımlayan arzu, inanç gibi sebep-gerekçe veren açıklamaların beyin olaylarına indirgenemeyeceğini savunan iki farlı materyalist görüşle karşılaştık. Birincisi (Churchland'ların eliminatif materyalizmi) bu indirgenemezliği "folk psikoloji"nin yanlış olmasına dayandırıyordu. İkincisindeyse (Davidson) bu iki yaklaşımın epistemolojik olarak ilişkilendirilememesi söz konusu ediliyordu. Churchland'lar bilime (nörobilime) epistemik bir öncelik veriyor, sebep-gerekçe veren açıklamaların bu bilimsel ve "doğru" teoriye uymadığını savunuyorlardı. Davidson ise bilime öncelik vermiyor olsa da, ortada bizim bu kitaptaki kullandığımız terimle bir tür eşölçümlü olmama problemi görüyordu.

Benim bu kitaptaki amacım biraz daha farklı. Ben sebep-gerekçe veren açıklamaları nörobiyolojiye indirgemeye çalışmıyorum. Psikiyatri insan davranışlarını ele alırken sebep-gerekçe veren açıklamalardan vazgeçemez. Ama bu açıklamalarda ortaya çıkan insan nörobiyolojik insan kavrayışımızla uyumlu değil; ortada bir eşölçümlü olmama problemi var. Bu durumda sebep-gerekçe veren açıklamalarla tanımladığımız insanı nörobiyolojik insanla uyumlu hale getirmeye, yani sebep-gerekçe veren açıklama tarzında ortaya çıkan insanı natüralize etmeye, nörobiyolojiyle çelişmeyecek şekilde yorumlamaya çalışacağım. Bu çalışma her şeyden önce kavramsal bir operasyonu gerekli kılıyor; kitabın sonraki bölümlerinin önüne koyduğu işlerden biri de bu olacak. Ama önce eşölçümlü olmama problemiyle neyi kastettiğimizi daha net bir biçimde ortaya koyalım.

VIII. Eşölçümlü olmama

Eşölçümlü olmama kavramını bütün içerim ve sonuçlarıyla tartışmak oldukça zor. Çünkü bazı bakımlardan bu kavram (Kuhn'un daha sonraki bütün karşı çabalarına rağmen) bizi epistemik görelilik sonucuna götürüyor: Bilimsel teoriler arasında karşılaştırma yapılamazsa bilimsel bir ilerlemeden söz edebilir miyiz? Epistemik görelilikse bir yandan kıta Avrupası felsefesinde klasik tarihselci göreliliğe, diğer yandan analitik felsefedeki uzun tartışmalara açılıyor. Üs-

telik böyle bir göreliliği sofizmle Platon arasındaki tartışmalara kadar geri götürmek ya da yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan olduğu kadar tarihselcilikten de beslendiğini düşünebileceğimiz sosyal konstrüktivizm ve post-modern tartışmalara kadar açmak da mümkün. Bu nedenle konuyu olabildiğince sınırlı bir alanda tutmaya çalışacağım.

İlk kez Kuhn'un bilim felsefesi literatürüne soktuğu "eşölçümlü olmama" (Kuhn 1962, Bird 2008, Worrall 2008) kavramı aslında matematik kökenli bir kavram. Mesela ikizkenar dik üçgenin dik kenarlarıyla hipotenüsü aynı birimin katı olamaz; bunlar eşölçümlü değildir. Kuhn bu kavramı orijinal kökeninden farklı bir şekilde, birbirini izleyen teorilerin (veya aynı zaman dilimindeki farklı teorilerin) terimlerinin epistemik ve semantik bir süreklilik oluşturmadığını, teorilerin görünürde aynı terimleri kullansalar da gönderimde bulundukları aynı gerçek dünya durumlarından farklı anlamlarda söz ettiklerini ifade etmek için kullanmıştı. Yukarıda Althusser'den bahisle verdiğimiz örnekle Öklid ve Lobaçevski geometrileri diyelim aynı üçgenden, hatta uzaydan farklı anlamda söz eder. Üstelik farklı paradigmadaki biliminsanları bilimin hangi problemleri önemsemesi gerektiği konusunda da anlaşamazlar. Birinin sorusu diğerininkiyle aynı değildir. Kısacası teoriler birbirleriyle karşılaştırılamazlar; çünkü dünyayı farklı anlamda kavramlarla farklı dünyalar olarak tanımlarlar.

Örnekler anlamayı kolaylaştırır. Einstein'ın özel görelilik teorisi iki aksiyoma (doğa yasasına) dayanır: 1. Işık boşlukta kaynağının hızından bağımsız olarak sabit bir "c" hızıyla yayılır ve 2. Tüm doğa yasaları tüm Galileo gözlemcileri için (düzgün doğrusal hareket eden fiziksel sistemlerdeki gözlemciler için) değişmezdir (Özemre 1970). Bu teorinin mesela kütle çekim alanını da içine alacak şekilde genişletilmiş şekli olan genel görelilik de aynı aksiyomları içerir. Bu öncüllerden yola çıkan teori, içerdiği Lorentz formülleriyle uzay-zaman koordinatlarının gözlemcilerin hızlarına göreli olduğunu ortaya koyar ve fizik yasaları bu kavramlar çerçevesinde yeniden tanımlanır. Genel görelilik de özel göreliliğin bu özelliklerini korur. Yaygın ilerlemeci yoruma göre klasik Newton fiziğiyle özel ve genel görelilik kuramları arasında epistemik bir süreklilik vardır; New-

ton fiziği göreliliğin özel ve sınırlı bir durumunu ortaya koyar. Denir ki eğer ışık hızını sonsuz kabul edersek Newton mekaniğinin yasalarının öngördüğü deneysel sonuçlara ulaşırız. Ya da ışık hızının altındaki hızlar için Newton fiziğinin doğruya (görelilik teorisinin öngördüklerine) çok yakın neticeler verdiğini kabul edebiliriz. Eğer bu anlayış doğruysa bu iki teori aynı evrenden söz etmektedir. Bu durumda biri (görelilik) diğerinin (Newton fiziğinin) daha ileri (hakikate daha yakın), daha gelişmiş bir durumudur. Eğer durum buysa iki teorinin uzay, zaman, kütle ve diğer kavramları aynı olmalıdır. Bunlar aynı evrenden söz ediyordur. Acaba doğru bir yorum mu bu?

Daha önce Ernest Nagel'e dayanarak bir teorinin diğerine indirgenebilmesinin (yani birini diğerinden türetebilmenin) iki koşulundan birinin teorilerin terimlerini birbirine bağlayan "köprü yasalar" olduğunu söylemiştik. Yani bu iki teorinin terimleri birbirine çevrilebilir, yani eşölçümlü olmalıdır. Bununla birlikte Einstein teorisi bize hareket halindeki kütlenin büyüklüğünün hızın artmasıyla artacağını söyler. Oysa Newton teorisinde kütle hızla değişmez, sabittir. Bu durumda iki teorinin aynı kütleden söz ettiği söylenebilir mi? Keza bu iki teorinin zaman ve uzay anlayışları kökten farklıdır. Newton'da zaman ve uzay fiziksel olayların içinde geçtiği bir fon gibi düşünülmüşken, görelilikte bunlar bizatihi fiziksel sürecin içinde yer alırlar. Fiziksel olayın fonu değil, aktif öğesidirler. O halde bu iki teorinin söz ettiği dünyalar farklıdır; kavramlarının anlamları farklıdır. Kuhn'a göre kavramsal yapıları farklı olan bu iki teori arasında karşılaştırma yapılamaz; bunlar eşölçümlü değildir. Aynı şeyi Althusserci bir dille söylersek, gerçek nesne aynı kalmasına rağmen teorik nesne değişmiştir.

Mesela aynı hastayı dinleyen organik yönelimli bir psikiyatrla bir psikanalist için esas önemsenmesi gereken sorular farklı olduğu gibi hastayı tanımladıkları kavramlar da farklıdır. Daha doğrusu teorik sözlükleri ortak olarak "obsesyon", "şizofreni", "hezeyan", "halüsinasyon" gibi terimlere yer verse de bunların her iki teorideki anlamı farklıdır; terimler aynı duruma başka teorik bir anlamda gönderimde bulunurlar (Burada Gottlob Frege'nin anlam ve referans ayırımını hatırlamak aydınlatıcı olabilir).

Yukarıda değindiğim gibi "eşölçümlü olmama" kavramının ya-

pısalcı Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramıyla akrabalığı Kuhn'un, Quine'ınki gibi bütüncü (holistik) bir epistemolojiye dayandığını gösterir: Teoriler bütünsel bir yapı oluştururlar ve buradaki her bir öğenin anlamı içinde yer aldığı bütündeki diğer öğelerle ilişkisinde belirlenir (bkz. Ek 3). Ayrıca "eşölçümlü olmama" kavramı hem epistemik görelilikle hem de bazı semantik tartışmalarla bağlantılıdır.

IX. Yapı, bütüncülük ve epistemik görelilik

Şimdi "Eşölçümlü olmama" kavramını bilim felsefesi tarihi çerçevesinde kısaca değerlendirmekte yarar var.

Semantik (anlam problemi) çok yaygın bir alanda değişik teorik çerçevelerde tartışılan bir konu. Tartışma alanımızı iyice sınırlayalım. Kuhn ile Althusser arasında bir paralellik gördüğüm için yapısalcığın büyük dayanağı Ferdinand de Saussure'ün dilsel yapı anlayışından başlamak istiyorum (1916). Saussure dilin aktüel gerçekleşmesi olan "söz"le gizil bir yapı (Saussure yapı değil "sistem" kelimesini kullanır) olan "dil" arasında bir ayrım yapar. Basitçe söylemek gerekirse aktüel konuşmalarımızdan oluşan "söz"de dilbilimsel öğeler artzamanlı olarak ilişkilenir. Saussure'e göre dilbilimin esas konusu olan dilse gizil bir yapıdır ve burada dilbilimsel öğeler birbirleriyle eşzamanlı ilişkidedir. Dilbilimsel öğe göstergedir; her gösterge bir gösteren (işitsel imge) ve gösterilenden (kavram) oluşur. Gösterenler değerlerini diğer gösterenlerle giriştikleri ikili karşıtlıklardan alırlar. ("Masa" ses imgesi "tasa", "yasa" gibi ses imgelerinden farkı nedeniyle değerini kazanır). Bir göstereni gösterilene bağlayan gösterme (*signification*) ilişkisi dildeki bütün gösterenlerin oluşturduğu yapıdan dolayımlanan bir ilişkidir. Aynı şekilde gösterilenler de bir yapı oluştururlar ve anlamlarını diğer gösterilenlerle girdikleri karşıtlık ilişkisinde kazanırlar ("Masa" kavramı "sandalye", "yatak" vs. kavramları olmadan kavranamaz).

Teoriler elbette Saussure'ün söz düzeyinde yer alırlar. Bunlar gizil diller değil, aktüel sözlerdir. Bununla birlikte özel bir terminolojiye ve gizil bir dile dayandıkları, her teorinin özel bir dili olduğu düşünülebilir. Bu özel dilin her bir kavramının anlamı teorinin dilinin

kavramlarının oluşturduğu yapıyla belirlenir. İşte yukarıda ele aldığımız yapısalcı Althusser'in teorik sorunsal kavramını bu genel *yapı* anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Althusser'den farklı bir gelenekten gelen Kuhn'u, Quine'ın *bütüncülük* (holizm) anlayışıyla birlikte ele alalım.Bu ilişkiyi görmek için Ek 3'te söz ettiğimiz altbelirlenim kavramını hatırlamamız gerekiyor (Douven 2008). Altbelirlenim hiçbir olgu durumunun tek bir teoriyi zorunlu kılmadığına işaret eder. Birden çok teori aynı ampirik materyalle desteklenebilir; bu teoriler "ampirik olarak eşdeğerli olmalarına rağmen mantıken bağdaşmazlar" (örnek: kuantum mekaniği). Dahası hiçbir hipotez tek başına deneysel olarak doğrulanamaz; başka hipotezlere ve onu deneye bağlayacak yardımcı hipotezlere ihtiyaç vardır. Bu anlayış da bizi bütüncülüğe götürür; deneysel olarak doğrulanan birimler tek tek varsayımlar değil, teorinin bütünüdür. Bir başka deyişle bir deney koşulunda yalnızca bir varsayımı değil, onun içinde yer aldığı tüm teorinin doğruluğunu sınamış oluruz. Çünkü bunlar kendi aralarında bağlantılı olarak "deney mahkemesinin önüne çıkarlar". Bu durumda bir deney koşulunda hangi varsayımın yanlışlandığını anlayamayız. Yanlışlanan tüm teoridir. Ek 3'te ele aldığım gibi Quine bu durumu Kant'a kadar geri götürebileceğimiz analitik-sentetik önermeler anlayışını eleştirmekte kullanır (Roth 2008). Bütüncülük anlayışı Quine'ın hemen hemen tüm çalışmalarında önemli bir rol oynamıştır (1960). Bu durumda bir teorinin terimlerinin anlamları tek tek neye gönderimde bulunduklarıyla değil, teorinin bütününde oynadıkları rollerle belirlenir, diyebiliriz.

Benzer şekilde her bir teori kavramsal bir bütün oluşturduğundan bunların kullandığı terimler aynı olsa bile anlamları farklıdır; teoriler eşölçümlü değildir (Kuhn) (bkz. Ek 3).

Bu tez ister istemez epistemik bir göreliliğe açılır. Mesela altbelirlenim tezi teoriyle kanıt arasında mantıki bir boşluk olduğunu söylediğinden çeşitli görelilikçiler bu boşluğun politik ve ekonomik çıkarlara göre doldurulduğunu ileri sürerler (Baghramian 2008). Teorilerin eşölçümlü olmaması bunların (mesela Einstein ve Newton teorilerinin) karşılaştırılmasını engellediğinden bilimsel ilerleme fikrinden de vazgeçmemiz gerekir. Burada Imre Lakatos'un eşöl-

çümlü olmama problemine rağmen klasik olmasa da yeni bir tür bilimsel ilerleme anlayışını nasıl yeniden gündeme taşıdığını tekrar anlatmayacağım (bkz. Ek 3). Ama bilim felsefesi bakımından Lakatos'a katılmakla birlikte Lakatos'un da zaten karşı çıkmadığı eşölçümlü olmama (bir teorinin kavramlarını diğer teorinin kavramlarına tercüme edememe) probleminin psikiyatrinin temel problemini ele almak bakımından kullanışlı bir kavram olduğunu düşünüyorum. Bu durum Kuhn'un bilim felsefesini bütünüyle benimsediğim anlamına gelmiyor. Lakatos şunu göstermiştir: Eşölçümlü olmamaya rağmen bir tür bilimsel ilerleme mümkündür.

X. Psikiyatride eşölçümlü olmama problemi

Psikiyatride Kuhncu anlamda birden çok paradigmanın olduğu (mesela organik psikiyatri ve psikodinamik psikiyatri) bazı psikiyatri filozoflarının dikkatini çekmişti. Psikiyatrideki bu paradigmatik çeşitlilik diğer doğa bilimlerinde pek rastlanan bir durum değildir; doğa bilimleri normal çalışma dönemlerinde genellikle bir tek paradigma içinde hareket ederler. R. Cooper'a göre psikiyatrinin farklı paradigmalarındaki psikiyatrlar birbirlerinden farklı bilim anlayışlarıyla, sorular ve teorik modellerle çalışmalarına rağmen sanki aynı konuyu soruşturan ortak bir bilimin üyeleri gibi davranırlar. Psikiyatrinin bu alışılmadık hatta tuhaf durumu Kuhncu bir anlayışla paradigma öncesi bir duruma benzetilebilirse de psikiyatrinin Kuhn modeline uymayan bir bilim olması ihtimali de vardır (Cooper 2007).

Benim psikiyatride eşölçümlü olmama problemi dediğim durumsa tamamen farklı. Öncelikle buraya kadar psikanaliz ya da psikodinamik öğretiyi sebep-gerekçe veren açıklama tarzının bir örneği olarak, bu açıklama tarzının bazı özelliklerini saptamak için ele aldığımı hatırlatmak istiyorum. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde artık psikanalizden söz etmeyeceğim. Çünkü benim açımdan sorun psikiyatride birden çok paradigmanın olmasından değil, sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimsel açıklama tarzının eşölçümlü olmamalarına rağmen, Jaspers gibi, psikiyatrinin bu iki açıklama tarzını birlikte kullanması gerektiğini düşünmemden kaynaklanıyor.

Bilhassa psikiyatride artık tek egemen paradigma adayı olan organik paradigmanın (normal bilim yapma tarzının) kendi içinde çelişkiye düşmeden halihazırda "eşölçümlü olmayan" bu iki açıklama tarzını bir arada kullanması gerekir diye düşünüyorum. Yani amacım bu açıklama tarzlarının birini diğerine indirgemek değil, epistemolojik olarak sorunsuz bir şekilde birlikte çalışabilmelerini sağlayacak kavramsal operasyonu yapmak. Başka bir deyişle sebep-gerekçe veren açıklama tarzının organik psikiyatriyle sorun çıkarmadan ilişkilenebilmesi için bu açıklama tarzındaki bazı kavramları doğabilimsel açıklama tarzıyla ilişkilendirilebilecek şekilde yorumlamaya çalışmak gerektiğini ileri sürüyorum. O halde psikiyatride eşölçümlü olmama problemini daha net ortaya koyabilmek için sebep-gerekçe veren açıklamanın özellikle hangi kavramlarının organik psikiyatriyle eşölçümlü olmama sorunu yarattığına bakalım.

1. Fail. Sebep-gerekçe veren açıklamalar şahıs düzeyinde açıklamalardır. Yukarıda gördüğümüz gibi Davidson açısından bu tür açıklamalar da doğa yasalarına dayanmadığından psikiyatri açısından doğabilimsel olan "olay"ı (davranışı) "edim" (*action*) olarak, bir failin edimleri olarak görmemize yol açarlar. Oysa doğa biliminin sorunsalında davranışlar doğa olaylarıdır; doğa yasalarına göre meydana gelirler. Dolayısıyla edim değil, olaydırlar. O halde psikiyatrinin iki açıklama tarzının eşölçümlü olmamasının nedenlerinden biri buradadır.

2. Öznellik. Dördüncü bölümde insanın öznel yaşantısını ele alan fenomenolojik okulların öznel deneyimleri bir şahsın (öznenin) deneyimi olarak, yani fenomenolojik bir öznenin deneyimleri olarak ele aldığına değinmiştik. Oysa doğa bilimi açısından bu olanaklı değildir. Doğa bilimi açısından fenomenolojik deneyimlerin deneyimleyen bir öznesi olmaması gerekir; yani bunların derin fenomenolojik bir anlamda bir şahsın (mesela transandantal egonun) deneyimleri olmaması gerekir. Bu durumsa yerleşik fenomenoloji anlayışıyla çelişir; kimsenin deneyimi olmayan bir deneyim düşünülemez. Ama öte yandan biyolojik bir organ olan beyinde fenomenolojik olarak deneyimleyen derin bir "homonkuli" (insancık) da olamaz; do-

ğa bilimine göre fenomenolojik deneyimlerin performatif (deneyimleyen) bir öznesi olmaması beklenir. Dahası Searle gibi filozoflara bakarsak arzu, inanç gibi sebep-gerekçeler ancak fenomenolojik anlamda bir zihni olan varlıkların özelliği olabilir (bunlar özneldir). Demek ki fenomenoloji açısından fenomenolojik yaşantılar doğrudan bir şahsın (veya transandantal egonun) varlığını gerektiren bilgilerken, bilimsel açıklamaların şahıssız olması burada da eşölçümlü olmamaya yol açan bir sorunun varlığına işaret eder.

3. Gerçeklik. Gerçekliğin ne olduğu sorusu psikiyatride sadece hezeyan ve halüsinasyonlar açısından değil, pek çok başka alanda da çok önemli bir rol oynar. Oysa fenomenolojik gerçeklik sadece naif gerçeklik anlayışımızdan değil, doğabilimsel gerçeklik anlayışımızdan da kökten farklıdır. Bu zor konuyu ileride ayrıntılı bir şekilde ele alacağım. Şimdilik burada da bir eşölçümlü olmama probleminin varlığını saptamakla yetinelim. Ama şimdiden söyleyeyim ki gerçeklik kavrayışımızı köklü bir şekilde değiştirmek dünyanın sandığımızdan çok farklı şekilde yapılaştığını gösterecektir.

4. Teleoloji. Sebep-gerekçe vererek açıkladığımız insan davranışları belli bir maksada yönelik olmak anlamında teleolojiktir. Oysa fiziğe dayanan doğabilimsel açıklama teleolojiye yer vermez; doğa yasalarına dayanan mekanizmaların açıklanması nedenselliğe dayanır. Demek ki iki açıklama tarzının eşölçümlü olmamasının sebeplerinden biri de teleoloji kavramıdır. Bu kavram doğa biliminde yeri olmayan normatiflikle de ilgilidir.

5. Rasyonalite. Sebep-gerekçe veren açıklama insanın rasyonel bir varlık olduğunu kabul eder. Oysa doğa biliminde rasyonalite nosyonu yoktur. Demek ki rasyonalite kavramı iki açıklama tarzının eşölçümlü olmamasının nedenlerinden biridir. Rasyonalite de normatif bir kavramdır.

6. Davranışın anlamı. Fiziğe dayanan doğa biliminin temel sorunsalı anlamın ne olduğu sorusuna geniş ölçüde kapalıdır. Oysa ister sözel olsun ister olmasın insan davranışı anlamlıdır; psikiyatri de

anlamlı davranışları inceler. Bu durumda davranışın anlamını, doğa biliminin sorunsalında sorun çıkarmadan ifade edecek bir şekilde yeniden ele almamız lazım. Demek ki psikiyatride iki açıklama tarzı arasındaki eşölçümlü olmama probleminin bileşenlerinden biri de anlam problemidir.

7. Dilsel ifadelerin anlamı. İnsan davranışını sebep-gerekçe vererek açıklamanın bir boyutu da dilsel ifadelerin (mesela bir cümlenin) anlamının ne olduğu problemidir. Toplumsal bir varlık olarak insan dilsel bir varlıktır; psikiyatrik muayene de tamamen konuşmaya dayanır. Oysa doğa bilimi dilsel ifadelerin anlamı konusuna bir açıklama getirememektedir. Dilsel ifadelerin anlamının ne olduğu probleminin doğa biliminde bir karşılığının olmaması psikiyatrideki açıklama tarzlarının eşölçümlü olmamasının sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir.

XI. Problem

Öncelikle ele aldığım problemi net bir şekilde tanımlayayım. Psikiyatride eşölçümlü olmama problemi derken sebep-gerekçe veren açıklamaların doğabilimsel açıklamayla eşölçümlü olmamasının, yani bu ikisinin kullandığı terimlerin birbirine tercüme edilememesinin yaratığı problemi kastediyorum. Psikiyatrik açıklamayı tutarsız kılan bu probleme neden olan alt problemleri yukarıdaki altbölümde gördük.

Psikiyatrideki anlama problemini çözmek için eşölçümlü olmayan iki farklı açıklama tarzını bir arada kullanabilecek kavramsal dönüşümleri yapmamız gerekiyor. Psikiyatri çok özel bir biyolojik bilim; diğer biyolojik türlerden çok insana özgü olan tek tıp disiplini. Jaspers'in ısrarla üzerinde durduğu gibi insani anlama olmadan psikiyatri yapılamaz. Bununla birlikte sebep-gerekçe veren açıklamalar (anlama) doğa bilimiyle eşölçümlü değildir. Psikiyatride bu iki açıklama tarzını birbirine indirgemek için değil, birbirini tamamlayan bakış açıları haline getirmek için ne yapmak gerekir?

İşte kitabın bundan sonraki bölümlerinde yanıtını arayacağımız esas problem bu ikinci problem olacak.

6

BİYOFONKSİYONALİZM · I
GENEL OLARAK FONKSİYONALİZM

"İnsan bir makine."

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE
L'homme machine'

I. Giriş

Geçen bölümde eşölçümlü olmama problemini çözebilmek için sebep-gerekçe veren açıklama ile doğabilimsel nedensel açıklama tarzlarından birini diğerine indirgemek gerektiğini değil (ki eşölçümlü olmama nedeniyle zaten imkânsızdır bu işlem), bunları psikiyatride (ve tabii düşünsel yaşamın her alanında) birbirini tamamlayan açıklama tarzları olarak ele alabilmemizi sağlayacak kavramsal dönüşümleri yapmamız gerektiğinden de söz etmiştim. Bu kavramsal dönüşüm için iki farklı alanda işlem yapmak gerektiğini tekrarlayacağım.

Öncelikle "biyolojinin fonksiyonalist kavranışı" ya da "biyofonksiyonalizm" adını verdiğim özel bir biyoloji yorumu geliştirmeye çalışacağım. Bu sayede doğabilimsel açıklamanın, özellikle nörobiyolojik (nörobilimsel) açıklamanın bir boyutunu, sebep-gerekçe veren açıklamayla ilişkilendirilebilecek bir duruma getirebileceğimi umuyorum. Bu işlemi bu ve izleyen bölümde yapmayı deneyeceğim.

İkinci olarak, sebep-gerekçe veren açıklama tarzında ortaya çıkan insanı, doğa bilimiyle uyumlu hale getirmeye, yani sebep-gerekçe

veren açıklama tarzında ortaya çıkan insanı ve davranışlarını natüralize etmeye yönelik kavramsal çalışmayı yapmak gerekiyor. Bu işlemi de sekizinci ve izleyen bölümlerde, geçen bölümde saptadığım sorunlu kavramları ele alarak yapacağım. Bu sorunlu kavramlar şunlardı: fail, öznellik, gerçeklik, teleoloji, rasyonalite, davranışın anlamı, dilsel ifadelerin anlamı.

Bu iki işlem yapıldığında sanırım psikiyatride anlama problemi bir ölçüde, belki de geniş ölçüde çözülmüş olacak.

İlk işlemden, biyolojinin özel bir yorumunu verme işleminden başlayalım. Bu yorum fonksiyonalizm ve eleştirisine dayanıyor. Fonksiyonalist akımın bazı olayları kavramamızda önemli bir katkısı var. Bununla birlikte klasik tezlerinin hem genel olarak biyolojideki hem de özel olarak psikiyatrideki bazı sorunları çözemeyeceğini, bazı bakımlardan da hatalı olduğunu söyleyeceğim. Önce fonksiyonalizmin temel tezlerini hatırlayalım; kendi yorumumu yedinci bölüme saklıyorum.

II. Fonksiyonalizme giriş 1: Önermesel tutumlar

Gerek psikiyatride kullanabileceğimiz bir biyolojik fonksiyonalizmi gerekse genel olarak fonksiyonalist akımı anlamak için sebep-gerekçe veren açıklamalarda kullandığımız kavramlarla neyi kastettiğimizi daha iyi görmek, dolayısıyla epey ertelediğimiz yönelmişlikler ve önermesel tutumlar (*propositional attitudes*) konusuna kısaca değinmemiz gerekecek. Şu örneğe bakalım:

Ahmet, köpeğin onu ısıracağını sandığı için kaçtı.

Bu örnekte Ahmet'in kaçmasının (davranışın) sebep-gerekçesi Ahmet'in köpeğin onu ısıracağını *sanması* olarak verilmiştir. İşte bu sebep-gerekçe veren açıklama dilsel-mantıksal yapısı itibarıyla bir önermesel tutuma dayanır.

Dördüncü bölümde "yönelmişlik" kavramının İngilizce konuşulan ülkelerde yapılan analitik felsefedeki anlamıyla kıta Avrupası ve Husserlci fenomenolojideki anlamı arasındaki farka değinmiştim. Brentano kökenli "yönelmişlik" nosyonunu da gene bu bölümde ele almıştık. Analitik felsefe geleneğindeyse "yönelmişlik" kavramı "önermesel tutumlar"la yakından bağlantılıdır. İlk kez Bertrand

Russell tarafından ileri sürülen "önermesel tutumlar"ın ne olduğu, mantıksal yapılarının mahiyeti çok önemli tartışmalarla bağlantılıdır. Burada şimdilik bir giriş olarak *naif gerçekçi* bir yaklaşım sunmakla yetineceğim. Bu felsefe geleneğinden kalkarak "yönelmişlik" derken inanç, arzu, korku, umut gibi *öznel* psikolojik tutumların belli bir önerme *hakkında* olduğunu, ya da bu tutumların *hakkında* olduğu durumların bir önermeyle ifade edilebileceği kastedilir. O halde *naif gerçekçi* açıdan ele alındığında sebep-gerekçe veren açıklamalarda kullandığımız öznel psikolojik tutumlar (arzu, inanç vs.) bir önermeyle dile getirilebilecek durumlar *hakkındadır*.

Mesela "Ahmet Ayşe'nin geldiğine inanıyor" dediğimizde bir özne (ya da şahıs: Ahmet) bir önerme (Ayşe'nin geldiğini ifade eden bir önerme) ve bu önermeyle dile gelen durum karşısında Ahmet'in öznel psikolojik tutumu (inanma) söz konusudur. Türkçenin gramer yapısı önermesel tutumları bazı Batı dillerinde olduğu kadar rahat görmemizi engelliyor. Türkçede Fransızca *que* veya İngilizce *that* gibi ifadelerle sağlanan bir yapı yok. Türkçede Batı dillerindekine benzer kalıpları "ki" ifadesiyle ya çok özel bazı durumlarda vurguyu güçlendirmek için kullanıyoruz ya da bu tür kullanımları bozuk bir Türkçe olarak algılıyoruz. Ama anlıyoruz.

"Ahmet inanıyor ki Ayşe geldi."

Bu gramatik yapıda önerme ("Ayşe geldi"), özne ve tutum daha net görülüyor.

Demek ki sebep-gerekçe veren açıklamaların çoğu önermesel tutumlarla ilişkili. Gündelik yaşamda kendimizin veya başkalarının davranışlarını açıklamak için yaygın şekilde bu gibi önermesel tutumlara başvururuz. Bu nedenle bu gibi açıklamalara "folk psikoloji" de denir. Gerek genel olarak fonksiyonalizm gerekse bu akımın önde gelen isimlerinden Jerry Fodor önermesel tutumları fazlasıyla önemser ve bu açıklama tarzının insan zihinsel yaşamını ciddi şekilde tanımladığını düşünür. En azından belli güçlü bir fonksiyonalizm yorumu açısından insan zihinsel yaşamı geniş ölçüde önermesel tutumlarla ifade edilebilecek şekilde çalışır. O halde fonksiyonalizm hakkında ilk kaygımı dile getireyim: Önermesel tutumların ve genel olarak folk psikolojinin insan zihinsel yaşamını tam olarak tanımladığı hayli şüphelidir. Bu konuda eliminatif materyalizm

(Churchland 1981) kadar katı ve dıştalayıcı bir tutum almamakla birlikte önermesel tutumların mahiyeti ve zihinsel yaşamı ne ölçüde doğru tanımladıkları konusunda şüphelerim var. Bu şüpheler de klinik olgulara dayanıyor: mesela "yarık beyin" (*split brain*) vakaları.

Yarık beyin vakaları genellikle iyatrojenik olarak (tıp tarafından) oluşturulur. İlaçlarla kontrol altına alınamayan ağır epileptik vakaların beyin yarımkürelerini birleştiren temel anatomik yapı, yani "korpuz kallozum" cerrahi olarak kesilerek yarımküreler arasındaki temel nöral bağlantılar koparılır. Böylece nöbetin bütün beyne yayılarak hayatı tehdit edecek bir boyut alması engellenir. Bu vakalar üzerinde yapılan çalışmalar, bazı özel deney durumlarında dilsel fonksiyona sahip sol yarımkürenin, işlevinden haberdar olamadığı sağ yarımküre tarafından gerçekleştirilen davranışları tamamen farklı sebep-gerekçeler vererek açıkladığını gösterir (Gazzaniga 1996). Bu olgu durumları da sebep-gerekçe veren açıklamaların insan davranışlarını doğru bir şekilde açıkladığını değil, *doğru olması muhtemel varsayımlar ileri sürerek açıklamaya çalıştığını* gösteriyor.

Mesela bir insan bir davranışını belli bir sebep-gerekçe vererek açıkladığında, bu insanın samimiyetinden şüphe duymamamıza rağmen ileri sürdüğü sebep-gerekçenin doğruluğundan pekâlâ şüphe duyabiliriz. Psikanalizin epeydir bildiği bir konu bu.

III. Fonksiyonalizme giriş 2

Genellikle Hilary Putnam'ın tarihsel önem atfedilen bir yazısına (1973) bağlanan (Kim 2006) fonksiyonalist akım günümüzde felsefe, bilişsel bilim, bilişsel psikoloji, bilgisayar bilimi, yapay zekâ, hatta bir ölçüde nörobiyoloji (nörobilim) çalışanları arasında yaygın kabul görüyor (Bermûdez 2005). Ama burada nörobiyologların bilişsel bilimcilerden ciddi şekilde ayrıldığı noktalar olduğunu da kaydetmeliyim.

Yaygın anlamda fonksiyonalizmi kavramak için çevremizdeki pek çok şeyi (mesela radyo, televizyon, masa, yatak, bardak, doktor, hemşire, saat, şoför vs.) diğer özellikleri bakımından değil, özellikle fonksiyonları bakımından diğerlerinden ayırt ettiğimizi saptamak

ilginç bir hareket noktası olabilir. Sosyal yaşamda fiziksel veya başka özellikleri bakımından birbirinden farklı varlıkları fonksiyonları bakımından aynı kümeye koyduğumuza işaret eden bu durum fonksiyonalizmin temel kavramlarından biri olan "çoğul gerçekleştirilebilirlik"le bağlantılı görünüyor: Aynı fonksiyon fiziksel olarak farklı şekillerde gerçekleştirilebilir. Buradan şu sonuç çıkıyor: Beyin fiziksel-kimyasal olarak farklı olup aynı programı gerçekleştirebilecek şekilde davranabilseydi aynı fonksiyonları da yerine getirebiliyor olacaktı.

Çoğul gerçekleştirilebilirlik nosyonu, bilişsel psikolojinin beyne değil de fonksiyonlarına ve bu fonksiyonları sağlayan programlara yönelen bir akım olarak nörobiyolojiden farklı bir araştırma alanı olmasını sağlamıştır.

Fonksiyonalizm çoğul gerçekleştirilebilirlik nosyonu sayesinde zihin felsefesinde de önemli bir başarı kazandı. Mesela zihin felsefesinde "psiko-fiziksel" özdeşlik tezinin geri plana düşmesine neden oldu. Genel olarak bakıldığında özdeşlik tezi zihinsel durumların beyindeki fiziksel durumlara özdeş olduğunu iddia ediyor ve zihnin (psikolojik durumların) beyne (fiziğe) indirgenebileceğini savunuyordu. Oysa fonksiyonalizm aynı zihinsel fonksiyonun fiziksel olarak farklı beyinlerde farklı fiziksel-kimyasal süreçlerle gerçekleşebileceğini (o halde zihinsel fonksiyonların belli bir fiziksel-kimyasal sürece özdeş olamayacağını) ortaya koyarak böyle bir indirgemenin yapılamayacağını gösterdi ve beden-zihin probleminde indirgemeci felsefe akımının geçerliliğini ciddi şekilde tartışmaya açtı.

Felsefi fonksiyonalizm arzu, inanç, şüphe gibi zihinsel durumlara başvurarak yapılan açıklamaların (sebep-gerekçe veren açıklamaların) nedensel açıklamalar olduğunu savunur. Ama Davidson'ın tezlerinden farklı olarak şahıs düzeyinde yer alan bu açıklamaların da yasalara dayandığını ileri sürer. Şahıs düzeyindeki sebep-gerekçe veren açıklamada belli tür bir algı veya önermesel tutum belli tür bir önermesel tutuma neden olurken, bu tutum da başka bir önermesel tutuma veya davranışa neden olur (nedensel zincir ya da ağ). Bu durumda zihinsel durumları söz konusu nedensel zincirde "fonksiyonel rol"leri ya da "nedensel rol"leriyle (Armstrong 1981) ayırt ede-

biliriz (Lewis 1972). Demek ki felsefi fonksiyonalizme göre folk psikolojik genellemeler de nedensel genellemelerdir; folk psikolojik açıklamalar ve öndeyiler de nedensel açıklamalardır (Bermûdez 2005: 56). Bu konudaki eleştirilerimi daha sonra ayrıntılı olarak anlatacağım.

Bu durumda arzu, inanç gibi zihinsel durumlar (önermesel tutumlar) kendilerine neden olan ve kendilerinin neden olduğu zihinsel durumlar veya davranışlar zincirindeki "nedensel rol" veya "fonksiyonel rol"le tanımlıdır. Fonksiyonalizmin belli bir yorumuna göre de bu fonksiyonel roller (ya da nedensel roller) zihinsel durumların anlamıyla özdeştir (Thagard 2008, Bechtel 2009) (*conceptual role semantics*). Bu durumda da anlam bakımından neden olma problemi çözülmüş olur.

Belli bir fonksiyonalist akımın, zihni bilgisayar (aslında kökende evrensel Turing makinesi) modelinde incelediğini söyleyebiliriz (makine fonksiyonalizmi). Bu makine (bilgisayar) belli bir programa göre simge (ya da temsil, *representation*) manipülasyonu yapar: Girdileri ve çıktıları simgelerdir (temsillerdir). Dolayısıyla bilgisayım (*computation*) işlemi bir enformasyon işleme sürecidir; girdiler (simgeler ya da temsiller) enformasyon taşırlar ve makine bu enformasyonları simgeler üzerinde belli bir programa göre işleyerek simgesel (temsili) bir yanıt (çıktı) oluşturur. İşte makine fonksiyonalizmine hem de bilişsel bilime göre insan beyni de dahil tüm zihinsel süreçler kabaca ifade ettiğimiz bu model çerçevesinde ele alınabilir.

Ancak nörobiyologların (nörobilimcilerin) beynin klasik bir bilgisayar modeline uygun olarak çalıştığı konusunda bazı şüpheleri var. En azından şimdiye kadar aydınlatılabildiği kadarıyla beyin ya da en azından beynin belli önemli fonksiyonel yapıları "nöral ağ"lar (*neural network*) ya da bağlantısallık (*connectionism*) ya da "paralel dağılmış işlemciler" (*parallel distributed processing*) adını verdiğimiz değişik bir sistemle çalışır (Dayan ve Abbott 2001; Bechtel 2009). Bu durumda da bilişsel bilimle (ve bağlantılı bilimler; bilişsel psikoloji, Yapay Zekâ, bilgisayar bilimi, robot bilimiyle) nörobiyoloji arasında bazı uzlaşmazlıklar ortaya çıkar. Bu uzlaşmazlık noktalarını şöyle sıralayabiliriz:

– Simgenin (temsilin) mahiyeti konusunda anlaşmazlıklar.

– Enformasyon işleme süreci konusunda anlaşmazlıklar.
– Semantik konusunda anlaşmazlıklar.
– Folk psikolojiye verilen önem konusunda anlaşmazlıklar.

Ayrıca:

Günümüzde nörobiyoloji (nörobilim) fenomenoloji ve fenomenal bilinç konularını da ele alıyor. Diğer bilişsel bilimlerse fenomenal alana kapalıdır.

Yukarıda saydığım anlaşmazlıklar arasında özellikle simgeyle (temsille) ilgili anlaşmazlıklar felsefi açıdan önemli görünüyor. Bu nedenle temsil konusuna özel bir önem vereceğim.

Bütün bunlara rağmen fonksiyonalizm (her ne kadar bugün artık bilişsel bilimle iç içe geçmişse de) çıkışta felsefi bir akımdır; belli bir felsefi soyutluk çerçevesinde nörobiyolojiyi anlamak bakımından da kullanılabilir. Ama bu akımın bazı yönleri ele aldığımız zihinsel olayları açıklamak bakımından yeterli görünmüyor. Dediğim gibi hem nörobiyolojiyle hem de psikiyatriyle daha uyumlu yeni bir fonksiyonalist anlayış (biyofonksiyonalizm) geliştirmek istememin nedeni de bu.

Fonksiyonalizmle ilgili bu genel çerçeveden sonra bu felsefi akımın önde gelen isimlerinden Jerry Fodor'un tezlerini Ek 5'te özetledim.

IV. Temsiller: Dil ve ikon

(Bu altbölüm nörobiyolojiye ve/veya bilişsel bilime yeterince hâkim olmadığını düşünen okur tarafından atlanabilir.)

Burada temsiller konusunda büyük ölçüde William Bechtel'in çalışmasından yararlanacağım (2009). Beyinde veya bilgisayarda enformasyon işleme sürecinin üzerinde gerçekleştiği simgeler veya temsiller "taşıyıcı" ve "içerik"ten oluşur. Taşıyıcıyı temsilin fiziksel özellikleriyle ayırt edebiliriz. İçerikse temsilin semantik-referansiyel özelliğidir. Bir başka deyişle temsiller içerikleriyle kendilerinin dışında bir duruma işaret ederler. Buradaki konumuz bilgisayar ya da beyin olduğu için temsil derken doğal dillerin kelimeleri veya cümlelerinden ya da haritalar gibi durumlardan değil, beyindeki nöral ateşleme örüntülerinden veya bilgisayarda açık-kapalı olabilen

elektrik devrelerinden, bunların temsili özelliklerinden söz ediyoruz. Bu gibi fiziksel durumlar nasıl olup da temsili içerikler (semantik özellikler) kazanıyor? Taşıyıcı (diyelim belli bir nöral aktivasyon) nasıl olup da kendisinin dışında bir duruma dair olabiliyor? Ona işaret eden, onu temsil eden semantik özelliği nasıl kazanabiliyor?

Bu semantik sorunun Brentano'nun zihinsel olayların fiziksel olana indirgenemez özelliği olarak ortaya koyduğu "yönelmişlik" kavramıyla ilişkili olduğunu sezdiğinizi sanıyorum. Dördüncü bölümden de hatırlayacağınız gibi Brentano'ya göre zihinsel durumların (mesela düşüncenin) hakkında olduğu bir nesne vardı ve bu nesne dış dünyada değil bizzat zihnin içindeydi. Dolayısıyla zihnin yöneldiği nesnenin zihnin dışında gerçek bir varlığı olması gerekmiyordu ("tek boynuzlu at" örneğini hatırlayın: *intentional inexistence*) (Brentano 1874, Chisholm 1957). Kuşkusuz nörobiyoloji veya bilişsel bilim söz konusu olduğunda artık düalist değil, materyalist bir yönelmişlikten söz ediyoruz. Fiziksel beyne dair, Brentano'nun fiziksel olamayan zihne tanıdığı ayrıcalığı ortadan kaldıracak, semantik bir yönelmişlik özelliği bulmaya çalışıyoruz.

Bilişsel bilimciler temel aldıkları bilgisayar modeliyle zihinsel süreçlerin formel-sentaktik (non-semantik) manipülasyonları üzerinde durduklarından onlar açısından semantik içerik (zihindeki veya zihin dışındaki bir durum hakkındalık) büyük anlam taşımaz (Fodor metodolojik solipsizm tezinde psikoloğun semantik özellikleri bir kenara bırakabileceğini söyler. Bkz. Ek 6). Oysa nörobiyoloji sürekli olarak dış dünyada, doğada ve sosyal ortamda yaşam mücadelesi vererek üremeye çalışan biyolojik bir organizmayı göz önüne alır. Bu nedenle nörobiyolog açısından zihinsel temsilin (mesela belli bir nöral ateşlemenin) içeriği (semantik özellikleri), yani kendi dışındaki dünyayla nasıl bağlantılı olduğu özellikle önemlidir. Problemin çözümüyle ilgili tartışmaya ileriki bölümlerde gireceğim. Şimdilik yaygın anlayışa bakalım.

Sosyal yaşamda bildiğimiz temsil sistemlerinden yola çıkalım. Bildiğimiz kadarıyla bazı temsiller, mesela diyagramlar, resimler, haritalar "ikonik" temsillerdir. Buna karşılık dilsel temsiller ikonik değildir; kelimeler veya cümleler temsil ettikleri şeyler ya da durumlarla izomorfik özellikleri paylaşmaz. Bu durumda bilişsel bi-

limcilerin zihinsel süreçlerde yer alan temsilleri dilsel temsiller (mesela cümleler) gibi düşünmelerine karşılık nörobiyologların zihinsel temsilleri ikonik (harita benzeri) temsiller şeklinde düşünmeye eğilimli olduğunu saptamamız önemli. İlk soru şu: Bu iki bilimin temsil sistemi hakkındaki önyargıları arasındaki bu önemli fark nereden kaynaklanıyor? Ayrıca nörobilimciler başka bir ağır problemle karşı karşıya: Eğer yüksek bilişsel işlemlerde (mesela düşünmede) bilişsel bilimcilerin söylediği gibi sadece "taşıyıcı" işlev görüyorsa nörobiyolojide "taşıyıcı"yı ikonik içeriğinden (ikonik temsili semantik içeriğinden) nasıl ayıracağız?

Bilişsel bilimciler sentaktik-formel işlem peşinde olduklarından zihinsel temsilleri dil gibi düşünmek eğilimindedir; Fodor da öyle. Nörobiyologlar ise beyin araştırmalarında "nöral ağ" ya da "paralel dağılmış işlemci" adını verdikleri fonksiyonel yapılarla karşı karşıya kaldılar (Bu durumu temel alan nörobiyolojik açıklamalara "bağlantıcılık" –*connectionism*– adı verilir). Üstelik beyindeki duyumsal ve motor alanların harita benzeri yapılarla bedeni ve dış dünyayı temsil ettikleri de zaten biliniyordu. Bu durumda ikonik (harita benzeri) temsil sistemi beynin en azından önemli bazı fonksiyonlarını açıklıyordu.

Nörobiyolojide (ve bilişsel bilimde) temsilin içeriğiyle ilgili teoriler (semantik teoriler) nedenselliğe dayanır: Dumanın ateşi temsil etmesinde olduğu gibi sonuç pek çok durumda nedeni temsil eder. Olayı kavramak için önce metaforik olarak düşünelim: Belli bir dış dünya olayı ateşse, bunun beyindeki etkisi olan nöral aktivasyon örüntüsü dumandır. Deyim yerindeyse beyin, dumanla (belli bir uyaranın neden olduğu nöral aktivasyonla) uğraşırken bir başka açıdan ve dolaylı olarak bu temsile neden olan dış dünya durumuyla da (ateşle) uğraşmış olur. Dolayısıyla nörobiyolojide de belli bir uyaranla onun beyindeki dış dünyayı belli şekilde temsil edecek tarzda haritalanmış sonucu olan nöral aktivasyon örüntüsü arasındaki nedensel ilişki çeşitli ikonik temsil oluşumu teorilerinin temelinde yer alan ortak varsayımdır. (Çeşitli bilişsel bilimciler de bu nedensel içerik tezini kabul eder; onlar açısından da temsil nedensel bir ilişkidir.)

Buna karşılık Fodor "nöral ağ" modelinin yüksek bilişsel işlemleri (mesela düşünmeyi) açıklamayacağını savundu: Harita benzeri

ikonik temsiller düşüncedeki sistematikliği ve üretkenliği açıklayamazdı (Fodor ve Pylyshyn 1988). Düşüncenin bu özelliklerini ancak harita gibi ikonik değil, dil gibi sentaktik özellikleri de olan bir temsil sistemi gerçekleştirebilirdi. Bu durumda nörobiyoloji harita benzeri ikonik nöral temsillerin taşıyıcısının (nöral aktivasyonların) düşünce gibi yüksek bilişsel fonksiyonlara, dolayısıyla da sentaktik yapılanmalara girebilmek için nasıl olup da ikonik içeriğinden bağımsızlaşabileceği problemiyle karşılaştı.

Bechtel bu problemin Lawrence Barsalou'nun (1999) duyusal-motor temsillerle yüksek bilişsel aktiviteler arasındaki uçurumu kapatan yaklaşımı sayesinde çözülebileceği kanısındadır (anlamayı kolaylaştırmak için aşağıdaki çeviriye yaptığım bazı ilaveleri parantez içine aldım):

"Zorluk on-line (kabaca, belli bir uyaranın varlığında aktif) görsel işlem ve motor kontrol sırasında ortaya çıkan (ve nöral aktivasyonlardan oluşan) temsillerin insanların gerçekleştirdiği off-line (yani kabaca uyaran olmadan gerçekleşen) bilişsel aktivitelerde, mesela derin düşünceye dalmada ve gördüğünü hatırlamada, henüz deneyimlemediğimiz olasılıkları kavramakta ve benzeri durumlarda nasıl olup da kullanılabildiğini göstermekle ilgilidir. Barsalou'nun önerisi on-line görsel ve motor aktivitelerde ortaya çıkan aynı (nöral) temsillerin alışıldık görsel uyaranlar ya da motor aktiviteler olmaksızın da aktive edilebileceği şeklindedir" (Bechtel 2009).

Bir başka deyişle beyin yüksek bilişsel fonksiyonları (mesela düşünme) sırasında eski duyusal-motor işlemleri sırasında ortaya çıkan temsilleri (yani dış dünyayı neden-sonuç ilişkisinde nedensel olarak temsil eden nöral aktivasyonları) yeniden aktive edebilmektedir. Günümüzde bu tespiti doğrulayan pek çok ampirik bulgu var. (Bu çözümün yetersizliklerini ileriki bölümlerde gidermeye çalışacağım.)

Özetlersek: Nöral temsiller ikonik olmakla birlikte yüksek bilişsel fonksiyonlar sırasında (beyinde anatomik olarak önden arkaya) nörofizyolojik anlamda yukarıdan aşağı mekanizmalarla yeniden aktive edilerek yüksek bilişsel fonksiyonlarda kullanılabilmektedir. Basitçe şöyle ifade edelim: Başlangıçta ikonik olan temsil, sentaktik-formel olan yüksek bilişsel fonksiyonlarda kullanılabilir. Bu durum da belli bir nöral aktivasyon temsilinin hem ikonik içerikli ol-

masını hem de bu içerikten bağımsız sentaktik yapılarda ve bunların bilgisayımsal manipülasyonunda yer almasını sağlar. Böylece Fodor'un yüksek bilişsel fonksiyonlar için gerekli gördüğü sistematik ve üretken olma özellikleri karşılanmış olur. Böylece bilişsel bilimle nörobiyoloji arasında ortak bir yol bulunmuş gibi görünüyor.

Sonuç: Bilişsel bilim ve nörobiyoloji birbirine yakın ama farklı yollardan ilerleyen disiplinler. Bilişsel bilim baştan varsayımını ortaya koymuştu: Zihinsel süreçleri anlamanın yolu bilgisayarı anlamaktan geçer. Nörobiyolojiyse daha az önyargılı: Daha çok beyin ve fonksiyonları üzerine ampirik çalışmalardan yola çıkarak zihnin gerçeğini anlamaya çalışıyor ve gerçek beynin çalışma tarzını giderek daha iyi kavrıyor. İki bilim arasındaki farka rağmen her iki disiplinin de fonksiyonalist felsefeden yararlanması mümkün olabilirdi. Nörobiyoloji ampirik yoldan ilerleyen bir disiplin olduğu için felsefi önyargılardan kaçınıyorsa da felsefi fonksiyonalizm nörobiyolojinin yolunu kısaltabilirdi. Ama felsefi fonksiyonalizmi bazı bakımlardan, özellikle de psikiyatrik problemleri (muhtemelen nörobiyolojik problemleri de) anlamak bakımından yetersiz buluyorum. Bu nedenle yedinci bölümde fonksiyonalist felsefenin kısa bir eleştirisini yaptıktan sonra biyofonksiyonalizm olarak adlandıracağım kendi anlayışımı tartışmaya açacağım.

7

BİYOFONKSİYONALİZM · II
FİZİK VE BİYOLOJİ

I. Giriş

Kitabın önceki bölümlerinde psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin mahiyetini araştırmaya, gerekli ön bilgileri vermeye ve çözüm yolunda nasıl bir strateji izleyeceğimi anlatmaya çalıştım. Artık çözüme doğru adım atmaya başlayabiliriz. Çözümün yöntemini "en iyi açıklamaya yönelik çıkarım" (Lipton 2008) olarak isimlendirebiliriz. Yani eldeki verileri en iyi açıklayan teorik kurguyu oluşturmaya çalışacağız.

Altıncı bölümde fonksiyonalizm hakkında bilgi vermeye çalışmıştım. Burada artık fonksiyonalizm yorumuma, yani biyofonksiyonalizme giriş yapacağım.

II. Fonksiyonalizmi değerlendirmek

Fonksiyonalizm verimli bir çıkış noktası oluşturur; ama ele aldığımız problemin (psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin) çözümü bakımından yeniden yorumlanması gerekir. Çünkü:

1. Öncelikle "fonksiyon"la "fiziksel gerçekleştirici" kavramlarının farklı referansları olmadığını, bunların aynı olaylardan, ama farklı bakış açıları, farklı sorgulama tarzları, farklı kavramalarla, yani farklı sorunsallarda söz ettiğini hatırlamakta yarar var. Deyim ye-

rindeyse "fonksiyon"la "fiziksel gerçekleştirici" ontik düzeyde değil, epistemik düzeyde (sorgulama düzeyinde) farklılaşır; fiziksel gerçekleştirici mekanizma ayrı bir olay, fonksiyon da onun tarafından gerçekleştirilen ayrı bir olay değildir.

2. Fonksiyonalist sorunsalda fonksiyonların fiziksel-kimyasal sorgulama düzeyinde ortaya çıkan fiziksel-kimyasal süreçten (olaydan) soyutlanarak bağımsız ele alınabilmesi ve fiziksel-kimyasal sorunsalda farklı fiziksel mekanizmaların fonksiyonel sorunsalda aynı fonksiyonu yerine getirebilmeleri (fonksiyonalizmin "çoğul gerçekleştirilebilirlik" nosyonu) fizikle çelişmez. Çünkü fizikte farklı fiziksel süreçler aynı neticeyi verebilir: Bir saksının beşinci kattan serbest düşmesiyle üçüncü kattan, ama sanki beşinci kattan bırakılmış gibi bir ilk hız verilerek yere doğru atılması saksının yere çarpma anında aynı hızı kazanmasına neden olur. İki olayda farklı fiziksel süreçler söz konusu olmasına rağmen neticeler aynıdır. İşte fonksiyonalizmin söz ettiği çoğul gerçekleştirilebilirlik bu fiziksel durumla ilgilidir.

Şunu söylemek istiyorum: Fonksiyonalizmi iyi kavrayabilmek için evrenin olaylardan oluştuğunu, bizim bu olaylar hakkındaki bilgimizinse belli teorik sorunsallara dayandığını, dolayısıyla bir olayı ele aldığımızda fonksiyonu temel alıp fiziksel süreci gerçekleştirici olarak görmemizin sadece belli bir bakış açısında aydınlatıcı olduğunu unutmamalıyız.

3. Oysa felsefi fonksiyonalizm "fonksiyonel rol" veya "nedensel rol" kavramlarıyla ele aldığı olayla ilgili fonksiyonel bilgimizi nedensel bir süreç olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım fonksiyonel organizasyonu ontik gerçekliğin ta kendisi gibi göstermeye elverişlidir; sanki fonksiyon diye bir olay var, fiziksel gerçekleştirici diye ayrı bir olay. Fonksiyonalist açıdan *sanki* ikisi de ayrı ayrı ama "izomorfik" nedensellik zincirine sahipler. Oysa yukarıda gördüğümüz gibi fonksiyon ve fiziksel gerçekleştirici bir ve aynı olayın farklı epistemik soruşturma perspektiflerde ortaya çıkan özellikleri.

Bir başka deyişle bilimde fonksiyonel nedensellik diye bir nedensellik olamaz. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi bilimde ne-

densellikten söz edebilmemiz için doğa yasaları altında açıklanan bir mekanizma söz konusu olmalı. Ancak fonksiyonel doğa yasası yoktur, olmaz. Neden?

Fonksiyon ister istemez kötü fonksiyon veya fonksiyon bozukluğu gibi normatif kavramlarla ilişkilidir. (Saatimiz geri kalır, gözlerimiz bozulur vs.) Demek ki biz belli bir ölçüte, norına göre fonksiyonu değerlendiriyor, "başarılı" olup olmadığına karar veriyoruz. Doğa yasalarıysa normatif olamaz; fiziksel sorunsalda doğa yasası (ya da doğa olayı) bozukluğundan söz edemeyiz. Demek ki fonksiyonlar bir doğa yasası ortaya koymazlar; o halde fizikselden ayrı nedensel bir süreç de oluşturmazlar.

4. O halde nedensellik, fonkiyonalist açıdan baktığımız olaya bir de fiziksel-kimyasal açıdan baktığımızda ortaya çıkan bir özelliktir.

Örnekler anlamayı kolaylaştırır. Bir makineyi, mesela bulaşık makinesini ele alalım. Makine fiziksel süreç olarak çalışırken fonksiyonalist açıdan ardışık olarak belli fonksiyonel durumları birbirini izleyecektir. Ama bu zamanda ardışık, birbirini izleyen fonksiyonel durumlar birbirinin nedeni değildir. Fiziksel süreç doğa yasalarına uygun olarak işlerken aynı süreç fonksiyonalist sorunsalda ele alındığında, zamanda ardışık fonksiyonel durumlardan ibaretmiş gibi görünür. Bir başka deyişle fonksiyonel durumların zamandaki ardışıklığı, aralarında nedensel bir ilişki olduğu anlamına gelmez. O halde fonksiyonalizmin "fonksiyonel rol", "nedensel rol" kavramları yeniden düşünülmelidir.

5. En azından tıbbi biyolojide fonksiyon kavramının normatif olmasını, yani kötü fonksiyon, fonksiyon bozukluğu, fonksiyon zafiyeti gibi kavramlara da yer açmasını sağlayan ne? Açıkçası eğer fonksiyonun yöneldiğini düşündüğümüz bir maksat olmasa fonksiyonel normatiflikten, fonksiyon bozukluğundan vs. söz edemeyecektik. Eğer bir fonksiyon beklenen maksadı gerçekleştirmiyorsa fonksiyon bozukluğundan söz ederiz. Demek ki tıbbi biyolojide fonksiyon kavramı belli bir maksat kavramını da gerektirir. Ama maksat varsa *bir tür* teleoloji de vardır. Demek ki fonksiyonalist açıklama özünde *bir tür* teleolojik açıklamadır. Demek ki fonksiyo-

nalizm *nedensel* bir açıklama sunmaz; *bir tür* teleolojik açıklama sunar. Eğer durum buysa, yani fonksiyonalist bakış açısı teleolojik bir yön taşıyorsa bu durumu teleolojik açıklamayı kabul etmeyen çağdaş bilimle nasıl bağdaştıracağız? Biyolojik fonksiyonalizmi ele alırken bu konuya tekrar döneceğim.

6. İnsan davranışına ilişkin sebep-gerekçe veren açıklamalar da teleolojik açıklamalardır; nedensel açıklamalar değil. Çünkü sebep-gerekçe veren açıklamalar normatiftir. Mesela benim satrançta bir hamle yapmam karşımdaki oyuncunun belli bir karşı hamle yapmasını rasyonel olarak *gerektirebilir*. Hatta nedensel süreçleri hesaplayarak güneş tutulmasını önceden söyleyen bir astro-fizikçi gibi bu rasyonel gerekliliğe dayanarak karşımdaki oyuncunun hamlesi konusunda bir öndeyide bile bulunabilirim. Karşımdaki oyuncuya beklenen hamleyi yapması durumunda söz konusu hamleyi niçin yaptığı sorulursa sebep-gerekçe veren bir açıklama yapacaktır. O halde sebep-gerekçe veren açıklama nedensel bir açıklama mıdır? Hayır; benim hamlem karşı hamleye (karşımdaki oyuncunun karşı hamle için belli bir sebep-gerekçe geliştirmesine) neden olmamıştır. Çünkü karşımdaki oyuncu rasyonel davranmayıp bu hamleyi yapmayabilirdi. Aynı durum karşımdaki oyuncu bir bilgisayar olsa da geçerlidir. Bilgisayar da rasyonel hamleyi yapmayabilir.

Günlük yaşamda sebep-gerekçe veren açıklamaları nedensel açıklamalar gibi almamızın nedeni insanları rasyonel fail gibi düşünmemizdir. Ama bütün insanların ölümlü olması Sokrates'in ölümlü olmasının *nedeni* olmadığı, ama mantıken bu sonucu *gerektirdiği* gibi sebep-gerekçeler de nedensel bir etkiye sahip değildir: Sadece davranışı rasyonel olarak *gerektirirler*. Yani bir insan tüm insanların ölümlü olduğuna inanıyorsa rasyonel olarak Sokrates'in de ölümlü olduğuna inanması ve gene rasyonel olarak Sokrates'e bu inancına uygun şekilde davranması *gerekir*. Sokrates'in ölümlü olması *nedensel* olarak açıklanacaksa, diğer bütün insanların ölümlü olması gibi o da termodinamik yasalarla açıklanacaktır.

Demek ki sebep-gerekçe veren açıklamalar davranışın nedensel açıklaması değildir, çünkü:

Bu tür açıklamalar da öndeyiler de normatiftir; şahıs yeterince

rasyonel davranmayabilir. Oysa nedensel açıklama normatif değildir.

Ama bir davranışın rasyonel olup olmadığını neye göre değerlendirebilirim? Burada tek ölçütümüz davranışın maksadı olabilir; bir davranış maksadına uygunsa rasyoneldir. Eğer karşımdaki oyuncunun maksadı filini korumaksa piyonunu filini destekleyecek şekilde oynaması rasyoneldir. Demek ki sebep-gerekçe veren açıklamalar davranışın maksadını (karşımdaki oyuncu şu hamleyi hangi maksatla, "niçin" yapmıştır?) anlamamızı sağlarlar. Demek ki bu tür açıklamalar teleolojiktir.

O halde sebep-gerekçe veren açıklamalar doğabilimsel anlamda nedensel açıklamalar değildir.

7. Fonksiyonalizme yönelik en yaygın eleştirilerden biri fonksiyonalizmin "zihinsel süreçlerin" deyim yerindeyse öznel, fenomenolojik yönünü göz önüne almamasıdır (Block 1978). Fonksiyonel olarak özdeş iki sistem aynı fenomenolojik özelliklere sahip olmayabilir; hatta hiçbir fenomenolojik özelliğe sahip olmayabilir. Mesela bilgisayarların fenomenolojik bir yaşantısı olmadığına dair güçlü bir kanaate sahibiz. Oysa psikiyatrinin iç dünya fenomenlerinden bağımsız düşünülemeyeceği açık. Tıpkı nörobiyolojik bir fenomenolojiye ihtiyaç duyduğumuz gibi psikiyatrik bir fenomenolojiden de vazgeçemeyiz.

Yukarıdaki fonksiyonalizm eleştirisinin biyolojiyi fonksiyonalist açıdan yorumlamamıza katkıda bulunacağını düşünüyorum.

III. Biyolojik fonksiyonalizm 1: Biyoloji fiziğe indirgenebilir mi?

1. Sunmaya hazırlandığım fonksiyonalist biyoloji yorumunu anlamak için önce biyolojinin fizik-kimyadan farklı bir bilim olduğunu hatırlamamız lazım. Her ne kadar doğa bilimlerini sayarken ilk planda fizik, kimya, biyoloji üçlüsünü telaffuz etmeye alışmışsak da biyoloji ilk ikisinden farklı olarak yasa koyucu (nomolojik) bir bilim değildir. Canlılıkla ilgili genellemelerin çoğu (mesela "kalbi olan her canlının böbreği de vardır") ampirik genellemelerdir ve doğa yasası statüsünde değildirler; kalbi olup da böbreği olmayan bir canlı

tasarlayabiliriz (mesela tasarladığımız canlının derisi, böbreğin fonksiyonlarını üstlenecek şekilde dizayn edilebilir ve kalbi olup da böbreği olmayan bu canlı geleceğin gen mühendisliğiyle pekâlâ yapılabilir. Oysa doğa yasası istisna kabul etmeyecektir). Burada biyolojik evrim yasalarının doğa yasası statüsünde olup olmadığı gibi ağır bir tartışmaya girmeyeceğim. Darwinci evrim yasalarının bazı özel biyolojik durumları yorumlamamızı sağlayan teorik bir model olarak ele alınması gerektiğini düşündüğümü kaydetmekle yetineyim.

2. Biyolojinin fiziğe indirgenip indirgenemeyeceği biyoloji felsefesinin temel problemlerinden biridir (Rosenberg 2008). Temel bilimsel şüpheciliği bir kenara bırakırsak günümüzde insan organizmasında (veya herhangi bir biyolojik organizmada) geçen tüm olayların tek tek ele alındıklarında fiziksel ve kimyasal olaylardan ibaret olduğundan kimse şüphe etmiyor. Bu anlamda kimse biyolojinin fiziğe-kimyaya indirgenebileceğinden de şüphe etmiyor. Şu anlamda: Biyolojik bir organizmada geçen olayların hemen tümü, belki öznel fenomenal deneyimler hariç, evrenin herhangi başka bir bölgesinde geçen olaylar kadar fiziksel-kimyasaldır. Peki o zaman biyoloji neden fiziğe indirgenemez? Çünkü biyolojik organizmalardaki fiziksel ve kimyasal mekanizmalar biyolojik evrim sonucu yaşamda kalmak (yani homeostatik dengesini korumak) ve üremek *maksadına* yönelik fonksiyonları gerçekleştirecek şekilde organize olmuştur. O halde biyoloji bilimi yaparken fiziksel-kimyasal düzenekleri tek başına değil, bütünsel organizmadaki fonksiyonları gerçekleştirmeleri açısından da ele almak gerekir. Biyolojik organizmaların fonksiyonel organizasyonunun araştırılması açısından baktığımızda biyoloji biliminin sorunsalı fizik biliminin sorunsalına indirgenemez görünüyor. Bir başka deyişle biyoloji felsefesi çerçevesinde epistemik bir indirgenemezlikten yana taraf alıyorum. Şimdi bu biyoloji felsefesi tartışmasına (biyolojinin fizik-kimyaya indirgenip indirgenemeyeceğine) daha ayrıntılı olarak bakmakta fayda var.

3. Biyolojinin fiziğe-kimyaya indirgenebileceğini savunanlar daha çok şöyle bir argümana dayanıyor:

a. Gerek biyolojik evrim gerekse biyolojik organizmalarda geçen olaylar fizik ve kimya yasalarına göre meydana gelir. Biyolojik organizmada fiziksel ve kimyasal olmayan hiçbir olay meydana gelmez.

b. İndirgemeciler biyolojik fonksiyonel organizasyonların epistemik olarak fizik ve kimya biliminin bilindik kavramlarına indirgenemeyecek türde bilgiler verdiği tezinin ortaya koyduğu problemi (epistemik indirgemenin güçlüğünü) kabul etmekle birlikte temel ontolojik (metafizik) düzeyde her şeyin fiziksel ve kimyasal olduğunu söyleyerek fizik ve kimyanın kavramsal yapısının uygun şekilde değiştirilmesi halinde epistemik indirgemenin de mümkün olabileceğini savunurlar.

c. İndirgemecilerin bu noktadaki en önemli dayanaklarından biri de fonksiyon kavramının teleolojik ve normatif bir yön taşıması ihtimalidir. Bu tezi savunan biyoloji felsefecileri teleoloji ve normatifliğin de doğa bilimiyle (aslında fizik-kimyayla) bağdaşmadığını düşünür (Keller 2010, Cummins ve Roth 2007). Bu saptama örtük olarak biyolojik açıklamanın fonksiyon kavramının bilimsel olmadığı anlamına da gelebilir. Ama bana kalırsa aynı argümanın esası tam tersine biyolojinin fizik-kimyaya indirgenemeyeceğini göstermekte de kullanılabilir. Bu argümanı aşağıda göreceğiz.

4. Burada indirgeme karşıtı argümanları bir arada tek bir argümanda ifade etmek için Deniel Dennett'in "biyoloji mühendisliktir" tespitinden yola çıkacağım (Dennett 1995). Argümanın omurgasını biyolojik açıklamaların normatif fonksiyon anlayışına yer vermesi ve bu tür normatif açıklamaların fiziğe indirgenemeyeceği tezi oluşturuyor:

a. Canlılar biyolojik evrim sonucu oluşmuş sibernetik prensiplere uyan doğal makine-benzeri oluşumlardır.

b. Makineler (ve canlılar) fizik-kimya biliminin açıkladığı kadarıyla fizik ve kimya yasalarına göre çalışan mekanizmalardan oluşmalarına rağmen belli bir fonksiyonalist açıdan kötü-fonksiyon, fonksiyon bozukluğu gibi normatif kavramlara yer verecek şekilde değerlendirilebilirler.

c. Peki acaba bu fonksiyonel organizasyonlar hangi norma göre normatif şekilde değerlendirilir? Yanıtımız fonksiyonların bir maksadı gerçekleştirip gerçekleştiremedikleri bakımından normatif olarak değerlendirilecekleri şeklinde olacaktır. Demek ki canlılar ve makineler belli bir fonksiyonalist bakış açısından değerlendirildiklerinde belli bir maksadı gerçekleştirmek üzere organize olmuş teleolojik sistemler olarak da kavranabilir. Böyle bir fonksiyonalist sorunsalda canlıların ve makinelerin fonksiyonlarını "maksat" kavramına başvurmadan anlayamayız.

d. Demek ki biyolojik açıklama (ya da mühendislik) normatiflik (mesela fonksiyon bozukluğu kavramını düşünün) nosyonuna da yer açan *bir tür* teleolojik açıklamayı da içerir.

e. Bu açıklama tarzının fizikte karşılığı yoktur.

f. O halde biyolojik bilgi fiziğe indirgenemez.

g. Biyolojik bilgi fiziksel bilgiye indirgenemeyeceğine göre biyolojik evrim sonucu canlılarda (veya makinelerde) biyolojiyle (ya da mühendislikle) açıklanan yeni özellikler (organize olmamış maddede bulunmayan fonksiyonel organizasyon özellikleri) ortaya çıkmıştır.

5. Şimdi bu argümanı biraz açıklamak istiyorum.

Burada açıkça belli bir teleoloji kavramını savunuyorum. Günümüzde ciddiye alınabilir ama gene de bazı skolastisizm özellikleri taşıyan bilim çevrelerinde teleoloji kavramından söz etmek (teleoloji kavramı muhtemelen Aristocu düşünme tarzlarını ya da dini açıklamaları çağrıştırdığından ve bugünün temel bilimi olan fizikte yeri olmadığından) yazarın bilimselliği kavramadığı yönünde bir şüphe uyandırabilir. Bu durumda bazı önyargılara karşı baştan önlem almamız gerekiyor. Muhtemel yanlış anlamaları engellemek için kısaca dünyaya ve bilime nasıl baktığımdan söz edeyim.

Natüralistim (Giere 2008). Searle'ün deyimiyle "bilimsel dünya görüşü"nü benimsiyorum: Her ne kadar eleştiriye açıksa da elimizdeki en gelişmiş bilgiye ulaşma sisteminin bilim olduğunu düşünüyorum ve günümüzün bilimini temel almayan ya da onun ulaştığı bilgilere uymayan savlara şüpheyle yaklaşıyorum.

Fizikalizme (eski tabirle materyalizme) gelince: Daha önce sınırlı bir fizikalizm çerçevesinde yorumlanabilecek bir kitap yazmıştım (2010). Orada fizikalizme dair biraz örtük kalan bazı tezleri şimdi belirtik olarak ifade etmem gerekiyor. Fizikalizmin iki sorunu var:

1. Evrende her olay fiziksel midir? Bu soru benim açımdan evrendeki her olayın fizik biliminin temel kavramsal yapısı ve sorgulama tarzı (fiziğin teorik sorunsalı) bakımından ele alınıp alınamayacağı anlamına geliyor. Bu noktada "fenomenal yaşantı"ların fiziksel olup olmadıkları konusunda kesin bir yargıda bulunacak veriye sahip olmadığımızı düşünüyorum. "Fenomen"ler şimdilik evrenin sınırlı bir bölgesinde (dünyada) karşılaştığımız örnekler. Evrende fiziğin (fiziksel sorunsalın) konu alamayacağı başka örnekler de olabilir.

2. Fizik bilimi evrendeki her olayı ele alabilecek yeterlilikte olsa bile bunu ancak kendi temel kavramsal yapısı ve bu yapının elverdiği sorgulama tarzı çerçevesinde (teorik sorunsalı çerçevesinde) yapabilir. Bir başka deyişle fizik evrendeki herhangi bir olayın sadece fiziksel sorunsaldaki bir betimlemesini verebilir. Bu betimlemenin olayın bütün başka sorunsallarda ortaya çıkabilecek bütün başka özelliklerini kapsayacağını veya bütün betimlemelerde ortaya çıkabilecek özelliklerin fiziksel betimlemedeki özelliklere indirgenebileceğini düşünmek için elimizde herhangi bir veri olmadığını düşünüyorum. Bu epistemolojik nedenlerle fizik kendi dışındaki bilimleri yasaklayamaz, evrende fizikle açıklanamayan özellikler olmadığını iddia edemez.

Bu nedenle "zayıf" fizikalist *ilkeyi* benimsiyorum: Evrendeki olayların çoğu (belki hepsi) fizik bilimi tarafından ele alınabilirse de, bu olayların başka sorunsallarda ortaya çıkan tüm özelliklerinin fizik bilimi tarafından (fiziksel sorunsalda) açıklanabileceği tezi kesin değildir, dayanaksızdır. İndirgemeci bir fizikalizmi reddetmeme rağmen bir çalışma *ilkesi* olarak şunu benimsiyorum: *Doğadaki (evrendeki) olaylarla ilgili hiçbir açıklama fiziksel açıklamayla çelişemez.*

3. Bilimsel skolastisizmin önyargılarına karşı bu önlemi aldıktan sonra bugün biyolojik fonksiyon ve teleoloji kavramlarının uzun ve

yoğun tartışmalara konu olduğunu belirteyim (Walsh 2008, 2010; Valentine 1982). Bu tartışmanın bütün taraflarını özetlemek ayrı bir çalışma gerektirirdi. Ama bir tıp doktoru olarak biyolojide fonksiyon bozukluğu anlayışını, dolayısıyla normatifliği dışta bırakan bir biyolojik fonksiyon anlayışını (Perlman 2010) benimsememin güçlüğünü kabul edersiniz. Tıp, fonksiyon bozukluğu ya da kaybı üzerine kurulmuş biyolojik bir disiplindir: Doğası gereği normatiftir.

Biyolojik fonksiyon anlayışımın Kantçı bir yön de (Huneman 2007) taşıdığını kabul etmeme rağmen teleoloji anlayışımın da fizikle çelişmediğini sanıyorum. Biyolojik organizmalardaki fizik-kimya biliminin sorunsalı çerçevesinde tanımlanan fiziksel-kimyasal mekanizmalar elbette teleolojik değildir. Ama bunların oluşturduğu organizasyonlar fonksiyonalist açıdan (fonksiyonalist sorunsalda) değerlendirildiklerinde teleolojik olarak da *kavranabilirler*.

Demek ki burada teleolojik bir nedenselliğe yer vermiyorum. Fonksiyonel durumların zamandaki ardışıklığı teleolojik bir nedenselliğe dayanmaz. Bu ardışıklık fonksiyonel inceleme düzeyinde hiçbir nedenselliğe dayanmaz. Deyim yerindeyse nedensellik fiziksel gerçekleştirici, daha doğrusu fiziksel açıklama düzeyinde yer alır. Fonksiyonel durumların zamansal ardışıklığı aynı fiziksel olaya fonksiyonalist açıdan baktığımızda ortaya çıkan bir görünümdür. Fonksiyonalizm, fizik-kimya sorunsalında fiziksel süreç olarak açıklanan olayı fizik-kimyadan farklı bir gözle değerlendirmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle kendi teleoloji anlayışımı ayırt etmek için "teleoloji" kavramındansa "fonksiyonel teleoloji" kavramını kullanmayı tercih ediyorum.

4. Epistemik olarak biyolojinin fiziğe indirgenemezliğini ifade etmek için önce "bir şeyin yaptığı şeyi *nasıl* yaptığıyla *ne* yaptığı sorularının farklı sorular olduğunu" (Dupre 2010) kaydetmek gerek. Biyoloji, fizik-kimya sayesinde biyolojik bir ünitenin (diyelim kalbin) yaptığı işi *nasıl* yaptığını açıklar. Bu fiziksel-kimyasal açıklama biyolojik çalışmanın çok önemli bir bölümüdür. Bu sorunsalda biyolog da fizikçi ve kimyacı gibi çalışır. Ama biyolojik bir ünitenin (parçanın) biyolojik bir bütün içinde *ne* yaptığını (yaptığı işin ne olduğunu, fonksiyonunu) açıklamak saf, orijinal ve özgün biyolojik

çalışmadır; özgün (fizik-kimyada karşılığı olmayan, bunlara indirgenemeyen) biyolojik sorunsal fonksiyonalisttir.

Biyolojik bir fonksiyon derken biyolojik bir ünitenin (diyelim kalbin) biyolojik bir bütün içinde (organizmada) yaptığı işi (ne yaptığı sorusunun yanıtını) anlıyorum. Kalbin fonksiyonunu anlamak için kanın hangi molekülleri nasıl taşıdığını, bu moleküllerin farklı dokularda farklı hücrelerdeki hangi fonksiyonlarla ilgili olduğunu bilmek gerekir; kısaca kalbin *ne* yaptığını (fonksiyonunu) bilmek için tüm organizmanın fonksiyonel organizasyonunu bilmek gerekir. İşte bu ikinci soru saf biyolojik bir sorudur ve fiziğe indirgenemez.

Demek ki biyolojinin bir değil, iki sorunsalı vardır: Fizikalist sorunsal ve fonksiyonalist sorunsal. Biraz daha ayrıntılandıralım.

"Kompleks sistemlerde teleolojik mekanizmalar" kavramını sibernetiğe borçluyuz (Dupuy 1994). Her ne kadar Jean-Pierre Dupuy aksini iddia etse de sibernetik üstlendiği vazifeyi yerine getirmiş, kendini-düzenleyen (*self-regulative*) kompleks sistemleri (kompleks makineleri) olduğu kadar canlılık olaylarını da daha iyi kavramamıza önemli katkıda bulunmuştu. Makinelerle ilgili bilgimizin fiziğe indirgenemeyeceğini görmek için basit bir termosifonu düşünelim. Bu alet içindeki suyu istenen sabit sıcaklıkta tutmak maksadına uygun olarak planlanmıştır. Alet tamamen fizik yasalara uygun olarak çalışmasına rağmen söz konusu maksadı gerçekleştirmek için nasıl bir fonksiyonel organizasyonunun olduğu ayrı bir bilgi gerektirir. Bu bilgi, alet belli bir maksada (suyu sabit sıcaklıkta tutmaya) yönelik olduğu için fonksiyonel anlamda teleolojik bir bilgi olacaktır.

Denebilir ki aletin yöneldiği bu fonksiyonel maksat bizzat bizden kaynaklanır; aleti yapan, onu belli bir maksadı gerçekleştirmek için yapan biziz. Dolayısıyla yapay makinelerin maksada yönelik teleolojik mekanizmaları olması doğada bir teleoloji olduğu anlamına gelmez. Ama bir an için banyomuzdaki termosifonun biyolojik evrim gibi rasyonel bir planı olmayan doğal bir süreç sonucu oluştuğunu düşünelim, mesela bir bitki gibi. Bu durumda termosifonun fonksiyonel organizasyonunu anlamak için gene bu organizasyonun yöneldiği maksadı anlamaya çalışacaktık. Maksat kavramı kullanıldığı noktadan itibaren de fizik termostatı anlayamaz. Yanlış anlaşılmasın: Bir fizikçi fonksiyonel organizasyonu anlar tabii, ama fizik

biliminin sorunsalında "maksat" kavramı olmadığı ölçüde anladığı şey fizik değil mühendisliktir. Söz konusu maksat elbette bilinçli bir maksat değildir; gene de termosifon tarzı fonksiyonel organizasyon özelliklerine sahip oluşumların doğada kendiliğinden oluşamayacağını düşünürüz; oysa oluşurlar. Mesela biz fiziksel-kimyasal olaylara dayanan biyolojik evrim sonucu oluşmuş ve çeşitli fiziksel-kimyasal mekanizmalarla vücut ısımızı belli bir sıcaklıkta (37 °C civarında) tutma maksadına yönelik olarak program kazanmış doğal oluşumlarız; bir bakıma "termosifonlarız".

IV. Biyolojik fonksiyonalizm 2: "Fonksiyonel teleoloji"

Canlıların yaşamda kalma ve üreme maksadını karşılayacak tarzda fizik-kimya yasaları çerçevesinde oluşmuş programlara sahip kompleks organizasyonlar olduğunu söyleyebiliriz. (Yaşamda kalmak homeostatik dengeyi koruyacak mekanizmalara dayanır.) Termodinamiğin ikinci yasasına göre artması beklenen entropiye karşı düzenli bir organizasyonu korumak canlılık olaylarının (mekanizmalarının) temelidir. Bu durumda tanım:

Tanım 1. *Doğal ya da yapay yollardan oluşmuş ve aktif (yani enerji kullanan) geri-beslemeli (*feedback*) mekanizmalarla davranışlarını düzenleyen (kendini-düzenleyen) kompleks bir sistem (makine veya canlı) eğer sistem davranışlarını uygun bir şekilde düzenlemese tn anında "p" gibi bir duruma evrilecek bir olayı tn anında "q" gibi bir duruma ulaştırmak üzere davranışlarını düzenleyecek (doğal ya da yapay) programa veya dizayna göre davranıyorsa fonksiyonel teleolojik bir sistemdir.*

Tanım 2. *"Fonksiyonel teleolojik" bir sistemde "q" gibi bir durumu elde etmek sistemin "fonksiyonel maksadı" dır.*

Tanım 3. *"Fonksiyonel teleolojik" bir sistemde "q" gibi bir durumu elde etmek üzere sistem tarafından düzenlenen davranışlar sisteminfonksiyonudur.*

Yukarıdaki tanımlara dayanan sistemler saf fiziksel-kimyasal sorunsalda incelendiklerinde fiziksel mekanizmalar olacakları için bu

tanımlar fizikle çelişmezler. Demek ki sadece bu sistemlerin fonksiyonel organizasyonunu anlamak için fizik-kimyanın sorunsalında olmayan fonksiyonel teleoloji ve fonksiyonel maksat kavramlarına başvuruyoruz. Dolayısıyla bu gibi fonksiyonalist bir sorunsalda elde ettiğimiz sistemle (biyolojik organizmayla) ilgili bilgi fiziksel bilgiden ibaret değildir.

V. Biyolojik fonksiyonalizm 3: Fonksiyonel normatiflik ve rasyonellik

Yukarıda ele aldığımız tür bir biyofonksiyonalizmin fonksiyonel teleolojik bir sorgulama tarzı olup belli bir fonksiyonel maksat kavramına yer vermesi, belli bir fonksiyonel normatiflik, daha da önemlisi belli bir fonksiyonel rasyonellik kavramını da beraberinde getirir. Tıbba imkân veren biyofonksiyonalizmin normatif yönüdür; yani kötü fonksiyon veya fonksiyon bozukluğu nosyonları normatif nosyonlardır ve fonksiyonel maksat kavramı olmaksızın anlaşılamazlar. Ama bu fonksiyonel normatiflik belli bir rasyonellik kavramını da gerektirir. Fonksiyonel açıdan baktığımızda canlılar rasyonel oluşumlardır. Çünkü eğer bir davranış maksadına uygunsa rasyoneldir tanımını kabul edersek biyolojik bir fonksiyonun fonksiyonel anlamda rasyonel olup olmadığından da söz edebiliriz.

Hatırlarsanız rasyonellik eşölçümlü olmama problemine zemin hazırlayan kavramlardan biriydi. Böylece rasyonelliği biyofonksiyonalizm çerçevesinde natüralize etme imkânı da doğmuş olur. Bu imkânı on ikinci bölümünde değerlendireceğim.

VI. Biyofonksiyonalizm ve psikiyatride eşölçümlü olmama problemi

Bu uzun yolu niye kat ettik? Hatırlarsanız psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin çözümünde bazı sorunlu temel kavramları ayırt etmiştik. Bu kavramlar sebep-gerekçe veren açıklamayla nedensel açıklamayı eşölçümlü olmaktan uzaklaştırıyordu. Gene hatırlarsanız problemin çözümü için iki işlem yapmamız gerektiğini söylemiştim: 1. Belli bir biyolojik fonksiyonalizm anlayışı geliştirmek ve 2. sorunlu kavramları natüralize etmek. Bu sorunlu kavramlardan biri de teleoloji kavramıydı. Teleoloji kavramı sebep-gerekçe veren

açıklamaların bir özelliği gibi dururken doğa-bilimi, bu arada biyoloji de nedenselliği temel alıyor, teleolojik açıklamaya yer verm iyordu. Belli bir fonksiyonel teleoloji kavramına yer veren bir biyofonksiyonalizm anlayışı geliştirerek bu zorluğu aşmaya yaklaştığımızı sanıyorum.

Önce aşağıda ileri süreceğim akıl yürütmeyi daha iyi anlayabilmek için yeni bir terminoloji öneriyorum: Beynin *davranışsal* (davranışa dönük) fonksiyonlarıyla organizmanın *davranış* fonksiyonunu bir ölçüde ayırt etmekte yarar var. "Beynin davranışsal fonksiyonları" derken daha çok fiziksel-kimyasal sorunsalda ele alındıklarında beyinde nöral aktivite olarak yer alan fonksiyonları kastediyorum. "Organizmanın davranış fonksiyonu" ise davranışsal beyin olaylarıyla birlikte organizmanın bütününün fonksiyonu olan durumlardır. Yani beynin davranışsal fonksiyonlarını organizmanın davranış fonksiyonunun beyin içinde yer alan kısmı olarak ele alıyorum.

Burada eşölçümlü olmama probleminin çözümü yolunda bir tez ileri süreceğim.

a. Nörobiyolojik davranışsal fonksiyonlar organizmanın davranış fonksiyonunun beyinde yer alan bölümüdür (tanım).

b. Organizmanın davranış fonksiyonu fonksiyonel açıdan fonksiyonel teleolojiktir; çünkü davranış fonksiyonel maksada yöneliktir.

c. *Sebep-gerekçe veren açıklamalar fonksiyonel teleolojik davranış fonksiyonunun organizmanın hareketlerinde doğrudan gözlenmeyen yönünü (beynin davranışsal fonksiyonunu) açıklamaya yöneliktir. O halde folk psikolojik sebep-gerekçe veren açıklamalar beynin davranışsal fonksiyonlarını günlük yaşam çerçevesinde anlamaya hizmet eden naif ya da sofistike açıklamalardır.*

d. Eğer böyleyse sebep-gerekçe veren açıklamaların nörobiyolojik davranışsal fonksiyonlarla uyumlu hale getirilmesi için bunları natüralize etmek gerekir.

Demek ki sebep-gerekçe veren açıklamaları beynin bazı fonksiyonel durumları hakkında açıklamalar haline getirmemiz gerek-

mektedir. Yani arzu, inanç, umut, korku gibi sebep-gerekçe veren açıklamaların beynin davranışsal fonksiyonel durumlarını ifade ettiğini görebilecek kavramsal dönüşümleri gerçekleştirmemiz gerekiyor.

Burada şu soru geliyor akla: Günlük yaşamın folk psikolojisinde sebep-gerekçe veren açıklamaları kullandığımızda şahsın beyninin biyofonksiyonel durumları hakkında konuştuğumuzu düşünmeyiz. O halde yukarıda verdiğimiz açıklamayla sebep-gerekçe veren açıklamaları günlük yaşam oyunundaki anlamlarından çıkarıp yeni ve teknik bir anlamda mı kullanıyoruz? Bu soruya çekinceli bir evet yanıtı vermem lazım. Dokuzuncu bölümde inceleyeceğiz.

VII. Sonuç

Sebep-gerekçe veren açıklamaların özellikle fonksiyonel teleoloji kavramı üzerinden belli bir biyofonksiyonalizme bağlanabilme imkânı önemli görünüyor. Çünkü daha sonra göreceğimiz gibi sebep-gerekçe veren açıklamanın yakından ilgili olduğu "rasyonellik", "maksat", "normatiflik", "davranışın anlamı" ve "dilsel ifadenin anlamı" gibi kavramlar teleoloji kavramıyla yakından bağlantılı. Burada "fonksiyonel teleoloji" kavramını kilit bir kavram gibi düşünebiliriz.

Sebep-gerekçe veren açıklamalarla beynin davranışsal fonksiyonları arasında fonksiyonel teleoloji kavramı üzerinden bir ilişki kurduğumuza göre bu tür açıklamaların ileride geliştirilecek daha sofistike şekillerinin beynin nöral faaliyetlerine indirgemek mümkün olabilir mi? Bir başka deyişle eşölçümlü olmama probleminin radikal çözümü mümkün mü? Bu soruya hayır yanıtını vermek durumundayım. Sebep-gerekçe veren açıklamalar sadece fonksiyonel teleolojik açıklamalardır. Oysa davranış aynı zamanda fiziksel bir harekettir ve fiziğin hareket yasalarına uyar. Teleolojik fonksiyonsa ancak fonksiyonalist sorunsalda ortaya çıkar ve aynı olayın fiziksel sorunsalda ortaya çıkan nedensel açıklamasına indirgenemez.

Psikiyatride eşölçümlü olmama problemini çözmek için sebep-gerekçe veren açıklama tarzının dayandığı *fail, öznellik, gerçeklik, teleoloji, rasyonellik, normatiflik, davranışın anlamı ve dilsel ifade-*

lerin anlamı kavramlarını natüralize etme çabam günümüz biliminin insanın natüralizasyonu programına bir katkı olarak düşünülmelidir.

Sekizinci bölümden itibaren yukarıdaki sorunlu kavramları natüralist açıdan yorumlamaya başlayacağım.

Önemli bir not: Wittgenstein'dan yola çıkan M. R. Bennett ve P. M. S. Hacker bizim burada sebep-gerekçe veren açıklamalar kavramıyla anlattığımız arzu, inanç gibi kavramların *doğal dillerde* beyne değil, şahsın bütününe atfedildiğini, dolayısıyla bu tür nörobiyolojik çalışmaların mereolojik bir hataya (bütüne ait özelliğin parçaya atfedilmesinden kaynaklanan hataya) düştüklerini iddia ederler. Yazarlara göre bu tür cümleler ampirik olarak doğru ya da yanlış olduklarına bakılmaksızın anlamsızdır (2003). Eleştiri genel olarak nörobiyolojiye yönelik olmakla birlikte yukarıdaki argümanı da vurmaktadır. Şimdiden şunu söyleyebilirim: Biz burada zaten doğal dillerin psikolojik kavramlarını olduğu gibi almaya değil, doğa bilimiyle uyumlu hale getirmeye çalışıyoruz.

8

ÖZNELLİK • I

TEMEL VARSAYIM: BİR EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ OLARAK "FENOMENAL DÜNYA"

"Beynin nöral faaliyetleri fenomenal bir dünya üretir."

SAMİR ZEKİ[1]

I. Giriş

Bu ve bundan sonraki bölümlerde geliştirilecek argüman doğruysa dünya günlük yaşamda sandığımızdan çok farklı olmalı. Ben de bundan böyle hemen hiç tanımadığımız bir dünyadan bahsedeceğim – bu dünyadan.

İlk bölümlerde ele aldığımız psikiyatrinin pratik sorunlarının (özellikle de psikiyatride sosyal değerler sorununun) çözümünün de bağlı olduğunu düşündüğümüz psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin çözümü yolunda ilk adımı önceki bölümlerde atmış, yeni bir biyofonksiyonalizm anlayışı ortaya koyarak klasik fonksiyonalizmden ne bakımdan farklı olduğunu anlatmıştım. Bu yolla doğabilimsel açıklama tarzından sebep-gerekçe veren açıklama tarzına doğru bir yakınlık sağlamaya çalışmıştım. Şimdi yolu tersinden de kat etmemiz lazım: Sebep-gerekçe veren açıklama tarzının, doğabilimsel (biyofonksiyonalist) açıklama tarzıyla ilişkilendirilmesini mümkün kılacak bir kavramsal dönüşüme uğratılması gerekiyor.

1. Samir Zeki bu cümleyi 2012'de Türkiye'de Oğuz Tanrıdağ ve Hakan Gürvit tarafından düzenlenen bir kognitiv nörobilim toplantısında kullanmıştır.

Biyofonksiyonalizm biyolojik organizmaları, bunlar arasında da insanı sibernetik makine-benzeri doğal oluşumlar olarak ele alıyor, öznel deneyimlere yer vermiyordu. Buna karşılık insan davranışını sebep-gerekçe vererek açıklama tarzı "şahsın" öznel, fenomenal deneyimlerini davranışının nedeni olarak sunuyordu. Mesela Ahmet'in bazı davranışlarına bakarak "Ahmet köpeğin onu ısırmasından korktuğu için kaçıyor " tarzında sebep-gerekçe veren bir açıklama ortaya koyduğumuzda Ahmet'in öznel bir durumundan (korku) davranışlarının nedeni olarak söz ederiz. Demek ki *öznel* deneyim nosyonu bu tür açıklamaları biyofonksiyonel açıklamalar olarak ele almak bakımından, Fransız filozof Gaston Bachelard'ın deyimiyle ciddi bir "epistemolojik engel" (*obstacle épisémolojique*) teşkil ediyor: olayın aslını görmemizi engelliyor. Bu ve izleyen üç bölüm boyunca öznel deneyimleri biyofonksiyonel açıklamalarla uyuşacak şekilde ele almamıza imkân verecek bir natüralizasyon işlemine girişeceğiz.

Biyofonksiyonel açıklama açısından sözel olsun olmasın organizmanın her türlü davranış fonksiyonunun fizik-kimya sorunsalında fiziksel bir hareket olduğunu unutmayalım. Peki ama öznel deneyimler (mesela korku) *öznel deneyim olarak* fiziksel etkili olabilir mi? Bildiğimiz kadarıyla hayır: İleride değineceğimiz gibi termodinamiğin birinci ve Newton'ın ikinci yasası gereği günümüz bilimi açısından bu durum olanaksız görünüyor.

Açık bir örnek: günlük yaşamda elimiz acıdığı için elimizi çektiğimizi söyleriz. Yani öznel bir deneyim olarak can acısı davranışımıza neden olmuştur. Ancak olayı nörofizyolojik olarak incelediğimizde sürecin, bir bölümü merkezi sinir sisteminde de geçen ayrıntısına burada giremeyeceğimiz bir dizi fiziksel-kimyasal (nöral) olay çerçevesinde nedensel olarak açıklanabildiğini görürüz. Yani bu koşulda el çekme fonksiyonu fiziksel-kimyasal mekanizmalarla gerçekleştirilir. Elimizi çekmemizde can acımız değil fiziksel-kimyasal mekanizmalar etkilidir. O halde öznel bir deneyim olarak korkunun davranışlarımıza neden olmak gibi bir ayrıcalığı olduğunu neden düşünelim? Demek ki günlük yaşamımız bir yanılsamadan ibaret. Ama nasıl bir yanılsama? Öte yandan davranışlarının faili olan Ahmet ("şahıs") nedir? Fizikseli öznele, özneli fiziksele çeviren, bunların

ikisinin arasında yer alan bir "özne" mi? Genel doğa bilimi anlayışımızla hiç uyuşmuyor.

Günlük yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisine dayanan ve edebiyattan tarihsel açıklamaya, mitolojiye, dinlere, hatta biraz daha sofistike biçimlerinde de olsa sosyoloji ve psikanalize kadar sık sık kullandığımız sebep-gerekçe veren açıklamalar ne ölçüde nörobiyolojik bilgilerimizle uyumlu? İnsan sahiden günlük yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisinde düşündüğümüz gibi bir varlık mı? Psikiyatride bu gibi açıklamaları kullandığımızda aslında neyi kastediyoruz?

Bu bölümde okura kolaylık olsun diye bir süreliğine kitabın normal akışından kopup gelecek bölümden itibaren geliştireceğim argümanın daha rahat anlaşılması için bir ön hazırlık yapacağım. Şimdilik bir delil sunmadan öznellik konusunda ciddi bir "epistemolojik kopuş" oluşturan temel *fenomenal dünya* varsayımının nasıl bir kavramsal yapı oluşturacağını olabildiğince basit bir şekilde ortaya koymak istiyorum.

II. Öznellik?

Bilim yüzyıllar boyunca öznellik problemini görmezden geldi. Ama günümüzde psikiyatrik semptomatolojinin önemli bir bölümü depresif duygu durumu, kaygı, bir inanç olarak hezeyan gibi çeşitli öznel deneyimlerle ilgili olduğundan psikiyatri ve nörobiyoloji fizik bilimi açısından bir "anomali" olan bu durumu artık görmezden gelemeyecek bir aşamaya geldi.

İster "öznellik" diyelim ister "fenomenal bilinç", "zihin" ya da sadece "bilinç", bu kelimelerle psikiyatrik durumlarda mutlaka değerlendirmeye almamız gereken son derecede ilginç ve açıklanması çok zor bir doğa olayına işaret etmeye çalışıyoruz. Gerçi artık beynin nöral faaliyetlerini kimyasal yollarla manipüle ederek fenomenal bilinci (ya da şimdilik öznel deneyimleri diyelim isterseniz) manipüle etmeyi de becerebiliyoruz. Mesela en basitinden çeşitli kimyasal moleküllerle beyindeki bazı nöral yapıları aktive ederek halüsinasyonlar oluşturabildiğimiz gibi halüsinasyonları olan bir hastaya çeşitli moleküller vererek bazı nöral faaliyetlerini etkilemek yoluyla bu

gibi öznel deneyimleri kesebiliyoruz. Zaten izleyen bölümlerde görüleceği gibi çağdaş psikiyatri pratiği de bir yönüyle bir fenomenal bilinç, bir öznellik teknolojisi olarak görülebilir. Ama öznellik konusundaki bu teknolojik başarıya rağmen bilinci bilimsel olarak açıklayamıyoruz: "Bilincin nöral korelatları"nın (NCC) araştırılması bugün nörobilimin en heyecan verici konularından birini oluşturuyorsa da şimdilik yapılabilecek en iyi şeylerden biri de bir yandan deneysel çalışmalarımızı sürdürürken diğer yandan da deney durumlarını uygun şekilde düşünmemizi sağlayacak kavramsal, dolayısıyla felsefi çalışmalar yapmak.

III. Fenomenal bilinç mi? Fenomenal dünya mı?

Bu aşamada şimdilik hiçbir delil gösterme çabası taşımadan ileri süreceğim fenomen bilgisini "öznellik", "bilinç", "fenomenal bilinç", "zihin", "qualia" vs. gibi kavramlarla değil, ileriki bölümlerde daha iyi anlaşılacak nedenlerle *fenomenal dünya* kavramıyla düşüneceğim.

Fenomenal dünya derken sizde deneyim olarak var olan her şeyi kastediyorum; şu masayı, gördüğünüz yıldızları, elinizi, bedeninizi, uzayı, diş ağrınızı, düşüncelerinizi, duygularınızı, kendinizin farkında olmanız anlamında bilincinizi ya da başka bir şeyin bilincinde olmanız anlamında genel olarak bilincinizi vs. Bir başka deyişle fizik biliminin ele aldığı dünyayla hiçbir *doğrudan* tanışıklığımız yok aslında; bunların hepsi fiziksel (fizik-kimya bilimi tarafından ele alınan) dünyanın bizde neden olduğu fenomenal deneyimlerden oluşan fenomenal dünyamızın bileşenleri.

Filozoflar bu tür tezlere alışık olsalar da kimilerine garip gelebilir: Ileriki bölümlerde bütün bunların *tanışık olduğumuz haliyle* fiziksel gerçeklikler değil, fiziksel gerçekliklerin bizde neden olduğu fenomenal deneyimler olduğunu açıkça göreceğiz. "Fenomenal dünya" terimiyle ele aldığımız deneyim durumlarının özgün fenomenal niteliği kadar gerçeklik niteliğini de vurgulayabildiğimi, daha da önemlisi "bilinç", "fenomenal bilinç" ya da "öznellik" kelimelerinin içerdiği, en azından çağrıştırdığı "özne" kavramından kurtulabildiğimi sanıyorum. Çünkü bu kitabın fenomenal dünya hak-

kındaki tezinin temelinde beyinde fenomenal gerçekliği kuran bir homonkuli'nin, bir insancığın bulunmadığı hipotezi var. İster "transandantal öznellik" diyelim (Husserl [1913, 1931]) ister "transandantal öz-algı" (Kant [1871]) ister "ego cogito" ya da "düşünen töz" (Descartes) ister "deneyimleyen özne" ya da "deneyimleyen ben" (Metzinger [1995]) bilinci de içeren fenomenal dünyayı deneyimleyerek kuran derin bir *performatif* özne, hatta analitik zihin felsefesinde ve nörofenomenolojide sıkça kullanılan "I. şahıs" diye bir şey yoktur; benim kavradığım biçimiyle fenomenal dünya bir I. şahıs deneyimi değildir. I. şahıs bir yanılsamadır; fenomenal dünya, deneyimleyen performatif bir öznenin bilinç içeriği değildir. Organizmanın bir fenomenal yaşantı olarak bilincini de (kendi varlığının farkındalığını da) içeren fenomenal dünyası, kurucu öznesi olmayan bir dünyadır. Tıpkı fiziksel dünya gibi fenomenal dünya da öznesiz bir süreçtir. *İşte bu yeni anlayış fenomenlerle ilgili hemen bütün felsefi görüşlerin karşısında yer alır.*

IV. Temel çalışma hipotezi: Bir epistemolojik kopuş

Peki o zaman durumun aslı ne?

Basitçe şu: filozofların fenomenal bilincin içeriği olduğunu düşündüğü fenomenal dünya, bilinci de içeren ve beynin bazı nöral faaliyetleriyle oluşan (veya ontolojik olarak bunlara özdeş) bir gerçeklik tarzıdır. Demek ki basitçe formül şu: fenomenal bilinç fenomenal dünyayı içermez ya da kurmaz. Beynin bazı nöral aktiviteleriyle oluşan fenomenal dünya bilinci *de* içerir.

Bu kitapta ortaya konan, kısmen Humecu özellikler de taşıyan *fenomenal dünya anlayışının temelinde fenomenal dünyanın, beynin nörobiyoloji tarafından "bilincin nöral korelatları" (NCC) adı altında henüz araştırma safhasında olunan bazı nöral faaliyetleriyle oluşan (veya ontolojik olarak bunlarla özdeş) bir beyin olayı olduğu hipotezi vardır. Kısaca zihin diye bir şey yoktur; beyin vardır. İşte bu hipotez bu çalışmanın temel hipotezini oluşturuyor. Hipotezlerin de doğru olup olamadığı değil, açıklama gücünün yüksek olup olmadığı önemlidir.*

Ontolojik özdeşlikle neyi kastettiğimi, bu ontolojik özdeşliğin kla-

sik (fizikalist) özdeşlik tezlerinden ne bakımdan farklı olduğunu on birinci bölümde açıklayacağım.

Aslında belki pek çok nörobiyolog farkında değil ama nörobiyoloji araştırmalarının bizi ulaşmaya zorladığı sıradan bir hipotez bu: Biz "fenomenal bilincin" değil "fenomenal dünya"nın nöral yönünü arıyoruz. Yani herhangi bir nörobiyoloğun demesi gerektiği gibi diyorum ki, diğer doğa olayları gibi fenomenal dünyanın da deneyimleriyle onu kuran *performatif* bir bilinci yoktur: beyin "deneyimleyen bir bilinç" değil biyolojik bir organdır. Ama bu basit görünen hipotezin bizi nasıl şaşırtıcı sonuçlara taşıdığını hep birlikte göreceğiz. Bilimin genel şahıssızlık (ya da III. şahıs) anlayışıyla, nörobiyolojik araştırmaların kazandığı yönle ve elimizdeki verilerle uyumlu olduğu kadar epistemik ekonomi ilkesi (diyelim "Occam'ın usturası") bakımından da ilk denenmesi gereken varsayımıdır bu. Biyolojik bir organizmanın beyninin bazı nöral aktiviteleriyle kurulan fenomenal dünyası diş ağrısı, düşünce ve dış dünyanın (mesela karşımdaki yeşil ağacın) bendeki yaşantısı gibi organizma içi ve dışı fenomenal durumlardan oluştuğundan şöyle ikiye ayrılabilir:

Fenomenal dünya= öznel fenomenallik + nesnel fenomenallik

Bu formülü dokuzuncu bölümde açıklayacağım.

Bu durumda deneyimleyen (performatif) özne ya da bilinç nosyonunun da düştüğünü görürüz: Fenomenal dünya artık bir öznenin, şahsın, deneyimleyen benin, bilincin öznel deneyimi olmaktan çıkar, bir beyin olayı haline gelir. Böyle bir varsayımla yaklaşıldığında yukarıda günlük yaşamın naif ontolojisi bakımından öznel bir deneyimi neden olarak sunan, bu yüzden fizik yasalara uymayan bir muamma gibi gözüken şu açıklamanın anlamı da değişecektir: "Ahmet köpekten korktuğu için kaçıyor". Bu sebep-gerekçe veren açıklamada öznel deneyim (korku) bir bakıma fiziksel bir harekete neden oluyormuş gibi gözüküyordu. Ama dikkatli düşünürseniz, eğer bu açıklamada söz konusu olan biyolojik organizmanın bütünsel fenomenal dünyasıysa, artık öyle görünmüyor, öznel deneyim fiziksel harekete (davranışa) neden olmuyor. Ama fiziksel süreç organizmanın fenomenal dünyasında bütünüyle öyle görünüyor. Aslında bu aşamada yetersiz bir açıklama olacak ama yine de geçici bir fikir

vermek için şöyle diyeyim: Tıpkı elimiz acıdığı için elimizi çektiğimizi sandığımız gibi, korktuğumuz için kaçtığımızı sanıyoruz. Halbuki fiziksel olayın ta kendisi değil bu. Bizdeki fenomenal yaşantısı. Yani fenomenal yaşantı olan sadece korku değil kaçmamız da. Sebep-gerekçe veren açıklamalarda dile gelen bütünsel fenomenal yaşantıyı günlük naif gerçekçi bir ontoloji çerçevesinde anladığımız için fenomenal yaşantılarla (korku) fiziksel olay (kaçma davranışı) etkileşiyor gibi gözüküyor. Ama bu açıklama büyük problemleri de beraberinde getiriyor aslında. Bu problemlerin neler olduğunu ve nasıl çözüleceklerini ileriki bölümlerde göreceğiz.

Beşinci bölümde Althusser'in epistemolojik kopuş kavramının teorinin kavramsal yapısında (teorik sorunsalında) meydana gelen bir "mutasyon"a bağlandığını görmüştük. Althusser'in epistemolojisini incelerken verdiğimiz örneği hatırlarsak Lobaçevski geometrisiyle paralellik aksiyomunda meydana gelen mutasyon tüm Öklid geometrisini değiştiriyordu. "Fenomenal bilinç" kavramının "fenomenal dünya" kavramına mutasyonu performatif I. şahıs (bilinç) nosyonunu ortadan kaldırarak dünyayı yeni bir teorik dille düşünmemizi ve görmemizi sağlayacak yeni bir teorik sorunsal kuran epistemolojik bir kopuştur. Bu kopuşun neticelerini ileriki bölümlerde göreceğiz.

V. İnsan

İnsandan başka hiçbir doğa olayı kendisinin ve diğer doğa olaylarının ne olduğunu sorabilecek organizasyona sahip olmamasına karşılık, insan tarihi-kültürel-dilsel yapılanması içinde bu soruları sorar (*Dasein*). Temel hipotezimiz gereği biyolojik bir varlık olarak insan iki bileşenden oluşur:

Fizik bilimi tarafından ele alınabilirlik anlamında fiziksel bedeni + bu bedenin bir parçası olan beyninin bazı nöral faaliyetleriyle oluşan (veya bunlara ontolojik olarak özdeş olan) ve fizik bilimi tarafından ele alınamayan fenomenal dünyası.

Bu insan anlayışının benim özellikle karşı çıktığım Descartes'ın düalist anlayışına çok benzediği düşünülebilir. Bir bakıma doğru. Ama aradaki farklara bakalım.

1. Burada Descartes gibi ontolojik bir töz ikiliğinden değil, epistemik bir ikilikten söz ediyorum: Fizik bilimi tarafından ele alınabilirlik ya da alınamazlık. "Fenomenal dünya fiziksel değildir" derken, "fenomenal dünya fizik biliminin teorik sorunsalının mümkün nesnesi değildir ya da belki henüz değildir"den başka bir şey söylemiyorum. Ama fenomenal dünya ontolojik olarak fizik bilimi tarafından ortaya konan belli bir nöral ateşleme örüntüsüyle fiziksel değil ama ontolojik olarak özdeş olabilir: on birinci bölümde göreceğiz. Bu durum şaşırtıcı. Şimdi gerek dış algılarınızdan gerek öznel fenomenal yaşantılarınızdan oluşan ve günlük ontoloji çerçevesinde gerçek fiziksel dünya sandığınız fenomenal dünyanıza bakın. *İşte bütün bunlar, gördükleriniz, dokunduklarınız beyninizin belli nöral ateşlemeleriyle ontolojik olarak özdeş.* İnanılmaz gibi duruyor. Ama yanlış düşünmüyorsam öyle olmalı. İleriki bölümlerde göreceğiz.

2. Ama en önemli fark, benim görüşümü sadece Descartes'tan değil, Husserl, Kant, Berkeley ve Amerikan analitik zihin felsefesindeki pek çok filozoftan (aslında hemen hepsinden) ayıran fark, fenomenal dünyayı bir öznenin, I. şahsın, egonun vs. algı ya da deneyimleriyle kurulmuş bir bilinç ya da öznellik olarak değil (çünkü bildiğimiz kadarıyla doğada böyle fiziksel olmayan olaylar yoktur), beynin nöral faaliyetleriyle oluşan (veya ontolojik olarak bunlarla özdeş olan) bir doğa olayı olarak kavrıyor olmam. Böbreğim benim böbreğimdir ama onu ben kurmadım. Fenomenal dünyam da benim (bu insanın) fenomenal dünyamdır; ama bu insan ("ben", "bilincim" vs.) onun kurucu öznesi değildir. Nasıl böbreğimi ben yapmıyorum da o embriyogenez sırasında oluşuyorsa, fenomenal dünyamı da şu ya da bu şekilde "ben" yapmıyorum, onu kurucu bir şekilde deneyimlemiyorum ya da "ben"im deneyimlerim onu kurmuyor. O (fenomenal dünyam) beynimin bazı nöral faaliyetleri sırasında oluşuyor (veya bunlarla ontolojik olarak özdeş). Böbreğim gibi fiziksel değilse bile gene de doğal bir olay; *fenomenolojik özne olarak* "ben"im varlığım "o"nun varlık koşulu değil. Ama kuşkusuz biyolojik organizma olarak "ben"im varlığım fenomenal "ben" temsilini de içeren fenomenal dünyamın varlık koşulu – tıpkı böbreğimin varlık koşulu olduğu gibi. Fenomenolojik (deneyimleyen) bir özne

olarak benim varlığım fenomenal dünyamın varlık koşulu değil. Çünkü fenomenolojik kurucu (transandantal) bir özne yok.

Fenomenal dünyanın bu şekilde düşünülmesi çok şeyi radikal biçimde değiştirir; dünya ne günlük yaşamda ne felsefede, hatta ne de nörobiyolojide sandığımız gibi bir şey değildir. Göreceğiz: Evren (doğa) çok şaşırtıcı bir gerçekliğe sahip – günlük yaşamımız büyük bir yanılsama.

3. Descartes'tan farklı olarak beynimin bazı nöral faaliyetleriyle oluşan (ya da fiziksel değil ama *ontolojik* olarak bunlarla özdeş olan) fenomenal dünyamın, bu dünyanın parçası olan "ben" fenomenal deneyiminin ve bilincimin *epifenomenal olduğunu, yani fiziksel dünyayı, dolayısıyla da fiziksel dünyada fiziksel bir hareket olan davranışlarımı etkilemediğini göstermeye çalışacağım.* Fenomenal dünyanın bazı nöral faaliyetlerle ontolojik olarak özdeş olması durumunda (sonraki bölümlerde ele alacağım "ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezi" çerçevesinde) fenomenallik evrenin fiziksel betimlemesinde yer almadığı için epistemik bir artık olarak epifenomenaldir: Epistemik epifenomenalizm. Epistemik epifenomenalizm de evrende ontolojik bir *özellik ikiliği* olduğuna işaret eder. Zihin felsefesiyle ilgili filozoflar bir tür epifenomenalizm ile bir tür özdeşlik tezinin bağdaştırılamayacağım düşünüyor olmalılar. Onlara on birinci bölüme kadar sabretmelerini öneririm.

Demek ki Kartezyenizmin epey ötesinde bir insan anlayışına doğru gidiyoruz. Kuşkusuz bunları iddia etmek değil, ispat etmek ya da en azından ikna edici bir şekilde delillendirmek önemli. Gelecek bölümlerde bu zor vazifeyi üstlenmeye çalışacağım.

Bugün artık beyin de dahil insan fiziksel varlığının biyolojik evrim sonucu oluşmuş, hayatta kalmaya (yani homeostatik denge durumunu korumaya) ve üremeye "programlı" robot-benzeri biyolojik bir oluşum olduğunu söyleyebiliyoruz. Bunda şaşırtıcı bir şey yok. Biyoloji bilen herkes bunu bilir; anlar, anlaması gerekir. Esas şaşırtıcı olan insanın fenomenal dünyasıdır. Bizi biz yapan pek çok şey, mesela bir fenomenal yaşantı olarak aşk, nefret, anlama, kendi varoluşunun farkına varma burada meydana gelir. Dilsel anlam da fenomenal bir olay olarak yaşandığı şekliyle fenomenal dünyamızın

bir parçasıdır. İleri sürdüğüm tez insanı bu gibi temel özellikleri koruyarak gene de bir doğa olayı olarak ele almamızı sağlayamaya dönük bir programı dile getiriyor.

VI. Sonuç

Bu bölümü okura kolaylık olsun diye yazdım: İleride karşılaşacağı tezler ve kavramsal yapı hakkında şimdiden kabaca da olsa bir fikre sahip olsun diye. Ayrıca beyin ve enformasyon işlemeyle (bilgiişlemle) ilgili bazı temel bilgileri Ek 6'da ele aldım (Ek 6: Biyofonksiyonel Açıdan Beyin). Şimdi kitaba, geçen bölümünde bıraktığımız yerden geri dönelim ve öznellik tartışmasına bu perspektiften yeniden başlayalım.

9

ÖZNELLİK · II
NAİF GERÇEKÇİLİK VE "FENOMENAL DÜNYA"

"Dil varlığın evidir."
MARTIN HEIDEGGER

I. Giriş

1. Bir önceki bölümde kitabın akışından biraz uzaklaşmış, bu ve izleyen bölümlerde işimizi kolaylaştırmak için öznellik problemine kaba bir giriş yapmış ve temel varsayımımı ortaya koymuştum: fenomenal dünya. Şimdi psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklama tarzıyla doğabilimin nedensel açıklama tarzı arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği problemi çerçevesinde, öznellik kavramının natüralist bir yorumu doğrultusunda adım atmaya başlayabiliriz.

2. Giderek anlaşılıyor: Sebep-gerekçe veren folk psikolojik açıklamalar fiziksel-kimyasal açıklamalardan çok biyofonksiyonalist açıklamalara yakın gibi duruyor. Yani sebep-gerekçe veren açıklamalar insan davranışını açıklamak için öznelci terimlerle ("istiyor", "inanıyor", "korkuyor", "umut ediyor" vs.) fonksiyonel durumları (daha doğrusu insan davranışı bakımından fonksiyonel olduklarını iddia ettikleri durumları) söz konusu ediyor gibi *görünüyor*. Ama bunlar fenomenal yaşantı durumları, nörofonksiyonel durumlar değil. *Öyleyse bu gibi fenomenal durumların nörofonksiyonel açıdan nasıl yorumlanabileceğini gösterebilmemiz lazım.*

3. Ayrıca sebep-gerekçe veren folk psikolojik açıklamaların bir tür nedensel teleolojiden söz ettiğini ve beynin nöral düzeydeki biyofonksiyonel (yani nöroenformatik; bkz. Ek 6) durumlarını değil, bu teleolojik nedensellikte öznel durumları fonksiyonel açıdan değerlendirmeye aldıklarını *düşünebiliriz*. Yani sebep-gerekçe veren açıklamalar öznel durumları "fonksiyonel-nedensel rol" olarak ele alıp insan davranışını teleolojik bir nedensellikle açıklıyor gibi görünüyor: "Karşımdaki oyuncu kalemi almak *istediği* için C5 x C6 hamlesini yaptı". Birinci bölümde de gördüğümüz gibi insan davranışının böyle bir açıklamasının "rasyonel şahıs", "teleoloji", "öznel durumlar" ve "fiziksel hareket" (davranış) gibi birbiriyle tutarsız kavramları bir araya getirmesine bakarak bilimsel natüralizm açısından büsbütün saçma olduklarını düşünebiliriz. Genel olarak bilimden bildiğimiz kadarıyla doğa (evren) böyle çalışamaz.

4. İnsan davranışlarına yönelik bu folk psikolojik açıklama tarzı sadece gündelik yaşamda değil, edebiyat, politika, din, mitoloji, sosyoloji, hatta "bilinçdışı" kavramını kullandığı için biraz değiştirilmiş bir formda da olsa psikanaliz gibi daha sofistike anlatılarda bile yaygın olarak kullanılıyor. İşin tuhafı insan davranışlarını bir şekilde açıkladığı gibi öndeyilerde bulunmaya da imkân veriyor.

5. Bu durumun çalışmamız açısından daha önemli tarafı, bir doğa bilimi olarak psikiyatri pratiğini sürdürürken bile bir toplumda yaşadığımıza göre kaçınılmaz olarak bu tür açıklamalarla karşılaşmamız ve psikiyatrik muayene, psikiyatrik tanı ölçütleri geliştirme ya da psikoterapi sırasında biz psikiyatrların da bu tür açıklamalara başvurmamızdır. Peki ama bu açıklama tarzı bilimsel natüralizm açısından tutarsızsa, tüm dünyadaki insan toplumsal yaşamının organizasyonlarında nasıl olup da bu kadar başarılı olabiliyor?

6. Demek ki bu tür açıklamaların natüralist açıdan belli bir doğruluk payı olmalı. Ama ben burada daha radikal bir tez ileri süreceğim: *Sebep-gerekçe veren açıklamalar biyofonksiyonalist açıdan aslında doğruluk-yanlışlık değeri alabilecek natüralist savlar ileri sürüyor, ama biz onları yanlış bir naif ontoloji çerçevesinde yanlış anlıyoruz.*

Garip bir tez ileri sürdüğümün farkındayım. Çünkü şu anlama geliyor bu: Biz bu tür açıklamalara başvurduğumuzda aslında ne dediğimizi bilmiyoruz. Bunlar aslında natüralist açıklamalar, ama biz bunları natüralist açıdan değerlendiremiyoruz.

Biraz daha açayım: Nöral-fiziksel olarak ele alınan beyin *dilsel davranışla sebep-gerekçe veren açıklamalar yayınladığında aslında kendi veya bir başka sinir sisteminin nörofonksiyonel (*nöroenformatik; bkz. Ek 6*) durumlarıyla ilgili enformasyon veriyor. Ama bu açıklamalar fenomenal dünyamızda farklı bir anlam kazanıyor.* Metaforik olarak şöyle de söyleyebiliriz: *Ağzımızdan çıkanı kulağımız yanlış anlıyor. Ama (nöral-fiziksel düzeyde) beynimiz ağzımızdan çıkanı kulağımızın (fenomenal düzeyde) anladığına göre değil, bunların verdiği enformasyona göre davrandığı için dünya doğru şekilde çalışıyor.* Dünyayı doğru anladığımızda bu açıklamaların da gerçek natüralist anlamını kavrayacağız, diye umuyorum. Dolayısıyla sebep-gerekçe veren açıklamaları natüralize etmek için onları dönüştürmek, indirgemek ya da elimine etmek değil, gerçek natüralist anlamlarını ortaya çıkarmaktan öte bir iş yapmamız gerekmiyor.

Demek ki bu açıklamaları eliminatif materyalizmin yaptığı gibi büsbütün bir kenara atmak yerine (bkz. Churchland 1981, 1988) psikiyatride *bilimsel natüralizme* uygun halde nasıl anlamamız gerektiğini araştırmamız gerekiyor: sebep-gerekçe veren açıklamaların beynin nörofonksiyonel durumlarıyla ilgili savlar olduğunu göstermeliyiz. İşte bu bölümdeki vazifemiz bu natüralizasyon işlemine ilk hazırlık adımını atmak.

7. "Öznellik" ve öznelci kavramların natüralist yorumunu yapabilmek için önce bu gibi kavramların gündelik yaşamda nasıl yanlış anlaşıldığını görmemiz gerekir. Bunun için de "öznellik" kavramının içinde anlaşıldığı gündelik yaşamın ve daha sofistike olan başka bilim dışı düşünme tarzlarının *örtük naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisini* daha iyi anlamamız gerekir. Konuya buradan gireceğiz.

8. Sekizinci bölümde ileri sürdüğüm "fenomenal dünya" varsayımının genel olarak bilimin gidişi, nörobiyolojinin yöneldiği çalışmalar, epistemolojik ekonomi ilkesi vs. bakımından uygun bir var-

sayım olduğunu söylemiştim. Şimdi bunlara bazı yeni özellikler eklemek istiyorum. Bilim felsefesi açısından bir hipotezin doğruluk ihtimaliyle ileri sürülen kanıtlar arasında bir ilişki olduğu söylenebilirse de (Bayesianizm) (Howson 2008, Achinstein 2008, Galavotti 2008) ben bir hipotezin üstünlüğünü özellikle üç ölçüt bakımından ele almak eğilimindeyim.

I. Olguların en iyi açıklamasını verme (Lipton 2008).

II. Rakip teorinin ulaşamayacağı yeni olgu durumlarına açılabilme (Lakatos 1978).

III. Her ne kadar Kuhn'un "eşölçümlü olmama" kavramı bakımından sorunlu görünüyorsa da, rakip teoriyi de kendi içinde değilse de doğruluk koşullarını (rakip teori doğru olsaydı doğanın-evrenin mevcut teorinin ileri sürdüğünden farklı olarak nasıl olması gerektiğini) açıklayabilme.

Temel fenomenal dünya varsayımı çerçevesinde problem çözerken yaptığım hamleleri rakip teoriyle (Descartes-Brentano-Husserl kaynaklı deneyimleyen I. şahıs fenomenolojisine, yani *performatif fenomenolojik* bir özneye ya da bilince dayalı teoriyle) ilişkisi içinde düşünürseniz fenomenal gerçeklik hakkında söylediklerimin sadece doğruluk ihtimali yüksek bir teori değil, yukarıdaki ölçütler bakımından da tercih edilmesi gereken bir teori oluşturduğunu göreceğinizi sanıyorum.

II. İnsanın natüralizasyonu çalışmasının başlangıç hedefleri

Natüralizasyon çalışmamızın daha bu ilk aşamasında:

a. Öznel-nesnel ayırımının varlığın esasına dair hiçbir önemli ikiliğe dayanmadığını, öznel kadar nesnel olanın da fenomenal yaşantı olduğunu,

b. demek ki bir tür fenomenal yaşantı olan nesnel olanın, ancak teorik bir konstrüksiyonla kavrayabileceğimiz fizikselle aynı şey olmadığını,

c. bu durumda biyolojik organizmanın fenomenal dünyasının nesnel ve öznel fenomenalliklerden oluştuğunu,

d. sebep-gerekçe veren açıklamaların öznelci terimlerini natüralist açıdan nasıl anlamamız gerektiğini açıklamaya çalışacağım.

Bu hedefleri gerçekleştirirken geçen bölümde tanımladığım fenomenal dünya varsayımını temel alacağım. Bu varsayıma göre:

a. Biyolojik organizmanın bazı nöral faaliyetleriyle oluşan (veya bunlarla ontolojik olarak özdeş olan) fenomenal dünyasını şimdilik basitçe fiziksel (fizik bilimi tarafından ele alınabilir) dünyayı metaforik bir anlatımla bir tür "rüya" kalitesinde temsil eden bir gerçeklik katmanı olarak düşünebiliriz. (Burada "rüya" kelimesinin bir tür metafor olduğunu ısrarla hatırlatırım.) Yanlış ama fikir verici bir anlatımla, insan varlığı olarak doğrudan "tanışık olduğumuz" her şey doğrudan fiziksel gerçekliğin ta kendisi değil, onun bizdeki beynimiz tarafından kurulan fenomenal yaşantısı niteliğindeki temsilidir. Bu fenomenal dünya varsayımı aşağıda ele alacağım gündelik yaşamın naif fenomenolojik ontolojisinden tamamen farklı bir ontoloji ortaya koyar.

b. Fenomenal dünyanın kalitatif özellikleri açısından Descartes-Brentano-Husserl etkisindeki tüm fenomenolojilerle geniş ölçüde anlaşıyorum. Ama onlar fenomenal dünyanın varlığının *gerekli ko"şulunu* "transandantal ego", "transandantal öznellik", ego cogito", "I. şahıs", "deneyimleyen ben" gibi natüralist açıdan hiçbir anlamı olamayan varlık tarzlarına bağlıyor ve tüm fenomenal gerçekliğin öznel olduğunu, I. şahsın öznelliğinden oluştuğunu iddia ediyorlar.[1] Daniel Dennett'dan (1991) aldığım bir benzetmeyle bu duruma "Kartezyen Tiyatro" diyeceğim.

c. Bense tersine fenomenal dünyanın bir I. şahıs deneyimi olmadığını, – rüyadaki öznenin rüyanın kurucu öznesi olmaması durumunda olduğu gibi– özne ya da şahıs değil biyolojik bir organ olan beynin nöral faaliyetiyle oluşan öznesiz bir gerçeklik tarzı olduğunu, bu tür öznelci fenomenolojik kavrayışların "öznellik" kavramının natüralist anlamını kavrayamadığını göstermeye çalışacağım.

1. Birinci şahıs kavramının örtük ya da açık şekilde rol aldığı önemli zihin felsefesi çalışmaları için şu kaynaklara bakılabilir: Chalmers (haz. 2002); Block, Flanagan ve Güzeldere (haz. 1997); Kircher ve David (haz. 2003).

III. Günlük yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisinin eleştirisi

Yukarıda koyduğum hedefleri gerçekleştirmek için önce günlük hayatta dünyayı nasıl kavradığımıza bakalım.

1. İlk adımda gündelik yaşamda "istiyorum", "korkuyorum", "inanıyorum" gibi öznelci terimlere dayanan folk psikolojik sebep-gerekçe veren açıklamaların dünyanın belli bir naif kavranış tarzıyla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Dahası bu tür açıklamaların tüm dünyada yaygın olarak kullanıldığına bakarak bu naif kavrayış tarzının kültürler-üstü, o halde doğal bir yanının olması gerektiğini de söyleyebiliriz. Demek ki insan dünyayı doğal olarak böyle kavrama eğiliminde. Neden? Dünya onu kavradığımız gibi olduğu için mi?

Hayır. Dünya gündelik naif ontolojide kavradığımız gibi değildir. Biz, sinir sistemimizin aktivitesiyle oluşan fenomenal dünyamız, fiziksel dünyayı böyle kavramamıza yol açacak şekilde yapılaştığı için onu naif bir ontoloji çerçevesinde kavrarız. O halde önce gündelik hayatta dünyayı nasıl kavradığımıza bakarak işe başlayalım. Aldığımız eğitim ne olursa olsun hepimizin üzerinde anlaştığı, üzerinde anlaştığımız için de tartışmaya değer bulmadığımız, bu yüzden gündelik yaşamda kısmen örtük kalan temel ontolojik inançlarımızın –dünyanın ve kendimizin ne olduğuna dair bu en sıradan ama köklü inançların– ne olduğunu tanımlamaya çalışalım. Bu inançlar dünyanın ve kendimizin varlık tarzı hakkında oldukları için ontolojik, felsefi ya da bilimsel bir düşünme işleminden geçmemiş bir temel öğreti oluşturdukları için naif, I. şahsa görüneni tanımladıkları için de fenomenolojiktir.

2. Gündelik yaşamı I. şahıs perspektifinden yaşarken dünyayı ikiye böleriz: Kendim ve kendim olmayan dünya; kendim ve dış dünya. Dış dünya diğer insanlar ve doğadan oluşur. Doğa onu gördüğümüz gibidir: Orada siyah bir kedi, burada yeşil yapraklı bir ağaç vardır. Onların varlığı bana göründüğü gibidir; kedi ve ağaç olduğu gibi, gerçek, nesnel ve fizikseldir. Gece hayranlıkla seyrettiğim uzayın da

gerçekten benim dışımda, tam da onu gördüğüm gibi olduğundan şüphe etmem. Dış dünya konusunda gerçekçiyimdir. Masa sert, pamuk yumuşaktır. Ateş sıcak, buz soğuktur. Elimi ateşe yaklaştırdığımda sıcaklığını hissederim; daha da yaklaştırırsam elim yanar. Sıcak ateşin özelliğidir; can acısı hissetmek benim. Ama neden sıcaklık ateşin nesnel-fiziksel bir özelliğidir de elimi yaklaştırınca ortaya çıkan can acısı benim öznel bir durumumdur? Sıcaklık hissim de can acım gibi benim öznel bir deneyimim olamaz mı? Mesela sıcaklık hissim ateşin özelliği değil de fiziksel dünyada ısı enerjisinin hava moleküllerinin kinetik enerjisini artırması, böylece sinir sistemimi uyarmasıyla bende meydana gelen bir fenomenal yaşantı olamaz mı? O halde sıcaklık ateşin nesnel-fiziksel bir özelliği değil de can acım gibi hava moleküllerinin kinetik enerjisinin benim fenomenal dünyamda meydana getirdiği bir yaşantı olamaz mı? Gündelik yaşamda fizik bilgimi unuturum adeta: Ateş nesnel ve fiziksel olarak sıcaktır işte; öznel olarak canımı acıtan da bu sıcaklıktır: Neden-sonuç meselesi.

3. Gündelik yaşamda fizik bilgimi unutup "nesnel-fiziksel" olanla öznel olan arasında işte böyle nedensel ilişkiler kurarım. Şu uzaktan geçen kamyonetin sesi tam da onu işittiğim gibi sahiden vardır. Bir fenomenal yaşantı değil, fiziksel gerçekliktir. Masa sahiden serttir, ağacın yaprakları sahiden yeşildir. Dünya onu gördüğüm, işittiğim, dokunduğum, kokladığım gibidir: Nesnel, fiziksel ve gerçektir.

4. Kendime gelince, benim de dış dünyadaki diğer nesneler gibi nesnel, fiziksel ve gerçek bir bedenim vardır. Bu beden, hareketleri, sözel ve sözel olmayan davranışlarıyla benim ve başka insanların onu gördüğü, işittiği, dokunduğu gibidir. Diğer insanların bedeni ve davranışları da bana nasıl görünüyorsa öyledir: Nesnel, fiziksel ve gerçektir. Ama ya bedenim dediğim şey gerçek fiziksel bedenim değil de onun bendeki fenomenal bir yaşantısıysa? Günlük yaşamda bu soruyu sormam.

5. Ayrıca kendim dediğim şeyde sadece benim bildiğim, eğer ben söylemezsem başkalarının bilemeyeceği, fiziksel olarak ölçemeye-

ceği başka şeyler de vardır. Duygularım, düşüncelerim, duyumlarım, mesela diş ağrım. Bunlar başka insanlara kapalıdır: Nesnel ve fiziksel değil, özneldir. Üstelik bunlara dokunamadığım için, diğerleri gibi nesnel-fiziksel olmadıklarıyla ilgili sezgim daha da güçlenir. Oysa yeşile ya da sese de dokunamam, ama bunu dikkate almam. Ben öznel durumlarımdan, mesela diş ağrımdan söz etmedikçe bunları başkaları bilemez. Ayrıca kendimde bir kendilik duygusu vardır; varlığımı hissederim. Hissettiğim varlık (kendim) öznel bir şeydir; onu yalnızca ama yalnızca ben hissederim. Benim esas ve derin varlığım bu olsa gerek: "Ben şöyle düşünüyorum" cümlesini kurduğumda "ben" derken bu derin öznel varlığı kastederim. Belli ki diğer insanlar da benim gibidir. Davranışlarımı şu ya da bu şekilde yapmamda korkularım, düşüncelerim, duygularım önemli rol oynar. Duygu ve düşüncelerimin oluşmasındaysa nesnel ve fiziksel dış dünyada ve bedenimde geçen olaylar rol oynar.

6. Bu nesnel ve öznel koşullarda "ben" bazı sebep-gerekçelere göre gelecekte elde etmeye çalıştığım bir duruma, bir maksada göre davranırım. Rasyonel bir failimdir: Baş ağrımın geçmesini *istiyorsam* aspirin alırım, çünkü aspirinin baş ağrımı geçireceğine *inanırım*. Ama kimyasal bir molekül sadece sinir sistemimi etkileyebilir, baş ağrısı öznel deneyimimi nasıl etkiliyor acaba? Günlük yaşamda bunları düşünmem. Aspirin baş ağrımı geçirir işte, pratik. Diğer insanlarla paylaştığım dil sayesinde kendim, öznelliğim, onların öznelliği ve nesnel-fiziksel dış dünya hakkında onlarla haberleşirim. İşte dünya buna benzer bir şeydir; gündelik yaşamı bu ontolojiye göre yaşarım. Zaten romanlar, şiirler, şarkılar, politikacılar, filmler, dinler, mitolojiler, hatta psikanalistim bile bana bu dünyadan böyle söz eder. *Ya da onların söylediklerini ben böyle anlarım.*

7. Ama ne yazık ki yanlış bir ontoloji bu; işin içine biraz fizik-kimya katınca sezmeye başladığımız gibi dünya böyle çalışmaz. Olaylar bu naif fenomenolojik ontolojide geçtiğini sandığımız gibi gelişmez, ama "bize" (?) öyle geçiyormuş gibi "görünür" (?) diyelim şimdilik. O halde, nasıl oluyor da bu naif ontoloji insanın yaşamını sürdürmesinde bu kadar başarılı olabiliyor? Dahası, bu naif ontoloji ne-

den evrensel? Ama bu naif ontolojide öncelikle önemsememiz gereken temel bir ayrım var: Yalnızca benim olan ve yalnızca benim olmayan ayrımı. Bu da, bir an için bedeni saymazsak, kabaca *öznel* ve *nesnel-fiziksel* ayrımına denk düşer.

8. Bedenim hem nesnel --onu benim gibi herkes görüyor– ve fiziksel, hem de elimin acısını yalnızca ben bildiğime göre öznel. Ben dahil herkes gözlerini kapadığında nesnel-fiziksel bedenim görünmez olur. Oysa ben öznel olarak onun varlığını hissetmeye devam ederim. Ama bedenim nasıl hem nesnel-fiziksel hem öznel olabilir? Şimdilik gündelik yaşamda neye "nesnel-fiziksel", neye "öznel" dediğimizi daha iyi anlamakla yetinelim: Sadece bana ait olan özneldir, sadece bana ait olmayansa nesnel ve fiziksel. Dişim nesnel ve fiziksel, diş ağrım özneldir. Peki neden dişimin nesnel-fiziksel çürüğünü herkes görüyor, ama öznel diş ağrımı yalnızca ben hissediyorum?

9. Husserl'e (dördüncü bölüme bakınız) gelene kadar tüm idealist filozoflar gündelik yaşamın bu naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisini adım adım yıktılar; yerine natüralist gerçekçi olmayan, idealist bir dünya koydular. Şimdi natüralizmi, idealist eleştiriden geçmiş biçimiyle yeniden tesis etmek lazım. Ama nasıl?

Şuradan başlayalım: İdealizmin, mesela Husserl fenomenolojisinin metodolojik solipsizmin dışına çıkıp öteki insanın bilincini kabul ettiğinde yukarıdaki basit soruyu bile yanıtlayamadığını görürüz: Dişimin çürüğünü niçin herkes görüyor da diş ağrımı yalnızca ben hissediyorum? Birini nesnel, diğerini öznel yapan şey ne?

10. Husserl'in fenomenolojik indirgemesi doğrudan tanışık olduğumuz her şeyin fenomenal bir yaşantı, bütünüyle fenomenal bir dünya olduğunu göstermeye yatkın olması bakımından önemlidir. Ama bu fenomenal dünyayı kurucu transandantal bir öznelliğe, bir transandantal egoya bağlamaya başladığı yani her şeyi öznele indirgemeye başladığı anda bazı fenomenlerin niçin fenomenolojik nesnellik özelliği kazandığı, yani deyim yerindeyse niçin bazılarının daha çok "öznel-öznel" olup da diğerlerinin daha çok "nesnel-öznel"

olduğu problemiyle karşılaşır. Husserl nesnelliğin öznel kuruluşuna çok kafa patlatmıştı. "İçkinlikte aşkınlık" (Husserl), "egonun aşkınlığı" (Sartre) gibi zorlama fenomenolojik kavramların bile bu konuyla ilgili olduğunu düşünebiliriz.

11. Soruyu basitleştirerek soralım: Dişimin çürüğü de diş ağrım gibi öznel bir fenomenal yaşantıysa, niçin birini nesnel, diğerini öznel olarak yaşıyorum? Naif gerçekçi fenomenoljik ontoloji nasıl doğuyor? Benim için öznellikteki nesnellik nasıl kuruluyor? İdealist fenomenolojiyi çökerten bu soru aslında biraz fizik ve sinir sistemi fizyolojisi bilen herkes tarafından kısmen de olsa yanıtlanabilecek kadar basittir. Bu bölümü okuyan herkesin dişimin çürüğünden yansıyan fotonların herkesin merkezi sinir sistemini etkileyebilecek bir enformasyon taşıdığını, oysa dişimdeki iltihabın belli bir sinirle sadece kendi merkezi sinir sistemime giden enformasyonlara yol açtığını düşündüğünden eminim. Birini öznel diğerini nesnel yapan fark bu. O halde ekleyeyim: Eğer dişimdeki iltihabın uyardığı reseptörleri bir yolunu bulup sizin trigeminus sinirinizin ilgili liflerine bağlayabilseydim, benim dişimdeki iltihabın bende yarattığı öznel ağrı deneyiminin bir benzerini siz kendi dişinizde yaşardınız, yani benim çürüğüm sizin dişinizi ağrıtırdı. Kendi trigeminus sinirimin ilgili liflerini kessem –diş hekiminizin lokal anesteziyle geçici bir süre için yaptığı da budur– bu sefer de ben öznel ağrı duyumunu yaşamazdım. Diş ağrısı öznel deneyimimi size naklettik işte. O halde öznel olan ne? Öznel deneyim olarak diş ağrımı size naklettiğime göre korkumu veya belli bir düşüncemi size nakledemez miyim acaba? Benim korkularımı siz yaşasanız. Şimdilik çok zor görünüyor, ama gelecekte imkânsız değil sanırım.

12. Demek ki dişinizdeki öznel ağrı deneyiminin var olmasının *gerekli koşulu* transandantal bir öznelliğin (bir transandantal egonun, I. şahsın ya da deneyimleyen öznenin) varlığı değil, beyninizdeki belli nöronların aktive olmasıdır. Bu elbette açıklamanın yarısı. Şimdi *yeterli koşulu* bulmak için bu açıklamaya temel fenomenal dünya varsayımımızı ilave edelim. Diyelim ki beyninizdeki nöronların (henüz araştırma safhasında olduğumuz) belli bir aktivasyon örüntü-

süyle dişinizdeki ağrı da dahil tüm fenomenal yaşantılarınız oluşuyor ya da fenomenal dünyanız ontolojik düzeyde bu nöral olaylara özdeş. Eğer bu varsayım doğruysa diş ağrısı olayı geniş ölçüde açıklanmış olur. Demek ki *naif gerçekçi bir ontoloji çerçevesinde kavradığımız fenomenal dünya* Husserl'in görmek istemediği şekilde sinir sistemimin işleyişiyle ilgilidir; onu kuran şey transandantal ego ya da öznellik veya I. şahıs vs. değildir. Beyindir.

13. Ama bu durumda çok şaşırtıcı iki sonuçla karşılaşıyoruz:

a. Beyninizin nöral faaliyetleriyle oluşan fenomenal dünyanız dişinizin *öznel* ağrısını da içeren fenomenal bir "ben" deneyimini de içerecek şekilde oluşmuştur. Anlaşılması zor bir durumdan söz ettiğimin farkındayım, çünkü sadece diş ağrınız değil, *kendinizi bildiğiniz halinizle* "siz" de beyninizin nöral faaliyetiyle oluşan kendi bütünsel fenomenal dünyanızda fenomenal bir deneyimsiniz, diyorum. Kendinize, bedeninize bakın, duygularınızı, düşüncelerinizi, diş ağrınızı izleyin. İşte "ben" sandığınız bu şey fenomenal dünyanızın bir parçası, *kendinizde, gene kendinizin bir parçası olan kendinizle ilgili bir fenomenal yaşantı bu "ben"*. Yani bir biyolojik organizma olarak kendiniz, biyolojik organizma olarak kendi beyninizin nöral faaliyetiyle oluşan fenomenal dünyanızda kendilik deneyiminiz şeklinde fenomenal olarak temsil ediliyor. Uyurken beynimizin nöral faaliyetleriyle içinde sizin de yer aldığınız bir rüya oluşmuyor mu? (Kaplan-Solms ve Solms 2002) Metaforik olarak uyanıkken de öyle oluyor, diyorum. Ama bu sefer fiziksel gerçeklikten etkilenen, fiziksel beyninizin nöral faaliyetleriyle fiziksel gerçekliği temsil eden bir "rüya", yani *fenomenal dünyanız* oluşuyor; ya da fenomenal dünyanız ontolojik olarak bu nöral faaliyetlerle aynı şey. Eğer durum böyleyse, siz bu Kartezyen "rüya"yı gören özne değil, fiziksel beyninizin nöral faaliyetleriyle oluşan, biyolojik organizma olarak sizi de içeren fiziksel gerçekliği bir "rüya" kalitesinde temsil eden bu *öznesiz* "rüya"nın fenomenal bir öğesisiniz. Ve bu "rüya" aynı fiziksel gerçekliğin içinde yaşayan diğer insanların beyinleri birbirine benzediği ölçüde değişik perspektiflerden paylaşılan, dahası sosyal olarak da oynanan ortak bir "rüya" halini alıyor. Garip, ama giderek delillendireceğim.

b. İkinci olarak, eğer durum böyleyse, sinir sistemimizin yapısıyla gündelik yaşamdaki nesnel-öznel ayrımımızın bir ilişkisi olmalı. Sinir sistemimizin (daha sonra göreceğimiz) yapısı gereği fenomenal dünyamda sadece fenomenal *ben* deneyiminde geçen fenomenal yaşantılar (dişimin ağrısı, dilsel düşüncelerim, duygularım, iç sesim, epizodik anılarım vs.) öznel, fenomenal dünyamdaki fenomenal *ben* deneyiminde olmayan fenomenal yaşantılar (renkler, masanın sertliği, ateşin sıcaklığı, taşın düşmesi) nesneldir.

14. Daha önce de söz etmiştik: Fenomenal dünyamdaki bir fenomenal deneyim olarak bedenimin özel bir durumu var. O bir yanıyla öznel, bir yanıyla nesnel. Fenomenal bedenim somato-sensoryal ve propriyoseptif olarak (deri, kas, eklem ve tendonlardan gelen duyumlara göre) özneldir; sadece benim fenomenal dünyamdaki fenomenal bir deneyim olarak *ben*dedir. Ama görsel fenomenal deneyimlere göre de nesneldir, fenomenal deneyim olarak *ben*de değildir. Kolumu masayı görür gibi görürüm. Sadece hareket ettirdiğimde (kas ve tendonlardan gelen duyumlar sayesinde) benim olduğu belirgin bir yaşantı halini alır. Eğer bu duyumlar olmasa görsel bedenim bana yabancı olurdu. Bu nedenle öznel fenomenal yaşantı olarak düşüncelerim bütün fizik yasaları alt-üst ederek nesnel-fiziksel bedenimi hareket ettiriyor gibi görünür fenomenal dünyamda. Kartezyen bir yanılsama.

Ne demek istediğimi daha iyi anlatabilmek için bir tür polinevrit (sinir iltihabı) nedeniyle kas, tendon ve eklemlerden beyne enformasyon akışının kesildiği ama harekete yol açan motor sinirlerin korunduğu ender görülen bir klinik durumu göz önüne alalım. Ünlü nörolog Oliver Sacks da *Karısını Şapka Sanan Adam* (1986) adlı popüler kitabında bu vakalardan birinden söz eder ("Bedenini Yitirmiş Hanımefendi"). Bu kişiler boynun altında kalan beden bölümüyle ilgili propriyoseptif duyumları kaybettiklerinden bedenlerini yalnızca nesnel görsel yoldan algılayabilirler; öznel beden hissi kaybolmuştur. Bedenlerini öznel olarak algılayamadıkları, bazı kısımlarının nerede olduğu enformasyonuna sahip olmadıkları için görsel destek olmadan kontrollü hareket etmekte güçlük yaşarlar. Çok az bir bölümü uzun eğitimlerden sonra sadece görsel enformasyonlar

sayesinde yürüyebilmeyi öğrenebilir. Mesela bu vakalardan biri kendini "dikkatle bir uçağı kullanan pilot" gibi tanımlar (Meising 2000). Görsel bedeni hissetmediği, sadece kullandığı bir makine gibidir; kendine yabancıdır.

Peki ama bedenim, daha doğrusu beynimin nöral aktivasyonlarıyla oluşan fenomenal dünyamda fenomenal bir deneyim olarak temsil edildiği biçimiyle fenomenal beden yaşantım neden hem görsel nesnel hem de somato-sensoryal ve propriyoseptif olarak öznel-dir? Çünkü beyinde bedenin enformatik olarak (bkz. Ek 6) temsil edildiği iki nöral sistem var: Görsel enformasyonları işleyen sistem ile propriyoseptif ve somato-sensoryal enformasyonları işleyen sistem. Temel fenomenal dünya varsayımına göre bu sistemlerin fiziksel bedenle ilgili nöroenformatik temsillerinin sonucu olan beden fenomenal yaşantıları (nesnel ve öznel beden fenomenal yaşantıları) normalde "uzayda" çakışıyor. Elimize iğne battığında nesnel fenomenal deneyim olarak gördüğümüz yerdeki olay, can acısı fenomenal deneyiminin uzaydaki yeriyle çakışıyor. Ama göreceğimiz gibi bu nöral sistemleri birbirinden ayırabiliriz. *Böylece bu görsel fenomenal deneyiminizle elinizdeki can acısı fenomenal deneyimini de uzayın farklı yerlerinde oluşturabiliriz.* Nasıl? Göreceğiz.

15. Söylediklerim doğruysa doğrudan tanışık olduğum her şey klasik fenomenolojinin söylediği gibi *öznel* değil ama *fenomenal* dir. İşte transandantal öznelliğe dayanan Husserl fenomenolojisi burada zorlanmaya başlar. Çünkü klasik fenomenoloji, dayandığı metodolojik solipsizmle (bkz. üçüncü bölüm) öznelliğin alanını nesnelliği de içerek şekilde genişletmekten başka bir şey yapmaz aslında. O halde eğer söylediklerim doğruysa, fenomenal dünyam (beynimin oluşturduğu, muhtemelen ontolojik olarak bazı nöral aktivitelerle aynı olan, fizik bilimi tarafından ele alınabilir gerçekliği fenomenal kalitede temsil eden bu "rüya") sinir sistemimin nöral yapısı gereği öznel (fenomenal deneyim olarak "ben"deki) ve nesnel (fenomenal "ben" deneyimimin dışındaki) fenomenallikler olarak ikiye bölünmüştür. Yeşili görmem özneldir ("fenomenal ben"dedir; yeşili görme olayı "ben"de geçer) ama yeşil nesneldir (yeşil fenomenal deneyim olarak "ben"de değildir, ben "ben"de olmayan bir şeyi görü-

rüm). Bu da biraz daha geliştirildiğinde gündelik yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisinin niçin evrensel, dolayısıyla doğal bir yönü olduğunu açıklar. İnsan sinir sisteminin yapısını daha iyi anladığımızda naif gerçekçi ontolojiyi de daha iyi anlayacağız.

16. Organizmanın fenomenal dünyasının öznel ve nesnel fenomenallikler olarak adlandırdığım iki bileşenden oluştuğunu söylemiştim. Bunlar arasında da köklü bir ontolojik farklılık yoktur; her ikisi de fenomenaldir:

Fenomenal dünya = öznel fenomenallik + nesnel fenomenallik

Oysa fiziksel tamamen farklı bir şey. Yani:

Nesnel ≠ Fiziksel.

İleride inceleyeceğiz.

17. Fenomenal dünyanın nesnel ve öznel fenomenallikler şeklinde ikiye ayrılması beynin nöral yapılanmasına dayanıyor olmalı. İşte beynin kendiyle kendi olmayanı ayırt eden nöral enformasyon işleme sisteminin bu en temel fonksiyonel yapılanmasına "kendini ayırt etme sistemi" diyeceğiz. Konu birçok açıdan önemli. *Çünkü biyolojik bir organizmanın davranış fonksiyonunu yerine getirmek (dolayısıyla hayatta kalmak ve üremek) için her şeyden önce kendiyle kendi olmayanı ayırt edebilmesi gerekir.*

Nasıl olabilir bu? Aslında çok basit. Sizinle satranç oynayan bilgisayarınızı düşünün. Ekranda oynadığı taşlar kendi organizması, boş kareler boş uzay, sizin oynadığınız taşlar da diğer organizma olsun. Şimdi ekrandaki satranç tahtasının durumu (taşların dağılımı) bilgisayarın iç devrelerinde açık-kapalı anahtarlarla temsil edilmiştir. Bilgisayarın "merkezi işlemci ünitesi" (CPU) satranç taşlarının dağılımını temsil eden kendindeki bu açık-kapalı anahtarlar üzerinden işlem yaparak yanıt davranış oluşturur. Ama bu davranışı yapabilmek için kendi oynadığı taşları (organizmasını) boş karelerden ve rakip organizmadan ayırt edebilmelidir. Benzeri bir düzeneğin beyinde olması kendi ve kendi olmayanı enformatik olarak ayırt etmesini sağlar. Temel varsayımımıza göre bu nöral duruma bağlı olarak

oluşan fenomenal dünya da öznel ve nesnel fenomenallikler şeklinde ikiye ayrılacaktır.

O halde şimdi fenomenal dünyayı daha iyi inceleyelim.

IV. Fenomenal dünya

1. Şüphesiz bizi biz kılan, yaşadığımızın, var olduğumuzun, varlığın var olduğunun, bizden başka insanların, belli ki bazı hayvanların da bir iç dünyası olduğuna dair bir farkındalık deneyimini *sahiden* yaşadığımız yer fenomenal dünyamızdır. Bütün bu fenomenal yaşantılarımızı sahiden de yaşadığımızı davranış düzeyinde ispat edemeyiz; çünkü giderek göreceğimiz gibi yukarıdaki satırları bile hiçbir fenomenal yaşantısı olmayan bir biyolojik robot olsaydım da yazabilirdim. Daha da doğrusu bu satırları zaten biyolojik bir robot olduğu kadarıyla "ben" (o) yazıyor. Bence evrendeki en ilginç durum da bu zaten: Nasıl oluyor da kör bir fiziksel varlık (nöral düzeyde ele alman beyin) fenomenlerden fenomen olarak söz edebiliyor? Çok, ama çok daha ilginci: Fiziksel beynin körce dile getirdiği bu fenomenal dünya sahiden de var. Bu hayranlık yaratan *kozmik armoninin bir nedeni olmalı.* Ama şimdilik şöyle söyleyebiliriz: İnsanlık, adalet, özgürlük, eşitlik ve benzer erdemler için verilen mücadeleler gibi tıp ve psikiyatri de sırf biz fenomenal bir yaşantıya sahip varlıklar olduğumuz için anlaşılabilir bir meşruiyet kazanır.

2. Fiziksel bir gerçekliğin dışında sadece fenomenlerin değil fenomenal dünyanın da olduğunu tam olarak kanıtlamayı ertelemiştim. Şimdi bir biliminsanı için evrendeki en inanılmaz durum olan fenomenal dünyayı incelemeye başlayabiliriz artık.

Kuşkusuz idealist filozoflar Batı felsefesi tarihi içinde zamanla yetkinleşen bir fenomenolojik anlayış geliştirdiler. Bilimse fenomenal yaşantı alanına geç girdi. Ben de burada felsefe yapmayı sürdürürken, felsefi fenomenolojiyi bilimin işine yarayacak şekilde natüralize ediyorum sadece; natüralist olarak temellendirilmiş bir fenomen bilgisi oluşturmaya çalışıyorum. Bu nedenle burada bir felsefe tarihi özeti vermek ve fenomen anlayışını bu yolla anlatmak yerine öncelikle bilime aşina okuru hedef alacağım. Ama esas yapmak is-

tediğim tanışık olduğumuz uzayın bile tanışık olduğumuz haliyle bir fenomenal yaşantı olduğunu göstermek. Bir yere kadar Kant haklı, ama dikkat: Uzay fenomenal bir yaşantıdan ibarettir demiyorum. Eğer fiziksel bir uzayın varlığını reddedersek bilimi de reddetmiş oluruz. Ben tanışık olduğumuz haliyle uzay fenomenal bir yaşantıdır, diyorum. Bunu da kanıtlayacağım. Ama önce daha öğesel düzeylerden başlayalım; renklerden, kokulardan, sertlikten, sıcaklıktan, seslerden söz edelim.

3. Şimdi karşınızdaki masanın üstünde kırmızı bir domates gördüğünüzü varsayalım. Domatesten yansıyan ışığın frekansıyla Planck katsayısının çarpımı enerji büyüklüğünde fotonlar gözünüzün retina tabakasındaki "koni" adı verilen reseptörlerde esası foto-elektrik olaya dayanan elektriksel bir aktivasyona neden oldular. Bu aktivasyon optik siniriniz boyunca yayılan elektro-fizyolojik nöral ateşleme örüntülerine (aksiyon akımına) neden oldu. Optik siniriniz boyunca bu elektriksel sinyallerle iletilen enformasyon oksipital korteksinizin V1 bölgesindeki nöronları uyardı. Elektro-fizyolojik sinyallerle iletilen enformasyon V1 'den, paralel çalışarak optik kaynaklı enformasyon işleyen yardımcı kortikal bölgelere yayıldı. Domatesi tanıma temporal korteksinizde (teorik nörobiyolojide tanımanın nasıl gerçekleştiğini biliyoruz; tanıyan aletler bile yapıldı), kendi bedeninize göre (demek ki algıda "ben" nöral temsili de rol oynuyor) domatesin uzaydaki lokalizasyonu özellikle pariyetal korteksinizin rol aldığı geniş bir nöral ağda değerlendirildi (Nasıl? Teorik olarak biliyoruz, aletler yapıldı). Rengi (daha doğrusu yaydığı ışığın dalga boyu) ise V4 adı verilen korteks bölgenizde "hesaplandı" (Nasıl mı? Teorik olarak biliyoruz, böyle çalışan aletler de yapıldı). Ama dikkat: Siz bir robot olsaydınız da bütün bu enformasyon işleme süreçleri meydana gelecek, robot beyniniz bu enformasyonlara göre davranacak, mesela parmağınızla göstererek "şurada kırmızı bir domates görüyorum" diyebilecektiniz (robot beyniniz gerekli dilsel sinyallerle bu enformasyonu yayınlayacaktı).

Peki ama eğer nörofizyolojik süreç buysa (yani robotikse) sizin masanın üstünde sahiden de kırmızı bir domates görmeniz fenomenal yaşantısı nereden çıkıyor? Bu yaşantı fiziksel (fizik bilimi tara-

fından ele alınan) bir şey olmamalı. Çünkü fiziksel açıklamanın hiçbir aşamasında sizin "kırmızı domates görme" fenomenal yaşantınız yok. Fizik şuradaki cisimden şu enerji büyüklüğünde fotonlar yansıyor, şu nöronlar elektriksel olarak aktive oluyor vs. diyor yalnızca.

Nitekim sinir sistemi bizimkinden biraz farklı olan Daltonizm vakaları aynı domatesi yeşil olarak görür; ama bu durum ancak özel testlerle ayırt edilebilir. Demek ki domates aslında ne kırmızıdır ne de yeşil. Kırmızı ya da yeşil bizim sinir sistemimizin çalışması sırasında ortaya çıkan fenomenal yaşantılardır. Fiziksel açıklama sınırlarında "kırmızı" hiç olmayabilirdi. Bugünkü fizik bilgimize dayanarak beyninizin tüm fiziksel ayrıntılarını bilsek bile bırakın fenomenal yaşantınızın nasıl olacağını (Nagel 1974) bir fenomenal yaşantınız olacağını (Block 1978) bile söyleyemeyiz. O zaman isterseniz şu "kırmızı"ya odaklanalım sadece. Ne domatesten gözünüze yansıyan fotonlar küçük kırmızı topçuklardır ne de optik kaynaklı enformasyonları elektro-fizyolojik sinyallerle ilgili korteksinize ileten nöral ateşlemeler kırmızıdır. Kırmızı "yaşantısı" V4'teki enformasyon işleme sürecindeki nöral aktivasyonlar sırasında ortaya çıkar (veya ontolojik olarak bu faaliyetlerle özdeştir). Nasıl?

Henüz açıklamasını bilmediğimiz bir doğa olayı bu. Ama şu akılcı bir varsayım gibi duruyor: Kırmızı fenomenal deneyimi beyninizin V4 nöral faaliyeti sırasında oluştu ya da bu faaliyetle fiziksel değil ama ontolojik düzeyde özdeş. Eğer beyninizin V4 bölgeleri iki taraflı olarak tahrip olursa dünyayı gri tonlarında, renksiz görürsünüz (klinikte "akromotopsi" denen durum). Demek ki fiziksel domates aslında kırmızı değil; beyninizin nöral faaliyeti sırasında fenomenal bir dünya oluşuyor (veya bu fenomenal dünya fiziksel inceleme düzeyinde değilse bile ontolojik olarak bu nöral faaliyetlerle özdeş) ve orada, uzayda bir yerde gördüğünüz kırmızı da bu fenomenal dünyadaki bir fenomenal yaşantı aslında. Peki kırmızı (ya da kırmızı domates fenomenal yaşantısı) beynimde oluşuyorsa niye beynimde değil de orada, uzayda bir yerde? Birazdan bu zor konuya gireceğiz.

4. Şimdi benzer şekilde tatların, kokuların, can acısının, masanın sertliğinin, ateşin sıcaklığının, kısaca doğrudan tanışık olduğunuz

her şeyin, hatta bedeninizin, duygularınızın, düşüncelerinizin bile tanışık olduğunuz biçimiyle fenomenal yaşantılar olduğunu anlayabiliriz. (Bu konuyu *Histerik Bilinç*'te [2007] daha ayrıntılı olarak tartışmıştım.) Ama ben burada daha karmaşık bir şeyi, bütün bu fenomenal yaşantıların içinde yer aldığı uzayın bile tanışık olduğunuz haliyle fiziksel uzayın ta kendisi değil, onun bizdeki bir fenomenal yaşantısı olduğunu anlatmak istiyorum.

Soru şu: Eğer "kırmızı" beyninizin V4 bölgesinin nöral faaliyeti sırasında oluşuyorsa (veya fiziksel olarak değil ama ontolojik olarak onunla özdeşse) niçin onu uzayda beyninizden farklı bir yerde, karşınızdaki masanın üstünde görüyorsunuz? Konu önemli; çünkü "ben" diye bildiğim bu fenomenal beden yaşantısı benim fenomenal dünyamın fenomenal uzayının içindeyse, fiziksel ben neredeyim o zaman?

V. Fenomenal dünya ve uzayın yarılması

1. Sonucu önceden söyleyeyim: Fizik bilimi tarafından ele alınan uzay (uzay-zaman) (Pooley 2008) doğrudan tanışık olduğumuz fenomenal uzaydan çok farklıdır. Anlaşılan bizim küçük, dolayısıyla kütle çekim alanı zayıf, hızların düşük olduğu, ama kuantum olaylarını makro fizikle maskeleyecek kadar büyük gezegenimizde evrimleşirken gelişen, dolayısıyla doğuştan getirdiğimiz, uzayı nöral olarak temsil eden harita-benzeri ("ikonik") beyin yapılarımız hayatta kalmamıza ve türümüzü sürdürmemize yeterli olacak şekilde robotik tarzda işlev gören Öklidyen uzay haritalandırma sistemleridir. Bu nedenle temel varsayımımız gereği beynimizin nöral faaliyetiyle oluşan fenomenal dünyamızdaki uzay da (fenomenal uzay yaşantısı da) *a priori* ve Öklidyendir. Yani fenomenal uzay yaşantımız beynimizin biyolojik evrim sonucu oluşan nöral yapılanması gereği her türlü insani fenomenal deneyimi (mesela uzayın belli bir konumundaki kırmızı domates fenomenini) mümkün kılacak şekilde evrensel ve zorunlu olarak Öklidyendir. (Kant'ın büyük buluşunun natüralist temeli bu olmalı.) Fiziksel uzayı (uzay-zamanı) matematiksel olarak bilebiliriz, ama asla "doğrudan" göremeyiz, hayal edemeyiz. Ama şimdilik bunlar sadece birer varsayım diyebilirsi-

niz, doğru söylediğini nerden bilelim? O halde şimdi gördüğünüz uzayın gerçek fiziksel uzayın ta kendisi değil, bizdeki kaba fenomenal bir temsili olduğunu kanıtlayalım.

2. Yıllar önce bir çalışmamda hisseden protez el yapılabileceğinden söz etmiştim (2007). Sonunda yapıldı da (Raspopivic ve diğ. 2014); hastanın yıllar önce kopan elinin yerine takılan, hastanın motor olarak kullanılabildiği protez el öznel dokunma duyumunu da hissetmesini sağlayabiliyor. "İki yönlü ve gerçek zamanlı protez elle doğal duyumların onarılması" mümkün artık. Nasıl?

Aslında nörofizyolojik mekanizma basit görünmesine rağmen fenomenal dünya hakkında önemli bazı durumları anlamamızı sağlaması bakımından özel bir felsefi önem de taşıyor. Mekanizma şöyle: Protez elde basınca duyarlı yapay sensörler var. Bunlar basınçla karşılaşınca basıncın şiddetine göre üç şekilde değişen farklı elektrik sinyalleri yayınlıyor. Bu elektrik sinyalleri taşıyan malzeme cerrahlar tarafından hastanın kolundaki (median ve ulnar) sinirlerin ilgili liflerine bağlanıyor. Dolayısıyla hasta bir şeyi protez eline aldığında sensörlerde oluşan elektrik sinyaller bu sinirleri aktive ediyor ve enformasyon artık fizyolojik yollardan (sinirlerle) beyne ulaşıyor. Bu durum da hastanın protez elinde fenomenal bir yaşantı olarak öznel dokunma duyumunu oluşturuyor.

Peki ama beyne ulaşan sinyaller nasıl olup da hastanın uzaydaki protez elinde hissettiği öznel duyumlara, fenomenal yaşantılara yol açıyor? Soru meşru; çünkü ne de olsa bu sinyaller fiziksel olarak beyindeki bazı nöronları uyarabilir ancak, protez eldeki (uzaydaki) fenomenal duyumları değil. Beyindeki bu nöronların aktive olması nasıl oluyor da bizzat bu nöronlarda değil, hatta gündelik yaşamın naif ontolojisi açısından oldukça şaşırtıcı bir şekilde sahici biyolojik elde bile değil, protez elde öznel olarak hissedilen fenomenal dokunma yaşantısına yol açıyor?

3. Çünkü beyinde pariyetal korteksin ön bölgelerinde bedeni temsil eden harita-benzeri nöral yapılar var (S1). İki yarımkürede yer alan ve gene pariyetal kortekste ama arka ve üst bölgelerde bulunan "*where* yoluyla" entegre çalışan bu nöral haritalar sayesinde beyin,

duyuma yol açan nöral sinyallerin bedenin neresinden geldiğine dair enformasyonu oluşturuyor; sinyalin kökeninin bedendeki (bedenin kapladığı uzaydaki) lokalizasyonunu hesaplıyor. Bu sinyaller gerçek elden de protez elden de gelse, beynin bu haritalara göre enformasyon işleme süreçleri açısından uzaydaki lokalizasyon değişmiyor. Beyin "*where* yoluyla" entegre çalışan S1 bedensel haritalandırma sistemi sayesinde beden uzayında uyaranı enformatik olarak lokalize edince dokunma hissi fenomenal yaşantısı da eskiden gerçek fizyolojik elin bulunduğu, artık protez el tarafından işgal edilen bu uzay bölgesinde *oluşuyor*. Bilinen nörofizyolojik açıklamamız da burada bitiyor.

4. Yanıt bir şeyleri açıklıyor, ama sorumuz biraz farklıydı; ne de olsa elektriksel olarak uyarılan beyindeki bazı nöronlar. Hasta fenomenal yaşantısı olmayan bir robot bile olsa beyni, söz konusu enformasyonların uzayda protez el tarafından işgal edilen konumdan (uzay bölgesinden) geldiğini hesap edebilir, mesela "şimdi protez elimle sert bir şeye dokunuyorum" bile diyebilirdi. O halde beyindeki nöral olaylar nasıl olup da protez eldeki (yani uzayda bir yerdeki) öznel dokunma hissi fenomenal yaşantısını oluşturuyor?

5. Açıkçası tam olarak bilmiyoruz. Ama burada temel fenomenal dünya varsayımımızı kullanarak henüz açıklayamadığımız kozmik bir olay sonucu beynin nöral faaliyeti sırasında fenomenal bir dünyanın da oluştuğunu (ya da fenomenal dünyanın fizik bilimi açısından değil ama ontolojik olarak bu nöral faaliyetlerle özdeş olduğunu) düşünebiliriz. Bakalım bu temel varsayımımız problemi çözmemize ne kadar hizmet edecek? Problem şu o halde: Beyindeki nöral olaylar nasıl olup da fenomenlerin (mesela dokunma hissinin) *uzayda* oluşmasına yol açıyor? Zor bir problem bu; ama fenomenal yaşantıların içinde yer aldığı uzayın gerçek fiziksel uzay değil, bizde bu fiziksel uzayı temsil eden fenomenal bir uzay yaşantısı olduğunu gösterebilirsek, beynin nöral faaliyetiyle oluşan (veya ontolojik olarak onunla özdeş olan) dokunma hissinin de beynin oluşturduğu bütünsel fenomenal uzay yaşantısı içine gene beynin nöral faaliyetleriyle nasıl lokalize edildiğini bulabiliriz.

6. O halde önce fenomenal yaşantıların içinde yer aldığı uzayın gerçek fiziksel (fizik bilimi tarafından ele alınan) uzay değil, beynin nöral faaliyetiyle oluşan (veya fiziksel olarak değil ama ontolojik olarak onunla özdeş olan) fenomenal bir uzay yaşantısı olduğunu göstermeye çalışalım. Varsayım doğruysa hastada oluşan öznel dokunma hissi fenomenal yaşantısının sahiden fiziksel protez elinde değil, bu elin hastanın fenomenal dünyasındaki fenomenal temsilinde olması lazım. Şaşırtıcı, ama yukarıda kırmızı domates örneğinde gördük ki biz fiziksel protez elle değil ancak onun bizde(?) uyandırdığı duyumlarla "tanışık"(?) olabileceğimize göre "gördüğümüz"(?) protez el de fiziksel protez elin bizdeki görsel fenomenal bir yaşantısı olmalı. Fenomenal protez elin uzayda bir lokalizasyonu olduğu gibi öznel dokunma hissinin de nesnel görsel uzayda protez elle örtüşen bir lokalizasyonu var ve bu lokalizasyon protez elin hareketleriyle sürekli değişiyor. Ama öznel dokunma hissinin (ya da can acısının) içinde hareket ettiği bu görsel nesnel uzay gerçek fiziksel uzay mı? Yoksa bu uzay da beynin nöral faaliyetiyle oluşan (veya ontolojik olarak onunla özdeş) bir fenomenal yaşantı mı? Yani bu uzay da hastanın fenomenal dünyasında mı yer alıyor? Sorumuz buydu zaten; şimdi bu soruyu daha fazla açmak için biraz düşünelim.

7. Hastanın gözlerini kapattığını varsayalım. Gözleri kapalı da olsa hastada bedeniyle ilgili gene de öznel somoto-sensoryal ve propriyoseptif (deriden ve kas-tendonlardaki reseptörlerden gelen) duyumlar var; protez elindeki dokunma öznel hissi fenomeni bu öznel fenomenal beden hissinin belli bir bölgesinde ortaya çıkıyor; orada değil de burada yani. O halde bu beden de öznel duyumlardan oluştuğuna göre bir fenomenal yaşantı zaten. Fiziksel bedenin kendisi değil, onun fenomenal dünyanızda nöral somato-sensoryal uyaranlardan hareketle kurulan bir temsili. O halde hastada fenomenal beden uzayının öznel (sadece kendisinde olan) bir yaşantısı var.

Şimdi hasta gözlerini açıyor ve bedenini nesnel (herkes tarafından görülebilir) görsel uzayda görürken, öznel (somato-sensoryal, propriyoseptif) olarak da hissediyor. Demek ki fenomenal beden yaşantısı hem görsel-nesnel hem de somato-sensoryal, propriyoseptif öznel fenomenal beden yaşantısı olarak *bütünsel* görsel-nesnel uzayda

aynı konumu işgal ediyor; yani bütünsel nesnel görsel uzayda öznel ve nesnel fenomenal beden uzayları çakışmış, üst üste binmiş olarak yer alıyor. Ama fenomenal beden yaşantısının görsel nesnel ve somato-sensoryal öznel uzay yaşantılarının içinde yer aldığı *bütünsel* görsel nesnel uzayın kendisi fenomenal mi, yoksa fiziksel mi? Yani bütünsel görsel-nesnel uzay fiziksel uzayın ta kendisi mi, yoksa fiziksel uzayın fenomenal bir yaşantısı mı? Burada bir düşünce deneyine başvurmamız lazım.

8. Biyolojik fonksiyonları araştırırken sıkça başvurduğumuz bir araştırma stratejisi, söz konusu fonksiyonu fiziksel veya kimyasal olarak bozmak, ortaya çıkan duruma bakarak dolaylı yoldan fonksiyon hakkında bilgi sahibi olmaktır. Aynı stratejiyi düşünce deneyimizde de uygulayabiliriz.

Eğer normalde bütünsel görsel uzayda çakışan (üst üste binen) somato-sensoryal öznel fenomenal beden uzayı yaşantısıyla nesnel-görsel fenomenal beden uzayı yaşantısını birbirinden çözebilirsek, yani bunların bir ve *aynı* bütünsel nesnel-görsel uzayın aynı koordinatlarında yer almadığı bir deney durumu kurgulayabilirsek, bütünsel nesnel-görsel uzayın, fiziksel uzayın ta kendisi olmadığı sonucuna giden yolda ilk adımı atabiliriz. Biraz karışık görünüyor, ama deneyi yaparken kolayca anlayacaksınız. (Hisseden protez el cerrahisi gibi aşağıdaki düşünce deneyi de klinikte "hayalet uzuv" [*phantom limb*] dediğimiz gerçek durumlardan kalkan bilgilerimize dayanır: "Hayalet uzuv"lu hastalar kopan uzuvlarının varlığını koptukları yerde, yani görsel [nesnel] olarak boş uzayda öznel [somato-sensoryal] olarak hissetmeye devam ettiklerini bildirir.)[2]

9. Şimdi sol elinizi kestiğimizi ve bedeninizden ayırıp iki metre ötedeki masanın üstüne koyduğumuzu düşünelim. Kanamaları durdurduk, acıyı kestik. Üstelik kesik elinizdeki önemli atar ve toplar damarları yapay bir kan dolaşımı sistemine bağlayarak elinizin uzun bir süre canlı kalmasını sağladık. Zaten deney bitince tekrar yerine

2. Bu tür vakalar hakkında bilgi sahibi olmak için Oliver Sacks'ın kitabının (1986) "Fantomlar" bölümüne bakılabilir.

koyacağız. Ayrıca usta mikro-cerrahi uzmanları elektriksel iletiyi sağlayan uygun bir malzeme (bir tür uzatma kordonu) kullanarak kesik elinizdeki sinir uçlarını kolunuzda kalan ve beyninize kadar uzanan sinirlerin uçlarıyla birleştirdiler. Beyninizden kalkan sinyaller el kaslarına ulaştığı gibi (isterseniz masanın üstündeki elinizi oynatabilirsiniz) masanın üstündeki kesik elinizden kalkan sinyallerin taşıdığı enformasyonlar da beyninize kadar ulaşabiliyor. Yani elinizle beyniniz arasında "hisseden protez elde" olduğu gibi iki yönlü bir enformasyon iletişimi var. Artık deney setimiz hazır. Şimdi masadaki elinize bir iğne batırıyoruz. Bu deney koşulunda elinize batan iğnenin öznel acı hissini uzayın neresinde hissederdiniz acaba? Masanın üstündeki kesik elinizin uzayda bulunduğu noktada mı – İğne oradaki elinize battı ne de olsa?

Hayır. Can acısı fenomenal deneyimi, eliniz kesilmeseydi olması gereken yerde, eskiden elinizin işgal ettiği, ama artık boş olan uzay bölgesinde, kolunuzun önündeki boş uzayda meydana gelirdi. Nitekim görsel olarak masanın üstünde olan kesik elinizi gözlerinizi kapadığınızda somato-sensoryal olarak uzayda tam da kesilmeden önceki yerinde hissederdiniz; bir hayalet uzuv gibi.

10. Demek ki iki tane el var: Biri görsel olarak boşluk olan, kolunuzun ön kısmında somato-sensoryal-öznel olarak hissettiğiniz fenomenal beden-eli, diğeri masanın üstündeki görsel-nesnel fenomenal beden-el. Bu fenomenal ellerin ikisi de bir ve aynı fiziksel uzayda mı?

Gerçekte yalnız tek bir fiziksel elinizin olduğunu biliyoruz. İyi de bu gerçek fiziksel el nerede? Somato-sensoryal olarak biri kolunuzun ucunda, diğeri görsel olarak masanın üstündeki iki fenomenal elden hangisi fiziksel elinizin uzaydaki yerini doğru şekilde temsil ediyor? Bir el uzayda iki yerde birden nasıl olabilir (ne de olsa kuantum ellerden söz etmiyoruz burada)?

Tabii deneyi nasıl yaptığımızı hatırlayıp fiziksel elinizin nesnel görsel uzaydaki fenomenal elle aynı yerde (masanın üstünde) olduğunu söylemek eğilimindesiniz. Bence acele etmeyin: Gerçekten de dünya gezegeni üstündeyken fiziksel eliniz nesnel görsel fenomen elinizin olduğunu gördüğünüz yerde (ya da çok yaklaşık olarak gör-

sel fenomen elinizin olduğu yerde) ama olay kozmik düzeyde sandığınızdan çok daha karmaşık. Çünkü aynı uzayda iki farklı konumda iki fenomenal el olabileceği gibi ikiden fazla uzay da olabilir. Ve eğer fiziksel eliniz bu ikiden fazla farklı uzayda iki ayrı fenomenal el olarak temsil ediliyorsa, bu uzayların ontolojik statüsü nedir? Fiziksel mi, yoksa fenomenal mi?

11. Olayı aydınlatmak için önce nörobiyolojiye (Mesulam ve diğ. 2000; Dayan ve Abbott 2001) başvuralım. Elinizi kesip iki yönlü olarak beyninizle sinirsel bağlantısını koruyarak masanın üstüne koymakla normalde bütünsel görsel (nesnel) uzayda üst üste binmiş, çakışmış olan somato-sensoryal (öznel) fenomenal beden uzayınızı, *bütünsel* görsel (nesnel) uzayda "yer kaplayan" görsel (nesnel) fenomenal beden uzayınızdan ayırdık. Artık iki farklı fenomenal beden uzay yaşantınız var: Bir beden uzayı yaşantınızda el masanın üstünde, diğerinde kolunuzun ucunda. Ama bu uzaylar hâlâ aynı bütünsel görsel nesnel uzayın içinde. Peki somato-sensoryal ve görsel fenomenal beden uzaylarınız arasındaki bu çözülmenin nörobiyolojik nedeni nasıl açıklanabilir?

Hisseden protez el cerrahisinden söz ederken beyninizde S1 adını verdiğimiz somato-sensoryal bir haritalandırma sistemi olduğunu söylemiştim. Demek ki kesip masanın üstüne koyduğumuz fiziksel elinizi bu haritalandırma sisteminin nöral aktivasyonları sırasında oluşan somato-sensoryal fenomenal el yaşantısı olarak hâlâ kolunuzun önündeki boşlukta hissediyorsunuz; daha doğru bir anlatımla sizde böyle bir his oluşuyor. Demek ki temel varsayım gereği somato-sensoryal beden uzayı yaşantınız özellikle beyninizdeki S1 nöral beden haritalandırma sistemi çalışırken oluşan öznel fenomenal bir uzay yaşantısı.

O halde düşünce deneyinde elinizi kesip beyninizle bağlantısını koruyarak masanın üzerine koyarak elinizin somato-sensoryal öznel uzayını görsel fenomenal beden uzayı yaşantınızdan çözdük. Peki herkesin bir şekilde görebileceği bu görsel (nesnel) fenomenal beden uzayı nasıl oluşuyor?

Şöyle: Yukarıda kısaca söz ettiğim gibi, beyninizde tıpkı somato-sensoryal beden uzayınızı haritalandıran S1 gibi özellikle görsel

uzayı (görsel kaynaklı enformasyonları) haritalandırarak lokalize eden ve S1'le entegre bir sistem oluşturan bir nöral sistem daha var. En temel parçası arka üst pariyetalde (özellikle sağ üst pariyetal kortekste) yer alıp S1'le anatomik olarak yakın komşuluk arz eden bu sistem özellikle optik kaynaklı enformasyonların bedeninize göre (özellikle gözlerinize göre) uzayın neresinden geldiğini hesaplıyor. İşte nörobiyolojide "*where* yolu" dediğimiz sistem bu. (Bu sistemin üç boyutlu haritalandırma yapmasında talamik bağlantıların önemli rol oynadığı ileri sürülmüştür [Jearth ve Crawford 2014].)

12. Demek ki beyinde nöral ve *a priori* bir optik uzay haritalandırma sistemi de var ve daha sonra göreceğimiz gibi uzayı Öklidyen geometriye göre hesaplıyor (Kant'ın büyük öngörüsü) ve görsel uyaranı bu uzayda bilgiişlemsel olarak lokalize ediyor. Ama robotik bir mekanizma bu; fenomenal yaşantısı olmayan bir radar sistemi de aynı işi yapabilirdi. Peki sizdeki uzayın belli bir yerine lokalize kesik el fenomenal yaşantısı nasıl oluştu? Burada temel varsayımımıza baş vuruyoruz. Temel fenomenal dünya varsayımımıza göre bu haritalandırma sisteminin nöral aktivasyonu görsel-nesnel bir fenomenal uzay yaşantısı oluşturuyor. Böylece fenomenal olarak oluşan bütünsel görsel nesnel uzayda, masanın üstündeki nesnel görsel fenomenal yaşantı olan elinizin uzayını (elinizin bütünsel görsel uzayda işgal ettiği uzay bölümünü), gözlerinizin bu nesnel fenomenal uzaydaki belli konumuna göreli olarak lokalize olmuş şekilde deneyimliyorsunuz. İşte elinizi kesip beyinle bağlantısını koruyarak masanın üstüne koyduğumuzda, normalde üst üste binen somato-sensoryal ve görsel fenomenal beden uzayı yaşantıları birbirinden bu sayede çözülüyor. Yani beynin nöral yapılarından oluşan (somato-sensoryal ve görsel) iki enformasyon işleme sistemi (nöral haritalandırma sistemi: S1 ve "*where* yolu") artık elinizin konumuyla ilgili farklı enformatik sonuçlara vardığından temel varsayımımız gereği bunların aktivasyonuyla oluşan iki fenomenal beden uzayı yaşantısı da ayrışıyor. Beyninizdeki bir sistem el şurada derken, diğeri el burada diye hesaplıyor ve bu durum somato-sensoryal öznel fenomenal beden uzayı yaşantınızın görsel nesnel fenomenal beden yaşantınızdan ayrışmasına neden oluyor. Demek ki görsel uzayınız "*where* yolu"nun

nöral aktivasyonuyla oluşan fenomenal yaşantı.

Açıklama güzel. Ama temel soru hâlâ çok iyi yanıtlanmadı. Çünkü ne de olsa bir varsayıma dayanıyor. Hâlâ yeteri kadar tatmin edici gelmiyor bana. Daha iyi görelim.

13. O halde problemi çözmek için düşünce deneyini geliştirmeyi, bu sefer bütünsel görsel nesnel fenomenal uzayınızı fiziksel uzaydan ayırmayı öneriyorum. Böylece hem bütünsel görsel nesnel uzayınızın beyninizin nöral aktiviteleriyle oluşan fenomenal bir uzay yaşantısı olduğunu hem de doğrudan gözleyemesek de fiziksel bir uzayın gerçekten de var olduğunu göstermiş olacağız. Peki ama nasıl?

Şimdi elinizi kesip masanın üstüne koyduğumuz deney setine dönelim yeniden. Bu sefer deneye ben de katılıyorum ve masanın karşı tarafına geçip sizi ve masanın üstündeki kesik elinizi görecek bir konuma yerleşiyorum. Şimdi ikimiz de bütünsel nesnel görsel uzayı farklı perspektiflerden de olsa görüyoruz. İkimiz de kesik elinize işaret etmemiz istendiğinde değişik perspektiflerden aynı uzay bölgesini gösteriyoruz. Çünkü beyinlerimizdeki görsel uzayı haritalandıran nöral yapılar izomorfik bir bağlantısallığa sahip. Beyinlerimizin "*where* yolu" değişik açılardan aynı uzay bölgesine işaret etmemizi sağlayacak şekilde enformatik haritalandırma yaptığından, temel varsayımımız gereği bütünsel nesnel görsel uzayın değişik perspektiflerden birbirine tekabül eden görsel fenomenal yaşantıları oluşuyor bizde; hem sizde hem bende. Böylece kesik elinizi uzayda aynı noktada görebiliyoruz. Buraya kadar anlaşılmadık bir şey yok. Ama bütünsel nesnel (ikimizin de gördüğü) görsel uzay sahiden fiziksel uzay mı? Ya da fiziksel uzay diye bir şey yok mu?

Deneyi bir adım daha genişletiyorum. (Düşünce deneyimizin bundan sonraki bölümü özel ve özellikle genel rölativite ile ilgili [Penrose 2002]. Bu düşünce deneyi teorik fizikçi arkadaşım Necmi Buğdaycı'nın benzer bir tezinin [2010] değiştirilmiş bir versiyonudur. Bu düşünce deneyinde rölativitenin bazı özellikleri anlamayı kolaylaştırmak için basitleştirilmiştir; deney gerçekten yapılsa aşağıdaki sonucu vermeyecekti. Gerçek genel rölativiteden en önemli fark, düşünce deneyinin dört boyutlu değil, üç boyutlu bir uzay-za-

man varsaymasıdır: Bir: zaman; iki: uzay boyutu. Ama gene de rölativitenin temel ilkeleri korunduğu ve maksadımız fiziksel uzayla fenomenal uzay yaşantısını ayırt etmek olduğu ölçüde ulaşılan sonucu biraz çarpıtmamızın bir önemi olmadığı için, deney sonucunu aşağıdaki gibi ifade etmekte sakınca görmedim. Bir kâğıt kalem alıp çizerek anlamaya çalışırsanız işimiz kolaylaşacaktır.)

14. Dünyanın, dolayısıyla deney setimizin gördüğümüz Öklidyen uzaydaki konumuna kabaca A diyelim. Ben gerekli hesapları yapıp yanıma da çok gelişmiş teleskoplar alıp bir uzay gemisiyle Öklidyen uzayda dünyaya göre Güneşin sekiz ışık dakikası arkasında kalması gereken bir uzay bölgesine, diyelim B noktasına gidiyorum. Şimdi eğer Öklidyen bütünsel görsel nesnel uzayını fenomenal bir yaşantı değil de fiziksel uzaysa ya da bu fenomenal uzay fiziksel uzayı tam ve kesin olarak temsil ediyorsa ya da fiziksel uzay büsbütün yoksa benim dünyayı görememem gerekir. Çünkü Öklidyen uzayda AB doğrusu üzerinde B noktasında olan bana göre dünya (A) Güneşin arkasında kalmış olmalı. Ama şaşılacak şey; dünyayı görüyorum. Hatta çok güçlü teleskoplar kullanarak on altı dakikalık gecikmeyle (dünya ile güneş arasındaki mesafe sekiz ışık dakikasıdır) ortak deney setimizde geçen olayları bile gözleyebiliyorum (diyelim deney setinden kalkan ışık on altı dakika sonra bana ulaşıyor). Peki nasıl oluyor da on altı dakika farkla da olsa Öklid uzayına göre Güneşin arkasında kalan dünyadaki deney setinde geçen olayları görebiliyorum?

Çünkü genel rölativiteye göre sizden (dünyadan, A noktasından) kalkan ışıklar güneşin çekim alanında uzay-zamanın eğrilmesi sonucu güneşin çevresinde eğri bir yol izleyerek bana (B noktasına) ulaşıyor. Böylece sizi, dünyayı, deney setimizi görüyorum. Ama bu durumda nesnel görsel uzayımda artık dünyayı ve deney setimizi A noktasında değil, bana ulaşan ışığı teğet geçen bir A'B doğrusu üzerinde, gene benden (B noktasından) on altı ışık dakikalık uzaklıktaki bir A" noktasında görüyorum. Peki ama neden dünyadan kalkan ışıkları (A noktasından kalkan ışıkları) görsel nesnel uzayımda tam da A" noktasında görüyorum?

Fizik, gözlemcinin doğasını (nörobiyolojik yapısını) ilgilendiren

bu soruyu çok küçük bir ayrıntı olarak görür; önemsemez, biraz görmezden gelir; öyle olur der, geçer. Hatta belki çoğu fizikçi böyle bir soru olduğunun bile farkında değildir. Halbuki bu soru evrenin en gizemli sırlarından birine açılan kapıdır. Ben soruyu nörobiyoloji ve önerdiğim temel varsayımla yanıtlayacağım. Ama şimdilik düşünce deneyine devam edelim.

Eğer genel rölativiteyi bilmesem uzayda yolculuk yaparken herhalde dünya (kesik eliniz) bilmediğimiz kozmik bir olay sonucu A noktasından on binlerce kilometre uzaktaki A' noktasına gitmiş diye düşünebilirdim. Şimdi ben, sizi ve deney setimizi A'B doğrusu üzerinde bir nokta (A') olarak görüyorum. Peki siz ne görüyorsunuz?

Size göre ben güneşin arkasındaki B noktasına değil, benden size benden ulaşan ışığı teğet geçen bir AB doğrusu üzerinde gene sizden (A noktasından) on altı ışık dakikası uzak bir B' noktasına gittim. Yani benim sizi gördüğüm gibi siz de beni on altı dakika farkla, ama B noktasında değil B' noktasında görüyorsunuz. Peki ama bu yeni deney koşulunda ben nesnel görsel uzayımda kesik elinizi uzayda gözlerime göre nerede lokalize ederim sizce? Sizin lokalize ettiğiniz yerde mi? Bir bakıma evet; bir bakıma da hayır. Nasıl?

Şimdi siz ve ben elektromanyetik sinyalizasyonla kesik elinizi işaret etmeye karar veriyoruz ve on altı dakika farkla aynı noktaya işaret ettiğimizi gözlemliyoruz. Ama bana göre ikimizin de işaret ettiği bu nokta A'B doğrusu üzerinde ve benden on altı ışık dakikası ötedeki A' noktası. Size göre ikimiz de A noktasını işaret ediyoruz. (Bu fark aramızdaki on altı dakikalık ışık hızından kaynaklanan farktan bağımsızdır.)

Demek ki ikimiz de görsel nesnel uzaylarımızda birbirimizin on altı dakika farkla (demek ki siz benim, sizin otuz iki dakika önce işaret ettiğiniz noktayı işaret ettiğimi görürsünüz) aynı noktayı işaret ettiğini görüyoruz. Ama size göre bu nokta uzayın A noktası, bana göre A' noktası ve A ve A' noktaları arasında on binlerce kilometre fark var. Peki ama ikimiz de birbirimizin aynı noktayı işaret ettiğimizi görürken aralarında on binlerce kilometre fark olan iki farklı noktayı nasıl işaret ediyor olabiliriz? Paradoks mu? Hayır. Bu garip durumun fizik (genel rölativite) ve biyolojiyle bilimsel olarak nasıl açıklanabileceğini göreceğiz.

15. Bir adım daha atalım: Uzayda AB doğru parçasını taban alan bir ikizkenar üçgen kuralım. Öyle ki ikizkenarlarının birleştiği C tepe noktasına yerleşen bir üçüncü gözlemci uzayda deney setindeki sizi (A) ve Öklid uzayında size göre Güneşin arkasında kalan beni (B) eşit mesafeden görebilecek bir perspektife konumlanmış olsun. Üstelik üçüncü gözlemci uzayda öyle bir konumda ki sizden ve benden kalkan ışıklar Güneşin çekim alanından da pratik olarak çok etkilenmiyor. Şimdi üçüncü gözlemci elektromanyetik dalgalarla bizden masanın üstündeki kesik elinizi işaret etmemizi istesin. Üçgen ikizkenar (ya da yaklaşık ikizkenar) olduğundan mesaj ikimize de aynı zamanda gelecektir. (Benim uzay gemim de üçüncü gözlemcinin uzay gemisi de dünyaya paralel olarak ve onunla aynı hızla, aynı doğrultuda hareket ediyor, diyelim; yani üç gözlemci arasında özel rölativistik bir uzay-zaman farkı yok; üçümüz de özdeş Galileo gözlemcileriyiz; özel rölativistik olarak aynı uzay-zamanda yaşıyoruz). Fakat üçüncü gözlemcinin gözlemi ilginç olacaktır; çünkü beni iddia ettiğim gibi B noktasında, sizi de iddia ettiğiniz gibi A noktasında görecek, ama kesik elinizi göstermek için ikimizin uzayda aralarında on binlerce kilometre fark olan iki farklı uzay noktasını işaret ettiğimizi (sizin A noktasını benim A" noktasını işaret ettiğimi) görecektir. Halbuki biz birbirimizin aynı noktayı işaret ettiğini görüyoruz.

Peki üçüncü gözlemcinin saptadığı bu fark aramızdaki on altı dakikalık ışık hızından kaynaklanan farka bağlı olamaz mı? Olamaz. Çünkü üçüncü gözlemci gerekli matematik önlemi alıyor. Üçgen ikizkenar olduğundan bizden kalkan ışıklar üçüncü gözlemciye andaş olarak ulaşıyor ve üçüncü gözlemci aramızdaki ışık hızından kaynaklanan on altı dakikalık gecikmeyi hesap ederek benim, kesik elinizin on altı dakika önce uzayda sizin işaret edeceğiniz konumundan on binlerce kilometre uzakta bir yeri işaret ettiğimi hesaplıyor. (Başka önlemler de alınabilirdi.)

Bu düşünce deneyi gerçekten yapılsa farklı bir sonuç verecekti. Ama özellikle uzay-zaman süreklisini dört boyutlu değil, üç boyutlu (bir zaman iki uzay boyutu) kabul etmemizden kaynaklanan bu fark ulaştığımız sonucun esasını değiştirmiyor. (Ayrıca güneşin diğer tarafından dolaşan ışıkları hesaba katmadık. Bu deney koşulunda bile benim uzayda bir değil, iki kesik el deneyi görmem mümkün

olabilirdi. Üstelik güneşin uzay-zaman üstündeki etkileri abartılmış olabilir. Bu koşullarda kesik el deney setini gözlemleyebilirdim de.) Ama sonuç itibarıyla şu doğru: deneye katılanlar olarak dünyadayken fark etmiyoruz ama bu yeni deney koşulunda açıkça görülüyor ki benim nesnel görsel uzayımla sizin nesnel görsel uzayınız aynı uzay değil artık. Demek ki bu görsel nesnel uzaylar gerçek fiziksel uzay değil; ikimiz aynı fiziksel uzayı görmüyoruz. Demek ki sizin ve benim bütünsel görsel nesnel uzaylarımız da birer fenomenal yaşantı; yani bu uzaylar temel varsayımımız gereği beyinlerimizin özellikle üst pariyetal "*where* yolu"nun nöral faaliyetiyle henüz açıklayamadığımız kozmik bir olay sonucu oluşmuş fenomenal yaşantılar ve uzayda kesik elinizi işaret ettiğim konumdan anlaşılıyor ki bunların her biri Öklidyen bir fenomenal uzay.

16. Kesik elinize işaret ederken, kesik elinizden bana gelen ışıkları Öklidyen bir geometrisi olan uzaya göre lokalize ettiğimi sadece nörobiyolojiden değil, fizikten de biliyoruz. Ama fizikçiler bu sapmanın insan beyinlerinin "*where* yolu"nun optik enformasyonları Öklidyen bir uzaya yerleştirerek lokalize etmesinden kaynaklandığını bilmezler. Gözlediğimizi sandığımız uzayın beyinlerimizin nöral faaliyetiyle kurulmuş fenomenal bir uzay yaşantısı olmasıyla hiç ilgilenmezler. Kuantum mekaniği seviyesinde çok sınırlı sayıda fizikçi (mesela John von Neumann) insanın doğal bir "fiziksel ölçüm aleti" olduğunu kavramıştır. Einstein'ın da rölativistik teorilerinde durumu *örtük olarak* kavradığı düşünülebilir. Ancak bilim şunu ortaya koyuyor: Bu fiziksel ölçüm aleti (insan) güvenilir sonuçlar vermiyor; bu da önemli bir saptama kuşkusuz. Ama en önemlisi doğrudan tanışık olduğumuz (yani fenomenal gerçekliğimizdeki) fenomenal uzay yaşantımızın dışında ve biz onu fenomenal olarak görmesek de Öklidyen olmayan gerçek fiziksel bir uzay var ve üstelik artık onun hakkında bir bilgiye sahibiz; fiziksel uzay bizim bütünsel görsel nesnel fenomenal uzayımızdan farklı olarak Öklidyen (ya da Kantçı tabirle "numenal") değil. Demek ki güvenilir bir ölçüm aleti olmayan insan, *teorik* zekâsı sayesinde kendi duyu verilerinin ötesine geçen sonuçlara ulaşabilir. Demek ki düşünce deneyinden beklenen sonuç fazlasıyla elde edilmiştir.

17. Şimdi baştaki protez elle ilgili probleme dönelim. Hatırlarsanız beynimizin nöral faaliyetiyle oluşan fenomenal yaşantıların (mesela protez elimdeki dokunma hissinin) nasıl olup da uzayda yer alabildiğini sormuştuk? Demek ki problemin çözümü şu: Beynin nöral faaliyetiyle sadece tek tek fenomenal yaşantılar değil, bu fenomenal yaşantıların nöral haritalandırma sistemlerinin (S1 ve *where* yolu) nöral aktivasyonuyla içinde lokalize olduğu Öklidyen öznel somatosensoryal ve bütünsel nesnel görsel fenomenal uzay yaşantıları da oluşuyor.

İşte beynin nöral faaliyetiyle oluşan (veya fizik bilimi açısından değil ama ontolojik olarak onunla özdeş olan) ve dış dünyayla ilgili fenomenal yaşantılarımızı olduğu kadar diş ağrımızı, fenomenal bilincimizi, fenomenal "ben" deneyimimizi de içeren organizmanın bu bütünsel fenomenal evrenine "fenomenal dünya" diyorum.

Normal koşullar altında beynin bazı lokal nöral faaliyetleriyle oluşan protez eldeki dokunma hissi, nöral haritalandırma sistemlerinin faaliyetiyle oluşan fenomenal öznel somato-sensoryal uzay yaşantısında ve fenomenal bütünsel görsel nesnel uzay yaşantısında aynı koordinatlarda lokalize oluyor. Ama bunları birbirinden ve gerçek fiziksel uzaydan ayırabiliyoruz. Zaten bu sayede, yani gerçek fiziksel uzaydan farklı oldukları için diğer uzayların fenomenal yaşantı olduğu sonucuna ulaşabiliyoruz. İsterseniz bu argümana *yarık uzay düşünce deneyi argümanı* adını verelim.

Bu argümanın bazı sonuçlarını tartışmaya geçmeden önce çevreme bakıyorum. Hepsi fenomenal yaşantı bunların, "ben" dediğim şey de. Biz *kendimizi bildiğiniz haliyle* bir fenomenal yaşantıyız. Rüyayı gören değil, fiziksel beynimizin nöral faaliyetiyle kurulan bu "rüya'daki bir öğeyiz. Biyolojik organizma olarak insan, kendi beyninin nöral faaliyetiyle oluşan (veya ontolojik olarak buna özdeş olan) fenomenal dünya içinde *fenomenal bir temsil olarak var olduğu kadarıyla* "dünyanın-içinde-varlık"tır (*being-in-the-world*).

VI. Yarık uzay düşünce deneyinin bazı sonuçları hakkında ilk değerlendirmeler

Hatırlarsanız bu uzun yolu, psikiyatride kullandığımız öznelci terimlerin natüralist anlamını ortaya çıkarmak için katettik. Ama yarık uzay düşünce deneyinin öznelliği natüralist olarak nasıl anlamamız gerektiğine dair verdiği bilgiyi başlı başına bir konu olarak daha sonra ele alacağım. Şimdi bu düşünce deneyinin diğer bazı önemli sonuçlarını görelim.

1. Kesik el ve yarık uzay düşünce deneyleri şunu gösterdi: Beynin normalde entegre çalışan nöral enformasyon işleme alt sistemleri dezentegre çalışmaya (yani beyin aynı durumla ilgili enformasyonları farklı alt sistemlerinde çelişik enformatik sonuçlar verecek şekilde işlemeye) zorlandığında, paralel şekilde fenomenal dünyanın da entegrasyonu bozulur.

Bu deneysel sonucun en iyi açıklaması, fenomenal dünyanın beynin nöral faaliyetleriyle oluştuğu (veya bu faaliyetlerle ontolojik olarak aynı olduğu) varsayımıyla verilebilir. Demek ki çalışmamızın temel varsayımı bu şaşırtıcı durumu açıklayabilmektedir. Çünkü fenomenal dünyayı kuran (veya onunla ontolojik olarak aynı şey olan) beynin nöral faaliyetleri değil de performatif bir "transandantal ego" veya "deneyimleyen ben" ya da deneyimleyen I. şahıs vs. olsaydı, bu varlık tarzının kurucu veya deneyimleyici performansının beyindeki enformasyon işleme sistemlerinin dezentegre çalışmaya zorlanmasından nasıl olup da etkileneceği ("Occam'ın usturası" ilkesi çiğnenmeden) kolay kolay açıklanamazdı.

Temel varsayımımızın daha sonra ele alınacak başka olgu durumlarını da açıklaması doğruluk ihtimalini artırır (Bayesianizm).

2. Temel fenomenal dünya varsayımımızın ortaya koyduğu, performatif öznesi olmayan fenomen bilgisi, yarık uzay düşünce deneyi gibi performatif I. şahıs öznelliğine dayanan klasik fenomenolojik teoriler tarafından varlığı düşünülemeyecek olgu durumlarının varlığını ortaya koyduğu için de üstün teoridir (Lakatos, bkz. Ek 3).

3. Klasik fenomenolojik teori tüm fenomenleri öznelliğe (transandantal öznelliğe) indirgeyerek ele alırken, ileri sürdüğümüz teori fenomenal dünyayı nesnel ve öznel yönleriyle ele alabilmekte, böylece fenomenolojide metodolojik solipsizme gerek kalmamaktadır.

4. Bu durum yıkılamaz sanılan öznel solipsizmin felsefi sonu olabilir. Çünkü bazı durumları açıklamak için artık öznel solipsist düşünceye gerek yoktur. Tabii ki solipsizm yanlışlanamaz bir tez olarak hâlâ elde tutulabilir. Ama "tüm evrenin bütün jeolojik, astronomik, biyolojik vs. verileriyle birlikte sanki on beş milyar yıldır varmış gibi görünse de beş dakika önce yaratıldığı" tezi de yanlışlanamaz. Bir başka deyişle artık öznel solipsizmin yanlışlanamaz tezlerden biri olmaktan başka bir felsefi önemi kalmamıştır. Ama öznel solipsizm yıkılmakla birlikte yerine bir tür *natüralist monadik-solipsizm* kurulmuştur (sonraki bölümlerde buna geri döneceğiz).

5. Yarık uzay deneyi beynin fonksiyonel parçalarına ayrılabilir entegre bir sistem olduğunu gösterdiği kadar, beynin nöral aktivasyonuyla oluşan fenomenal dünyanın da öğelerine ayrıştırılabilir bir entegrasyon olduğunu gösterir. (Bu konuyu on birinci bölümde "yarık beyin" olgularını ele alırken tekrar değerlendireceğim.) Başka bir deyişle fenomenal dünyanın bir entegrasyon olmasının en iyi açıklaması, beynin enformasyon işleyen ve alt sistemlerden oluşan entegre bir sistem olmasıyla verilebilir. Temel varsayımı destekleyen bu durum da ileride daha ayrıntılı olarak işleyeceğimiz gibi fenomenal dünyanın kurulmasını açıklamak için performatif bir fenomenolojik özneye (I. şahsa vs.) ihtiyaç olmadığını gösterir.

Gezegendeki bugünkü canlılık olayları bildiğimiz kadarıyla milyarlarca yıllık biyolojik bir evrimin sonucunda oluştu. Görüldüğü kadarıyla bu süreçte insan beyni de rölativistik etkilerin ihmal edilebileceği kütle çekim alanı zayıf, hızların düşük olduğu bir ortamda evrimleştiğinden robotik tarzda Öklidyen uzay haritalandırmasına göre enformasyon işleyen bir sistem olarak evrimleşti. Bu nöral sistem insan beyinlerinin doğuştan getirdiği benzerlikleri nedeniyle Kant'ın felsefi idealizm çerçevesinde tahmin ettiğini düşünebileceğimiz gibi gerçekten de *a priori*, zorunlu ve evrenseldir. Ancak teo-

rik bilim beynimizin *a priori* nöral yapısının fiziksel uzayın geometrisini doğru yansıtmadığını da gösteriyor. (Bu da Kant'ın "numen" kavramını sorgulamamız gerektiğini gösterir.)

Şimdi yarık uzay düşünce deneyinin öznelliğin natüralist kavranışına nasıl bir katkıda bulunduğunu görelim.

VII. Fenomenal dünya ve öznellik

1. Yukarıdaki değerlendirmelerimizin de gösterdiği gibi yarık uzay düşünce deneyi fenomenal bir dünyanın bir I. şahıs öznelliğine indirgenmeden, bir beyin özelliği olarak düşünülebileceğini ortaya koyar. Bu deney koşullarında fenomenal dünya nesnel + öznel fenomenallikler olarak ele alınabilmekte, kurulan fenomenoloji de öznel solipsistik değil, iki veya daha çok şahsı içeren natüralist bir fenomen bilgisi halini alabilmektedir.

2. Öznel ve nesnel fenomenalliklere imkân veren fenomenal dünya anlayışı gündelik yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisini natüralistik tarzda anlamamıza imkân vermektedir.

3. Şimdi de nesnel ve öznel fenomenallikleri oluşturan nöral faaliyetlerimizin nörofonksiyonel yapılanmasının evrimsel gerekçelerinin neler olabileceğine bakalım. Bildiğimiz kadarıyla biyolojik evrim fiziksel-kimyasal bir süreç olarak açıklanabiliyor; yani biyolojik evrimde biyolojik organizmaların fenomenal dünyası hiçbir rol oynamamış gibi görünüyor. Bu durum da fenomenal dünyanın *epifenomenal* olduğu yönündeki şimdiye kadar örtük kalan telkinlerimize uyuyor; *fenomenler beynin gölgeleridir.*

Canlı dediğimiz fiziksel-kimyasal organizasyonların hayatta kalmaya ve üremeye programlı makine-benzeri doğal oluşumlar olduğu düşünülürse, dış dünyanın gereklerine göre davranabilmek için her şeyden önce bir iç-dış ayırımı yapabilmeleri gerektiği düşünülebilir. Embriyogenez, beynin deri gibi ektoderm kaynaklı olduğunu gösterir. Bu durumu spekülatif olarak tekhücrelilere kadar geri götürdüğümüzde beynin evrim sürecinde kafatasının içine çekilerek güvenceye alınmış, içle dışı ayıran bir tür hücre zarı ya da deri gibi

düşünülebileceğini varsayabilirdik. Bu fazla spekülatif bir biyolojik yorum olmakla birlikte bize önemli sezgiler veriyor.

Yukarıda, III.17'de satranç oynayan bilgisayarın kendi oynadığı taşları (organizmasını) ayırt etmesi örneğinden kalkarak ele aldığımız gibi beyin, parçası olduğu organizmanın hayatta kalması ve üremesi için enformasyon işleme süreçlerinin sonuçları olan enformasyonları iç (öznel) ve dış (nesnel) olarak ayırt etmek zorunda. Bu durum da beyinde evrimsel açıdan, çok kuvvetli bir ihtimalle Antonio Damasio'nun tespit ettiği nöral alanlarda (2000) nöral bir kendilik temsilinin oluşmasını gerektirmiştir. Bir başka deyişle beynin enformasyon işleyerek organizmanın dünyadaki davranışlarını düzenlemesi için (mesela organizma tarafından erişilecek bir dış nesnenin göze, hatta ele göre uzayda nerede olduğunu hesaplayabilmek için) öncelikle organizmayı ve durumunu enformatik olarak temsil eden nöral bir yapılanmaya sahip olması biyofonksiyonalist açıdan anlaşılır bir durumdur. Temel varsayımımız gereği fenomenal dünyada ortaya çıkan "kendilik duygusu" da bu nöral yapıların aktivasyonuna bağlı olmalıdır. (Bu konuyu ileriki bölümlerde ele alacağım.)

4. Nöral kendilik temsili yardımıyla enformasyon işleme süreci sonunda ortaya çıkan enformasyonları nesnel ve öznel şeklinde ayırt etmeye yönelik biyolojik beyin fonksiyonu, bütün diğer davranışsal beyin fonksiyonlarının temel koşulu olarak düşünülebilir. Muhtemelen şizofrenide (birincil ya da ikincil olarak) bozulan da bu en temel nöral fonksiyondur. Fenomenal dünya düzeyinde nesnel-öznel fenomenallikler şeklinde karşımıza çıkan bu temel sinir sistemi fonksiyonu, fenomenolojik "benimlik" (Zahavi 2003) hissiyle bağlantılı olmalıdır. Gene ileriki bölümlerde ele alacağız.

VIII. Dil sorunu: Günlük yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisi ve folk psikolojik sebep-gerekçe veren açıklamalar

(Aşağıdaki argümanı geliştirirken özellikle Saul Kripke (1972) ve David Chalmers'tan (1996) esinlendiğimi, ama sadece esinlendiğimi söylemek istiyorum.)

1. Giriş bölümündeki vaadimizi yerine getirmeye girişmenin zamanı geldi. Argümanımızın bu aşamasında artık sebep-gerekçe veren açıklamaları natüralist açıdan yorumlamak ya da daha doğrusu bunların örtük natüralist anlamını belirtik hale getirmek için *ilk* adımı atabiliriz. İlk adım, diyorum. Çünkü burada ana hatlarıyla ortaya konacak argümanı sağlamlaştırmak için izleyen bölümlerde daha ince ayar argümanlarla pekiştirmemiz gerekecek.

Giriş bölümünde de söz ettiğim gibi şunu göstermeye çalışacağım: *Sebep-gerekçe veren açıklamalar aslında beynin nörofonksiyonel (*nöroenformatik; bkz. Ek 6*) durumlarıyla ilgilidir. Ama bunlar naif gerçekçi ontoloji çerçevesinde yorumladığımız fenomenal dünyamızda öznel fenomenal yaşantılarla alakalıymış gibi görünür: Ağzımızdan çıkanı kulağımız yanlış anlar.*

Önce yukarıda, III'te kısaca anlattığım gündelik hayatın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisi zemininde davranışlarımızı açıklamak için ileri sürdüğümüz sebep-gerekçe veren açıklamaları nasıl anladığımıza bakalım. Diyelim biri elimize bir iğne batırdı, canımız yandı. Biz de elimizdeki can acısından kurtulmak için elimizi çektik. Olayı folk psikolojik sebep-gerekçe veren açıklamaları kullanarak tanımladığımızda şöyle gelişen bir olayı anlattığımızı *sanırız*.

> *Açıklama 1*. Birinin elime iğne batırması nesnel-fiziksel olayı bende can acısı öznel duyumuna neden oldu. Elimin acımasını istemediğimden rasyonel bir fail olarak elimi çektim (davranış: nesnel ve fiziksel olay).

Bu açıklamada "öznel", "nesnel", "fiziksel" "nedensellik", "rasyonel ajan" ("fail", "ben"), "teleoloji" kavramları birbirine geçiyor. Doğada böyle bir şey olmaz. Ama acaba olay sahiden böyle mi gerçekleşti?

2. Olayı iki düzeyde ele alalım:

a. Nörofizyolojik olarak olayı şöyle özetleyebiliriz: Elime iğne batması fiziksel bir olaydı. Elimdeki bazı reseptörleri fiziksel olarak aktive etti. Bunlar merkezi sinir sistemimde (ayrıntıya girmiyorum) enformasyon olarak işlenecek belli periferik sinir ateşlemeleri örüntülerine neden oldu. Bu enformasyonlar merkezi sinir sistemimde "bilgiişlemsel" mekanizmalarla işlendi, yanıt davranış oluşturan merkezi sinir sistemim gene periferik sinirler aracılığıyla ilgili kaslarımı fiziksel-olarak uyardı. Elim geri çekildi. Demek ki bütün bu ardışık biyofonksiyonel durumlar tamamen fiziksel-kimyasal mekanizmalar şeklinde nedensel bir süreç olarak gerçekleşti. Kör bir fiziksel süreç bu.

b. Şimdi temel fenomenal dünya varsayımımızı kullanalım. Fenomenal dünyamda elime iğne batması nesnel (burada görsel) fenomenal yaşantısını öznel can acısı fenomenal yaşantısı, bunu da elimin çekilmesi nesnel fenomenal yaşantısı izledi. Temel varsayımımıza göre bu fenomenal yaşantı süreci, beynimde (a'da ele aldığımız) fiziksel olayla ilgili enformasyon işleyip yanıt davranış oluşurken meydana gelen nöral (fiziksel) olayların fenomenal dünyamdaki bir temsili. Fiziksel dış dünya ve bedenin çeşitli harita-benzeri nöral yapılarla enformatik temsiline birinci dereceden temsil dersek, bu nöroenformatik temsillerle birlikte beynin başka bazı nöral faaliyetlerini de temsil eden fenomenal dünyadaki temsiline ikinci dereceden bir temsil de diyebiliriz.

3. Demek ki fiziksel olarak olay fenomenal dünyamızı naif gerçekçi ontoloji çerçevesinde anlamak eğiliminde olduğumuz gibi, yani *Açıklama 1*'deki gibi gerçekleşmiyor. Peki ama fiziksel-nöral beyin (fizik bilimi tarafından ele alınabilir özellikleri itibarıyla beyin) dilsel kodu kullanarak *Açıklama 1*'i yayınlarken fenomenal dünyamızda naif ontolojiye göre kazandığı anlamda mı "konuşuyor" sahiden? Mesela can acısı fenomenal yaşantısından mı söz ediyor? Böyle olması için fenomenalle fizikselin birbirini etkilediği etkileşimci bir ikiliğin söz konusu olması gerekirdi: fenomenal yaşantılardan söz edebilmemiz için fenomenal yaşantıların *fenomenal kalitatif yaşan-*

tı özellikleriyle dille ilgili nöral yapıları etkileyebilmesi gerekirdi. Daha sonraki bölümlerde açıklayacağım nedenlerle bu durum olanaksız görünüyor. Gene daha sonra açıklayacağım nedenlerle *epifenomenalizmin* doğru olduğunu, yani fenomenal yaşantıların *fenomenal özellikleriyle* beynin fiziksel süreçlerini dolayısıyla nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumlarını etkilemediğini kabul edeceğim. Bu epifenomenalist koşulda fenomenal yaşantılardan söz edemeyen beyin dilsel kodu kullanarak aslında nasıl bir enformasyon veriyor olabilir?

Bunu anlamak için önce sıvılı bir termometre düşünelim. İlk bakışta termometre bize odanın sıcaklığı hakkında bilgi vermektedir. Ama aslında dış ortamdaki ısı enerjisinin, haznesindeki sıvının hacminin genişlemesine neden olmasına bağlıdır bu durum. Dolayısıyla sıvılı termometre kendi iç durumuyla ilgili enformasyon verirken buna neden olan ortam hakkında ancak dolaylı olarak enformasyon vermiş olur. Aynı şekilde robot yer hostesleri ya da benzincilerde karşılaştığımız robot konuşucular da kendi iç fonksiyonel durumları hakkında enformasyon yayınlamalarına rağmen bu dilsel enformasyonlar dinleyenlere sanki bu iç fonksiyonel durumlara neden olan dış dünya hakkında enformasyonlarmış gibi görünür. Beyin için de durum aynı. Beyin, en azından bazı durumlarda organizmanın davranışını açıklamak için sebep-gerekçe veren bir açıklama verdiğinde esas olarak kendi iç nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumları hakkında enformasyon verir.

Onuncu bölümde geliştireceğim N1← →3 beyin modelinde beynin monadik-solipsist bir organ olduğunu göstereceğim. Bu model sayesinde beynin sebep-gerekçe veren açıklamalar yayınlarken, en azından bazı durumlarda sadece kendi iç nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumları hakkında bilgi verebileceğini açıkça göreceğiz. Öyleyse beyin bu nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumlara neden olan fiziksel olaylar hakkında sadece dolaylı olarak dilsel enformasyon verebilir. Sıvılı termometre gibi. *Ancak bu dilsel enformasyonlar doğrudan tanışık olduğumuz tek gerçeklik olan fenomenal dünyamızda nesnel ve öznel fenomenal yaşantılar hakkında naif gerçekçi ontoloji çerçevesinde kavradığımız enformasyonlarmış gibi görünür.* Henüz dilsel davranışla ilgili bu nörobiyolojik durumu

kanıtlamış sayılmam. Konuyu gelecek bölümde, N1← →3 beyin modelini geliştirirken ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdilik fiziksel beynin sebep-gerekçe veren açıklamalarda dilsel davranışla en kendi iç nöroenformatik durumlarıyla ilgili enformasyon yayınladığını kabul etmenizi isteyeceğim sizden: fenomenal dünyamızda *Açıklama 1*'deki gibi naif gerçekçi yorum kazanan dilsel enformasyonlar.

4. Durum yukarıda, 3'te kabul ettiğimiz gibiyse beynin nöral (fiziksel) faaliyetleriyle organizma tarafından yayınlanan dilsel sebep-gerekçe veren açıklama sinyalleri (yani fonksiyonel açıdan dilsel enformasyonlar) bizim fenomenal dünyamızda naif gerçekçi bir şekilde anlamak eğiliminde olduğumuzdan tamamen farklı olmalı. Mesela beyin dilsel koda göre "elim acıdı" sinyalini yayınladığında çevresine öznel bir fenomenal yaşantıyla değil, kendinde (fiziksel beyinde) gerçekleşen nörofonksiyonel (nöroenformatik) bir durumla ilgili enformasyon veriyor olmalı. Ama fenomenal dünyada (organizmanın beyninin bazı nöral aktiviteleriyle oluşan veya ontolojik olarak bunlara özdeş olan fenomenal dünyasında) bu nörofonksiyonel durumla ilgili dilsel enformasyon öznel bir fenomenal yaşantıyla (elimdeki acı) ilgili bir enformasyon değerini alıyor, böyle bir yorum kazanıyor. Bu açıklama olayları yerli yerine koyacağa benziyor. Sürdürelim.

5. Demek ki olayın aslı şu örnekteki gibi. Mesela beyninizin dilsellikle ilgili nöral yapılarının aktivasyonuyla organizmanız tarafından "korkuyorum" mesajı yayınlandığında beyniniz aslında (amigdalası başta olmak üzere çeşitli limbik, paralimbik ve neo-kortikal) nöral yapılarının belli bir ateşleme düzeyine denk düşen biyofonksiyonel bir durumda olduğu enformasyonunu (yani dilsel koda çevrilmiş bir sinyal) yayınlıyor. (Nörobiyoloji bilgisi yeterli olanlar ne demek istediğimi daha iyi anlayacaklardır.) Ama temel varsayımımıza göre bu dilsel enformasyon benim ve sizin beyinlerimizin nöral aktivasyonuyla oluşan (veya ontolojik olarak bunlarla özdeş) fenomenal dünyalarımızda korku öznel deneyiminden söz edildiği şeklinde anlam kazanacaktır. *Doğru konuşup yanlış anlıyoruz.* İşte

işin anahtarı bu. Giriş bölümünde ağzımızdan çıkanı kulağımız yanlış anlıyor metaforuna başvururken bu süreçten söz ediyordum. Ama gene de beynin toplumsal sinyal sistemini, yani dili kullanarak yayınladığı mesajları tam olarak ifade etmek zor. Sadece kabaca bir fikir sahibi olmaya çalışalım isterseniz.

6. Şimdi tekrar elimize iğne batması örneğini ele alalım. Bu durumda fiziksel-kimyasal bir süreç olarak enformasyon işleyerek davranışa neden olan ama fenomenal dünyanın fenomenal özelliklerinden bağımsız işleyen beynimin dilsel nöral yapılarının kendi nöroenformatik durumlarıyla ilgili olarak toplumsal sinyal kodunu (dili) kullanarak yayınladığı sebep-gerekçe veren açıklama kabaca şöyle yorumlanabilir.

> *Açıklama 2.* "Elime iğne batması nesnel olayı (yani aralarında benim de olduğum her "normal" insanın sinir sisteminde belli bir uyarıya neden olabilecek fiziksel bir olay) benim elimde öznel (yani sadece benim sinir sistemimi uyarabilecek) bir acı hissi oluşturdu (yani beynimin bedensel elimi haritalandıran nöral yapılarında belli örüntüde nöral bir aktivasyon meydana geldi). Rasyonel bir fail olarak (yani belli bir maksada yönelik olarak enformasyon işleyen nöral bir sistem olarak) elimi çektim (sistem olarak "ben" elimin çekilmesine neden olan kaslara gerekli sinirsel enformasyonları yayınladı)."

İşte nöral düzeyde beyin dilsel davranış aracılığıyla parantez içindeki ifadelerle yorumlanabilecek bir enformasyon yayınlıyor, diğer beyinler de nöral düzeyde bu enformasyonu alıp kendi sistemleri içinde kullanıyor aslında. Ama bu enformasyon fenomenal dünyamızda naif gerçekçi ontoloji çerçevesinde *Açıklama 1*'deki anlamını kazanıyor. Böylece yanlış anladığımız insani dünya doğru çalışıyor. (Bu tercümede en problematik taraf rasyonel fail meselesi; bunu sonraki bölümlerde ele alacağım.)

7. Şimdilik en azından şunu anlamaya başlıyoruz: öznelci terimlerin gündelik yaşamda anlama eğiliminde olduğumuzdan çok farklı bir natüralist anlamı var; ya da en azından böyle güçlü bir olasılık

söz konusu. Kuşkusuz yukarıda verdiğim teorik açıklama ilk bakışta görünen bütün problemleri çözmesine ya da çözebileceğini vaat etmesine rağmen hâlâ alışılmış naif gerçekçi düşünce tarzına sahip okuru ikna edememiş olabilir. Ama en azından nörobiyoloji bilenlerin ikna olmasalar da ilgi duymaya başladığımı sanıyorum.

Ulaştığımız bu sonuç her şeyden önce epifenomenalizm doğruysa doğrudur. Oysa biz epifenomenalizmin doğru olduğunu henüz yeterince delillendiremedik. Bunu, izleyen bölümde gerçekleştirmeye çalışacağım.

10

ÖZNELLİK · III
EPİFENOMENALİZM

I. Giriş

1. Geçen bölümde, ulaşmaya çalıştığımız sonucun (yani sebep-gerekçe veren açıklamaların natüralist yorumunun beynin nöroenformatik durumlarıyla alakalı olduğu tezinin) doğru olması için öncelikle epifenomenalizmin doğru olması gerektiğini düşünmüştük. Demek ki bu bölümde bu tipteki açıklamaların natüralist yorumunu artık şüpheye yer vermeyecek şekilde ortaya koyarken bir tür epifenomenalizmin doğru olduğunu da göstermeye çalışacağım. Bunu da iki aşamada gerçekleştirmek istiyorum. İlk aşamada bazı temel nöropsikiyatrik durumların epifenomenalizmi güçlü bir şekilde desteklediğini göstereceğim. İkinci olarak da bu bölümde etkileşimci ikicilikle, yani fenomenal yaşantılarla beynin nöral-fiziksel, dolayısıyla nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumlarının etkileştiği teziyle tartışacağım. Bununla birlikte savunduğum tipte bir epifenomenalizmle çelişmeyen bir tür özdeşlik tezinin (ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezinin) doğru olabileceğini de kabul ediyorum. Zihin felsefesini bilenler bir tür epifenomenalizmle bir tür özdeşlik tezini birlikte savunmanın çelişik olduğunu düşünebilirler. Bu tartışmayı on birinci bölümde üstleneceğim.

O halde önce burada savunduğum ve epistemik epifenomenalizm adını verdiğim epifenomenalizmin tipinin ne olduğunu anlatayım.

2. Epistemik epifenomenalizm. Temel varsayımımıza göre beynin bazı nöral faaliyetleri fenomenal bir dünyanın oluşmasına neden olur. Bu fenomenal dünyanın fiziksel bilimlerin sorunsalında söz konusu nöral faaliyetler olarak betimlenmesi mümkün mü? Böyle bir betimleme "su H_2O dur" gibi bir özdeşlik durumudur. Fakat bu fiziksel (nöral) betimleme, on birinci bölümde göstereceğim gibi söz konusu özdeşliğin fenomenal özelliklerini ifade edemeyecektir. Yani fenomenal durumların fiziksel (nöral) betimlemesi geriye kaçınılmaz olarak *"epistemik bir artık"* bırakacaktır. Bu fenomenal özellikler (epistemik artık), fiziksel (nöral) betimlemede yer almadığından ve bu durumda bile *fiziksel hareket olarak* davranışın açıklaması tam olduğundan epifenomenaldir. Bu duruma epistemik epifenomenalizm diyorum. Epistemik epifenomenalizm, doğada bir özellik ikiliği olduğunu kabul etmesine rağmen fiziksel değilse bile ontolojik bir özdeşlik teziyle bağdaşabilir (bkz. On birinci bölüm).

Burada bir noktanın altını çizmek istiyorum. Öncelikle "fiziksel" kelimesini maddi, nesnel vs. gibi naif ontolojik bir anlamda kullanmıyorum. Benim kullandığım anlamda fiziksel, fizik biliminin teorik sorunsalında ele alınabilir olan demek. Fenomenal özellikler fiziksel değildir derken, fizik biliminin teorik sorunsalında *fenomenal özellikler olarak* ifade edilemezler demek istiyorum; başka şekilde ifade edilebilirler. Evrenin bütün özelliklerinin ne kadar temel ve kapsayıcı olursa olsun bir tek bilimin sorunsalında ele alınabileceğini gösteren hiçbir delile sahip değiliz. Demek ki ontolojik bir ikilikten ziyade öncelikle epistemik bir ikilikten söz ediyorum. İkinci planda bir özellik ikiliği söz konusu: Fizik-kimya bilimi tarafından ele alınabilir özellikler ve fizik-kimya bilimi tarafından ele alınamaz olanlar.

II. Epifenomenalizm ve nöropsikiyatri

1. Epifenomenalizmi desteklemek için önce hem nörologlar hem de psikiyatrlar tarafından çok iyi bilinen bazı nörobiyolojik durumları hatırlatmak istiyorum.

a. Fokal epileptik nöbetler. Bu gibi durumlarda beyinde çeşitli nedenlere bağlı olarak dakikalardan günlere kadar uzayan anormal

bir nöral elektrik faaliyet meydana gelir; ama tüm beyne yayılıp büyük nöbet halini almaz. Bu nöbetler sırasında öğesel (koku, ses, ışık) veya kompleks (halüsinasyon vs.) tarzda üstelik hem öznel (organizmayla ilgili) hem nesnel (dış dünyayla ilgili) fenomenal yaşantılar oluşabilir.

b. Penfield deneyleri. Lokal anestezi altında beynin çeşitli bölgelerinin elektriksel olarak uyarılması benzer öznel ve nesnel fenomenal yaşantılara neden olur. (Penfield deneylerini ileriki bölümlerde tekrar değerlendireceğim.)

c. Psiko-aktif moleküller. Çeşitli moleküllerle beyinde özellikle sinaptik bölgelerdeki kimyasal olayların manipülasyonu çeşitli öznel ve nesnel fenomenal yaşantıların ortaya çıkmasına neden olur. Mesela bağımlıları tarafından yaygın olarak kullanılan bazı moleküller öznel ve nesnel (dış dünyaya ait gibi yaşantılanan) fenomenal deneyimler, yani halüsinasyonlar oluşturabileceği gibi, şizofrenide ortaya çıkan halüsinasyonlar da çeşitli moleküllerle engellenebilir. Sinaptik kimyasal modülasyon yoluyla insanda kaygı oluşturulabileceği gibi, bazı durumlarda kaygı engellenebilir de. Bazı moleküllerle depresyon oluşturulabilir. Dünyada en yaygın olarak kullanılan psiko-aktif moleküller antidepresanlardır. Bu tür moleküllerle insanların sadece algılarını değil duygu, düşünce, inanç, arzu gibi yönelmişliklerini ve davranışlarını da değiştirmek mümkündür. *Bir bakıma tüm psikiyatri pratiği beynin nöral faaliyetlerinin manipülasyonu üzerinden insan fenomenal dünyasının değiştirilmesi esasına dayanır.* Aslında psikoterapi veya psikanaliz sırasında yapılan da bundan çok farklı bir şey değildir: *beynin nöral faaliyetlerini etkilemeden fenomenal dünyayı değiştirmek mümkün değildir.*[1]

d. Beynin çeşitli hastalıkları (enfeksiyonlar, tümörler, dejenerasyonlar vs.) hastanın fenomenal dünyasında çeşitli değişikliklere neden olur.

2. Bu tür nöropsikiyatrik durumların en iyi açıklaması temel varsayımımızla verilebilir: Beynin bazı nöral faaliyetleri fenomenal dün-

1. Şu kaynaklara bakılabilir: Kandel (2005a, b ve c), Grawe (2007).

yayı oluşturur (veya bu faaliyetler ontolojik olarak fenomenal dünya ile özdeştir).

Yukarıda saydığım nöropsikiyatrik durumların açıklamasının etkileşimci ikicilik tarafından kolaylıkla verilebileceğini sanmıyorum. Mesela antidepresan kullanımı organizmanın tüm fenomenal dünyasını (duygularını, düşüncelerini, kendini ve dünyayı değerlendirmesini vs.) radikal bir biçimde değiştirir. Nöral faaliyetlerdeki değişiklik global olduğuna, davranıştaki sözel ve sözel olmayan tüm değişiklikleri açıkladığına göre (açıklama tam olduğuna göre) hangi fenomenal durum (duygular mı, düşünceler mi) beynin nöral faaliyetlerini etkiliyor olabilir?

Ama sezgiyle yetinmeyelim. Bu gibi nöropsikiyatrik durumların etkileşimci ikiciliği dışta bıraktığını göstermek için Jaegwon Kim'in "dışta bırakma" argümanına başvurulabilir (2006 ve 1998). Aslında ben bu argümanı bazı bakımlardan yeterli bulmuyorum. Bu nedenle aşağıda argümanın hafifçe değiştirilmiş bir varyantını vereceğim.

Kim'den hareket eden basit ama vurucu argüman fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalılığıyla ilgili: Kuantum mekaniği düzeyinde de geçerli olan enerjinin ve momentumun korunumu yasaları (termodinamiğin birinci ve Newton'ın ikinci yasaları) gereği fiziksel dünya nedensel olarak kapalıdır. Yani fiziksel olmayan bir şeyin fiziksel nedensellik zincirini bozması için bu yasaların çiğnenmesi, bu doğa yasalarının doğru olmaması gerekir. Demek ki fenomenal özellikler ancak fizikselse evrendeki nedensel sürece girebilir. Ama bu durumda fenomenal olan kalitatif *fenomenal özellikleriyle* fiziksel olmalıdır. Bu koşulda da etkileşimci ikicilik tezi düşer. Çünkü bu koşulda artık ontolojik bir ikilik söz konusu değildir.

Kim argümanı basitçe şöyle. Diyelim *f* fenomenal bir olay olsun. Şimdi *f*'nin *n* gibi bir fiziksel olaya (mesela beyindeki belli bir nöral aktivasyona) neden olduğunu varsayalım. Ama korunum yasaları nedeniyle fiziğin nedensel kapalılığı prensibi gereği *n*'nin *n** gibi fiziksel bir nedeni olmalıdır (diyelim *n** derken beyindeki daha önceki bir nöral faaliyetten söz ediyoruz). Bu durumda ya *f*, *n** fiziksel olayıyla özdeş olmalıdır (*f*=*n**) ya da *f* epifenomenal olmalıdır. Ama hem ontolojik özdeşlik durumunda hem de epifenomenal durumda etkileşimci ikicilik düşer. Bir an için olayın daha karmaşık olduğu-

nu varsayalım. Diyelim ki ele aldığımız olayda bir üst-belirlenim söz konusu; yani *n*'ye ne sadece *f* ne de sadece *n** neden oluyor. Bu durumda *n*'nin nedeninin *f*+*n** olduğunu varsayıyoruz. Ama eğer sadece *n** nöral olayı *n*'nin nedeni olmasaydı ve *n*'nin meydana gelmesi için *f* de gerekli olsaydı bile (yani n'nin nedeni *f*+*n** olsaydı) korunum yasaları gene çiğnenirdi. Çünkü *n*'nin nedenlerinden biri gene fiziksel olmayan *f* olurdu. *Demek ki fizik (korunum yasaları) doğruysa etkileşimci ikicilik doğru olamaz.* Demek ki yukarıdaki nöropsikiyatrik durumların açıklaması sadece epifenomenalizm tarafından verilebilir.

Bu argümanda özdeşlik durumunu (*f*=*n** durumunu) dışta bırakmadığım düşünülebilir. İzleyen bölümde özdeşlik durumunun da (*f*=*n** durumunun da) epifenomenalizmin bir türü (epistemik epifenomenalizm) olduğunu daha iyi açıklayabileceğimi düşünüyorum.

Yukarıdaki nöropsikiyatrik durumların etkileşimci ikicilikle değil epifenomenalizmle açıklanabiliyor olması epifenomenalizmi ciddi şekilde destekler.

3. Şimdi epifenomenalizmi daha güçlü bir şekilde destekleyen agonozi, afazi gibi daha spesifik durumlardan söz edeceğiz

a. *Agnoziler* görsel, işitsel, duyumsal vs. modalitelerin sağlam olmasına rağmen bu modalitelerdeki nesne tanımanın bozulduğu durumlardır. Bu durumu anlamak için beynin enformasyon işleme süreçlerinin genelde "aşağıdan yukarı" bir yol izlediğini anlamamız lazım. Yani dış ya da iç bir uyaranla beyinde, beynin birincil duyusal alanlarında başlayan nöral faaliyet giderek daha ileri nöral faaliyetlere doğru yayıldıkça enformasyon daha spesifik şekillerde işlenir. Ama beynin genel eğilimi "aşağıdan yukarı" olmakla birlikte üst enformasyon işleme süreçleri kendisine girdi sağlayan alt süreçleri de feed-back mekanizmalarıyla düzeltir ("yukarıdan aşağı" mekanizmalar). Pek çok illüzyonun nedeni budur.

Beynin değişik modalitelerdeki tanıma fonksiyonu da uyaranın ilk ulaştığı duyusal alanda değil, genellikle üst seviyelerde meydana gelir. Eğer bu seviyelerde bozukluk varsa hastanın gündelik yaşamında tanıma için gerekli ve yeterli olduğunu düşündüğümüz fenomenal yaşantısı olmasına rağmen tanıma fonksiyonu gerçekleş-

mez. Mesela astreogonozisi olan hasta gözleri kapalıyken eline konan cismi tıpkı bizim gibi hissetmesine, duyusal özelliklerini tarif etmesine rağmen tanıyamaz.

Agnozi vakalarının en ilginçlerinden biri aprozopagnozidir. Gündelik yaşamda yüzleri ya da cisimleri "fenomenal olarak" gördüğümüz için tanıdığımızı sanırız. Yani tanıma fonksiyonunun ve bağlantılı davranışın meydana gelmesi için görsel fenomenal yaşantının varlığı yeterli gibi görünür bize. Oysa bu büyük bir illüzyondan başka bir şey değildir. Çünkü söz konusu durumdaki hastalar yüzleri ve bazı durumlarda cisimleri görmelerine rağmen tanıyamaz ve ilişkili davranışı gerçekleştiremez. Hasta kör değildir; gündelik yaşamda tanıma için gerekli ve yeterli olduğunu düşündüğümüz görsel fenomenal yaşantılara sahip olmadığını düşünmek için herhangi bir nörolojik neden yoktur. O halde bu şaşırtıcı durumun nasıl meydana geldiğine bakalım (Damasio ve diğ. 2000).

Tipik görsel agnozi vakaları gördükleri şeyi sözel olarak tarif edebilirler. Gördükleri cismin resmini çizebilir, kopya edebilir, cismi fotoğrafıyla eşleyebilirler vs. Bu durumu görsellikle ilgili fenomenal yaşantıda bir bozukluk olmadığı şeklinde yorumlayabiliriz. Ama bu hastalar gördükleri cismi tanıyamazlar. Prozopagnozi (yüz tanıyamama) görsel agnozinin bir türüdür ve ender olarak saf ve tipik formlarda görülür. Bu vakalar daha önce bildikleri yüzleri tanıyamaz ve yeni yüzleri öğrenemezler; çevrelerindekileri genellikle seslerinden tanırlar. Bu tür vakaların çoğu sadece yüzleri değil, karmaşık figürleri de tanıyamaz; mesela kuş türlerini birbirinden ayırt edemez. Bununla birlikte yüzlerin yüz, kuşların kuş olduğunu tanırlar. Yani objenin ait olduğu grubu ayırt edebilmelerine rağmen spesifik olarak yüzleri (veya kuşları, otomobilleri vs) tanıyamazlar; mesela başka araçlar içinde kendi araçlarını ayırt edemezler. Bununla birlikte hastalık özellikle yüzlerle ilgilidir ve hasta kendi yüzünü bile tanıyamaz. Hastalığın görsel uyaranların "kontekstüel mültimodal" hafızayı harekete geçirememesine bağlı olduğu düşünülmektedir; yani görsel uyaranlar belli bir hafıza sistemini tetikleyemiyordur. Bununla birlikte hasta çevresindekileri seslerinden tanıyabildiğine göre, ilgili mültimodal hafıza sisteminde de bir bozukluk yoktur. Bu durum bir "diskoneksiyon" (iki sistem arasındaki nöral bağlantının

kopması) sendromunu düşündürür. İşin ilginç taraflarından biri de bilişsel olarak yüzleri tanıyamayan hastalardan bazılarının tanıdıkları yüzlere, bazı özel yöntemlerle saptanan belli bir duygusal yanıt verdiklerinin gözlenmesidir. Ama hasta bu duygusal yanıtlarından da habersizdir. Bir başka deyişle belli bir enformasyon işleme sürecinde (diyelim bilişsel tanımada) bozukluk varken, normalde onunla entegre çalışan bir başka (duygusal) sistemde bozukluk yoktur; yani sistemler birbirinden ayrışmıştır (yarık uzay düşünce deneyini hatırlayınız). Beyin dezentegre bir şekilde çalışmaktadır.

Hastalığın, beyin anatomisini ayrıntılı olarak bilmeyi gerektiren nöropatogenezinden söz etmeyeceğim. Hastalık beynin bazı yukarı enformasyon işleme süreçlerinin, çoğunlukla beyin-damar hastalıklarına bağlı olarak haraplanmasıyla meydana gelir. Hastanın fenomenal olarak görmesine rağmen tanıma fonksiyonunu gerçekleştirememesi fenomenal yaşantıların bir epifenomen olduğunu kuvvetle telkin eder. Bir başka deyişle etkin süreç fenomenal değil nöraldir.

Bununla birlikte hastanın fenomenal gerçekliğinde bir şeylerin (tanımanın) eksik olduğu söylenebilir. Ama bu durum da beyindeki bazı fonksiyonları yerine getiren nöral yapıların haraplanmasına bağlıdır. Yani klinik tablonun fenomenal boyutunun tamamı temel varsayımımızla açıklanabilir.

Bu koşulların epifenomenalizmi, yani fenomenal yaşantıların beyin fonksiyonları üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını güçlü bir biçimde desteklediğini düşünebiliriz.

b. *Anton sendromu ve "kör görü"*. Nörolojinin en ilginç sendromlarından biri olan Anton sendromunda görsel korteksi haraplanmış olmasına, yani hastanın görmesine imkân olmamasına rağmen hasta ısrarla gördüğünü iddia eder. Pek çok klinik durumda körlük ve körlüğün inkârı geçicidir. "Kör görü" vakaları ise tam tersine görsel kortekslerindeki harabiyete bağlı olarak belli bir görme alanı bölgelerinin kör olduğunu söylemelerine karşılık, belli görme testlerinde yanıt vermeye zorlandıklarında, özellikle hareketli uyaranlarla ilgili olarak şans düzeyini aşacak şekilde doğru yanıt verirler. Sendromların iyi nöroloji bilgisi gerektiren muhtemel patogenezine gir-

memekle birlikte bu gibi durumların epifenomenalizmle bağdaştığını belirtmekle yetineceğim. Kör görü durumları beynin enformasyon işlemesinde ve ifa sistemiyle yanıt davranış oluşturmasında fenomenal gerçekliğin gerekli olmadığını, Anton sendromu ise beynin ifa-dil sistemlerinin fenomenal gerçeklikten habersiz çalıştığını telkin ediyor. (Bu sistemleri aşağıda ele alacağız.)

c. *Sol yarı uzaysal ihmal, sönümlenme ve doldurma fenomenleri.*[2] Dikkat mekanizmasının nörofonksiyonel (enformatik) organizasyonu hayli karışık olmakla birlikte buradaki felsefi hedeflerimiz bakımından söz konusu edeceğimiz vakaların çoğunda sağ pariyetal lobla ilgili çeşitli patolojik durumların söz konusu olduğunu söylemek yeterli. Vakalar karşı tarafa (sol) ait görsel alanda yer alan nesne ve olaylara karşı dikkatsizlik gösterirler. Bir başka deyişle bu hastaların fenomenal dünyalarında sol uzay alanı geniş ölçüde eksiklidir. Bununla birlikte bu alandaki olaylar hakkında enformasyon alıp "semantik" düzeye kadar işlem yaptıklarını gösteren sönümlenme (*extinction*) ve doldurma (*priming*) belirtileri gösterirler. Bu konuyla ilgili ayrıntılı deneysel çalışmaları tanıtmak uzun süreceği için basit örneklerle anlatmaya çalışacağım.

Sönümlenme fenomeni klinikte şöyle muayene edilir: Hekim, hastanın karşısında kollarını yana açıp iki farklı cisim, mesela sol eliyle bir çatal, sağ eliyle de madeni bir para gösterir. Bu durumda hasta her iki cismi de gördüğünü bildirir ve tanır. İkinci aşamada hekim her iki eliyle aynı kategoriden iki cismi, mesela sağ ve sol eliyle iki madeni para gösterir. Bu durumda hasta sadece sağ eldeki parayı gördüğünü bildirir. Sönümlenme dediğimiz klinik olay budur. İlk durumda (iki farklı cismin gösterildiği durumda) beynin dikkat mekanizmaları muhtemelen semantik değeri farklı olan cisimleri fenomenal yaşantı seviyeye çıkaracak şekilde nöral aktivasyona neden olmaktadır. İkinci durumda yeni bir uyaran söz konusu değildir; muhtemelen dikkat mekanizmaları bu tipte nöral aktivasyona neden olmamaktadır. Bu durumda dikkat sadece sağ eldeki cisme yönelir; bu durumu hastada sol uzaysal fenomenal yaşantının oluşmadığı

2. Bunlarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rafal ve Robertson (1995), Volpe ve diğ. (2000), Tipper ve Driver (2000), Kurt (2008).

şeklinde yorumlayabiliriz.

Eğer bu yorum doğruysa hastanın beyninin bilinçsiz (muhtemelen fenomenal düzeye ulaşmayan) bir tanıma fonksiyonuna sahip olduğu da gösterilebilir. Bu deney koşulunda hastaya aynı semantik kategoriden ama farklı fiziksel özellikleri olan iki cisim gösterilir. Diyelim hekim hastaya sol eliyle plastik, sağ eliyle madeni bir çatal gösterir. Bu durumda hasta sadece sağ eldeki madeni çatalı gördüğünü bildirir. Bu deneyler hastanın semantik tanıma düzeyine kadar bilinçsiz enformasyon işlemi yaptığını, ancak semantik değeri farklı cisimler gösterildiğinde her iki tarafa da dikkat yöneltip muhtemelen fenomenal dünyaya çıkaracak şekilde nöral faaliyet yaptığına işaret ediyor olabilir. Bu olayı aynı tip hastalarda gözlenen "doldurma" ya da "hazırlama" olayıyla birlikte ele alalım.

Sol görsel-uzaysal ihmal sendromu olan hastalara mesela birbiriyle birçok bakımdan özdeş, ancak birinin sol tarafının yandığı iki ev resmi gösterildiğinde, hasta bunların birbirinin aynı olduğunu söylemesine rağmen, hangisinde oturmayı tercih edeceği sorulduğunda yanmayan evi seçer. Keza birbirinin birçok bakımdan aynı, ama birinin sol tarafı yırtık iki kâğıt para resmi gösterildiğinde, hasta bunların birbiriyle özdeş olduğunu bildirmesine rağmen yırtık olmayan para resmini seçer. Bu durumu hastanın fenomenal dünyasında yer almayan enformasyon işleme süreçlerinin kısmen de olsa izleyen davranışı etkilediği şeklinde yorumlayabiliriz. Yani bu basit deneyler bile beynin enformasyon işleme ve yanıt davranış oluşturma fonksiyonunu yerine getirirken fenomenal yaşantılardan etkilenmediğini telkin etmektedir. Bir başka deyişle bu gibi nörolojik olaylar epifenomenalizmle çelişmemektedir. Buna karşılık aynı olayları etkileşimci ikicilikle bağdaştırmak imkânsız değilse de daha zor görünüyor; etkileşimci ikicilik bazı *ad hoc* varsayımlara başvurmadan bu gibi olaylarla bağdaşamaz.

Beynin fenomenal yaşantılardan bağımsız bir şekilde enformasyon işlediğini ima eden pek çok durumdan söz edilebilir. Zaten beynin enformasyon işleme süreçlerinin önemli bir bölümünün bilinçsiz (örtük) olarak gerçekleştiği, beyinde fenomenal kalite kazanmayan pek çok enformatik sürecin olduğu günümüz nörobiyolojisinin yaygın kabullerinden biridir. Bu durum epifenomenalizmle çeliş-

mez. Çünkü epifenomenalizm açısından davranışın gerçekleşmesi için nöral faaliyet gerekli ve yeterlidir; fenomenal yaşantılar bazı nöral olaylar sonucu meydana gelseler de davranış düzeyinde etkisizdir. Ama aynı durumları etkileşimci ikicilikle bağdaştırmak daha problemli gibi durmaktadır.

d. *Wernicke afazisi* (Damasio ve Damasio 2000). Gündelik yaşamda eğer bildiğimiz bir dilde ve konuda bir cümleyi duymuşsak, bu durumun onu anlamamızın gerekli ve yeterli koşulu olduğunu düşünürüz. Halbuki nörolojinin yaklaşık yüz elli yıldır bildiği Wernicke afazisi durumun pek de böyle olmadığını, dille ilgili ses fenomenal yaşantılarımızın dilsel enformasyonları anlamamızda bir rol oynamadığını göstermektedir. Yani işitmesinde hiçbir kusur olmayan bir kişi dilsel mesajları anlamayabilir; hatta anlamadığını bile anlamayabilir, dolayısıyla da uygun dilsel davranış yanıtını oluşturamaz. Beynin genellikle sol yarıküresindeki bir haraplanmaya bağlı olarak ortaya çıkan bu afazi nörofonksiyonel enformasyon işleme süreçlerinde fenomenal yaşantıların rolü olmadığını göstermesi bakımından epifenomenalizmi, fenomenal gerçekliğin oluşmasına nöral faaliyetlerin yol açtığını göstermesi bakımından da temel varsayımımızı desteklemektedir.

e. *Optik afazi* (McCarthy ve Warington 1990). Gündelik yaşamda bir cismi gördüğümüz (fenomenal dünyamızda o şeyle ilgili görsel fenomenal bir yaşantı oluştuğu) için o cismin adını söylediğimizi sanırız. Halbuki durumun böyle olmadığım gösteren açık bir klinik tablo var: optik afazi. Hasta kör olmadığı halde gördüğü şeylerin adını söyleyemez, ama gördüğü şeyleri tanımaktadır. Mesela hastaya bir çekiç gösterildiğinde gördüğünü pantomim yoluyla anlatabilir. Sendromun bir başka ilginç tarafı, hastanın gözü açık ya da kapalı olsun çekice dokunduğu, onu eline aldığı anda adını söyleyebilmesidir. Sendrom bir "diskoneksiyon" (nöral bağlantı kopması) sendromudur. Görsel düzeyde nesne tanıma fonksiyonu bozulmamış olmasına rağmen enformasyonları dille ilgili alanlara taşıyan nöral yollar hasarlıdır. Hasta çekici eline aldığında enformasyon bir başka (duyusal) modaliteden sinir sistemine giriş yapar; bu sistemin dille ilgili sistemlerle bağlantısı kopmadığından hasta cismin adını

söyleyebilir. Naif etkileşimci ikicilik açısından açıklaması oldukça zor olan bu sendrom da görsel fenomenal yaşantıların davranış düzeyinde fonksiyonel olamadığma kuvvetle işaret eder.

4. Genel değerlendirme. Klinik nöropsikiyatrinin ele aldığı pek çok durumun, organizmanın fenomenal gerçekliğini oluşturan yaşantıların beynin nöral faaliyetleri tarafından oluşturulduğunu (veya ontolojik olarak bunlarla özdeş olduğunu) açıkça gösterdiğini sanıyorum. Buna karşılık pek çok nöropsikiyatrik durum organizmanın fenomenal dünyasını oluşturan yaşantıların beynin enformasyon işleme ve yanıt davranış oluşturma biyofonksiyonunda rol almadığını telkin ediyor. Bu durum epifenomenalizmi belki kesin bir şekilde desteklemiyorsa da bu yönde güçlü bir kanaat oluşturmamıza yol açar. Öte yandan yukarıda saydığım klinik durumların etkileşimci ikilikçilikle açıklanması belki imkânsız değildir, ama oldukça zor görünmektedir.

III. Epifenomenalizmin felsefi eleştirileri

1. Epifenomenalizmi eleştirmek üzere ileri sürülmüş argümanlar arasında en önemli bulduklarım bizzat fenomenal dünya üzerine dilsel yargılarımızla ilgili. Sorunu iki düzeyde ele alabiliriz.

a. Fenomenal dünya davranış düzeyinde etkili değilse nasıl oluyor da fenomenal içeriği olan cümleler üretebiliyoruz? Eğer can acısı fonksiyonel olarak etkili değilse nasıl oluyor da "elim acıyor" gibi bir cümle üretebiliyorum?

Bu soruyu yanıtlamanın ilk adımını dokuzuncu bölümde atmıştık. Beyin nöral faaliyetleriyle yayınladığı dilsel enformasyonlarda aslında fenomenal durumlardan söz etmiyor; dilsel kod sistemiyle kendisinin nöroenformatik bir durumu hakkında dilsel bir enformasyon yayınlıyor. Ama bu durum organizmamızın fenomenal dünyasında bildiğimiz, tanışık olduğumuz öznel fenomenal içeriğini kazanıyor. Kolayca açıklanabilecek bir yanılsama bu. Sorunun ikinci düzeyini açıklamaksa çok daha zor.

b. Eğer fenomenal yargılar epifenomenal ise nasıl oluyor da fenomenal yargılar üzerine meta-fenomenal yargılar geliştirebiliyo-

ruz? Yani mesela dilsel davranışlarımızla fenomenal dünyanın epifenomenal olduğu tezini ileri sürebiliyoruz? Demek ki beynimiz nöral aktivasyonlarıyla enformasyon işlerken fenomenal dünyadan haberdar; bu durum da dilsel davranışımızı etkiliyor, diyebiliriz. İzin verirseniz bu güç problemi çözmeden önce bu tür eleştirilerden bazı örnekler vereyim.

Ele alacağım ilk epifenomenalizm eleştirisi (daha doğrusu benim epifenomenalizm eleştirisi bağlamında yorumladığım) örneği Shoemaker'ın (1975), Block ve Fodor'un (1972) fonksiyonel durumlara denk düşen fenomenal durumların bulunmasının bir zorunluluk olmadığı argümanına karşı çıkan argümanı. Block ve Fodor'a göre fonksiyonel durumların fenomenal-kalitatif durumlarla hiçbir zorunlu ilişkisi yoktur. Ned Block'un (1978) "mevcut olmayan *qualia*" (*absent Qualia argument*) argümanında biraz daha geliştirdiği bu tezin en azından bu kitapta ileri sürdüğüm biyofonksiyonalist anlayışla uyuştuğunu düşünüyorum.

Shoemaker fenomenal durumların (mesela elimdeki ağrının) fonksiyonel olduğunu göstermek için kalitatif (fenomenal) karaktere sahip psikolojik durumların içe bakışsal bir farkındalığa (*awareness*) yol açmasından yani "kalitatif inançlardan" yola çıkıyor. Elim ağrıyorsa elimin ağrıdığına ilişkin bir inanç da geliştiririm; o halde kalitatif (fenomenal) durumlar fonksiyoneldir. Bu çıkış noktasını ileri sürdüğüm tez çerçevesinde açıklamak kolay olduğundan Shoemaker'ın argümanı üzerinde fazla durmayacağım. Açıklamam şöyle: Organizmanın fenomenal gerçekliğinde kalitatif-fenomenal bir yaşantı olarak yer alan durum (mesela ağrı) beynin nörofonksiyonel bir durumunun oluşturduğu fenomenal bir durumdur. Bu nörofonksiyonel durumla ilgili inanç da bir başka nörofonksiyonel durumdur. Bunların organizmanın fenomenal dünyasında fenomenal olarak temsil ediliyor olması, esas fonksiyonel sürecin beynin nöral faaliyetleri düzeyinde gerçekleştiği tezini eleştirmeye yol açamaz. O halde Shoemaker'ın Block ve Fodor'a yönelik eleştirisi epifenomenalist tezi, yani "fenomenal gerçeklikte yer alan durumlar bunlara yol açan nöral faaliyetleri, dolayısıyla da davranışları etkilemez" tezini zayıflatmaz.

2. Özellikle zorlayıcı bulduğum bir başka anti-epifenomenalist argüman var (Foster 1991, Rudd 2000). Buna göre epifenomenalizm tutarlı bir şekilde savunulamaz, çünkü eğer fenomenal durumlar epifenomenalizmin ileri sürdüğü gibi beynin nöral durumları üzerinde fonksiyonel ve nedensel (fiziksel) olarak etkisizse onlar hakkında konuşamamamız, daha da önemlisi onlar hakkında tezler (mesela epifenomenalizm) ileri sürememiz gerekirdi. Epifenomenalizm ileri sürülebildiğine göre doğru olamaz. Bu ilginç argümana biraz daha yakından bakalım.

Problem şu: Eğer epifenomenalizm doğruysa beynimizin nöral aktivasyonlarının haberdar olmadığı fenomenlerden *fenomen olarak* nasıl söz edebiliyoruz? Dahası epifenomenalizmden nasıl söz edebiliyoruz? Yani esas sorun fenomenal yargılar ("şurada şu şu koordinatlarda yeşil bir ağaç *görüyorum*") düzeyinde değil; bu yargıların beyinin kendi nörofonksiyonel durumları hakkında enformasyonlar olduğunu, ancak organizmanın epifenomenal dünyasında fenomenal içeriklerini kazandıklarını söyleyebiliyoruz. Esas sorun meta-fenomenal yargılar, yani fenomenal yargılar üzerine yargılar ("yeşil bir fenomenal yaşantıdır" ve "fenomenal yaşantı olarak yeşil epifenomenaldir" şeklinde yargılar) düzeyinde ortaya çıkıyor. Çünkü bu yargılar söz konusu olduğunda ve epifenomenalist tez de bir dilsel davranış olduğuna göre, epifenomenalizm ileri sürüldüğünde fenomenlerin dünyada belli bir enformatik (fonksiyonel) etkisi olmalıdır. Bu durumsa fenomenlerin fiziksel ve fonksiyonel olarak etkili olmadığını söylediğine göre bizzat epifenomenalizmle çelişir. O halde *epifenomenalizm doğruysa ileri sürülemez; ileri sürülürse doğru olamaz.* Bu yanıtlanmaya değer güzel bir argüman. Beni epey uğraştıran bu problemi nasıl çözdüğümü aşağıda anlatacağım.

IV. N1← →3 beyin modeli ve Fantom fenomenler argümanı

1. Eleştiriyi savuşturmadan önce fevkalade vurucu olduğunu kabul etmeliyim. Gerçekten de eğer epifenomenalizm doğruysa söylenemez, söyleniyorsa doğru olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için şöyle bir strateji benimseyeceğim.

a. Epifenomenalizm doğruysa söylenemez. Söyleniyorsa doğru olamaz.

b. Epifenomenalizm doğrudur (tez).

c. O halde epifenomenalizm *söylenemez.*

Bir yandan epifenomenalizmi savunurken aynı zamanda nasıl olup da bunun söylenemez bir tez olduğunu savunuyorum? Bu açık bir paradoks değil mi? İlk bakışta öyle. Ama biraz dikkatli baktığımızda paradoksun belli bir çıkar yolu olduğunu seziyoruz. *Çünkü bu akıl yürütme sadece epifenomenalizmin söylenemeyeceğini gösteriyor, ileri sürülen bir tezin epifenomenalist olarak anlaşılamayacağını değil.*

2. Metaforik bir anlatımla şöyle ifade edilebilir: Aslında beyin nöral faaliyetleriyle dilsel davranış olarak epifenomenalist bir tez ileri sürmüyor, fenomenlerden söz etmiyor (epifenomenalizm doğruysa söylenemez); ama belli bir dilsel davranış (beynin dilsel kodla yayınladığı bir enformasyon) organizmanın fenomenal dünyasında epifenomenalist bir içerik kazanıyor. Önerdiğim çözümün stratejisi bu. Ama bu durumda "beyin nöral faaliyetlerle dilsel davranış olarak 'korkuyorum' dilsel enformasyonunu yayınladığında aslında kendi nörofonksiyonel bir durumu hakkında enformasyon yayınlıyor, ama bu enformasyon fenomenal dünyada fenomenal bir yaşantıdan (korkudan) söz ediliyormuş anlamını kazanıyor" şeklinde verdiğimiz açıklama kadar kolay ifade edilebilir bir durumdan söz etmiyoruz. Çünkü ilk durumda beynin kendi fenomenal dünyasında bildik fenomenal anlamını kazanan kendi nörofonksiyonel durumu (amigdala ve başka limbik alanların, hatta bazı neo-kortikal yapıların nörofonksiyonel durumu) hakkında dilsel bir enformasyon yayınladığını söylüyoruz. Ama beyin nöral faaliyetleriyle epifenomenalist tezi ileri sürerken fenomenal dünyamızda anladığımız gibi fenomenal bir durum hakkında enformasyon yayınlamıyorsa *ne hakkında* enformasyon yayınlıyor?

Metaforik bir anlatımla şunu soruyorum: Beynin fenomen dediği şeyler ne ve niçin bunların epifenomenal olduğu sonucuna ulaşıyor?

Bu eleştiriyi savuşturmak için N1← →N3 beyin modelini ve "fantom fenomenler argümanını" geliştirdim.

V. Monadik-solipsist beyin: N1← →3 beyin modeli

1. Bu soyut model bugünkü temel nörobiyoloji bilgilerimizle tamamen uyumludur.[3]

Fiziksel-kimyasal mekanizmalarla çalışan bir nöral sistem olarak beyin biyofonksiyonalist açıdan organizmanın enformasyon işleyen ve yanıt davranış oluşturan organıdır. Beyin her ne kadar klasik bilgisayarlardan farklı olarak geniş ölçüde "nöral ağ" modeline (Fyfe 2000) ve "popülasyon kodu"na (Pouget, Dayan, Zemel 2000) göre çalışıyorsa da nihai olarak Claude Shannon tarafından geliştirilen enformasyon teorisi bu alanda da geçerlidir.[4] O halde klasik olarak beyin aşağıdaki N1 modelindeki gibi değerlendirilir.

N1 GİRDİ → BEYİN → ÇIKTI

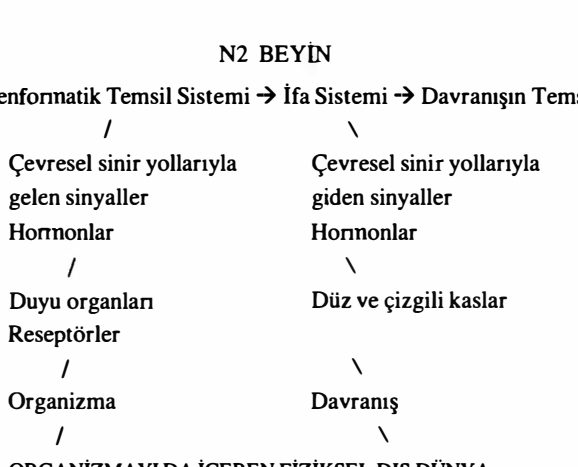
Son tahlilde doğru olan bu klasik modelde beyin sürekli olarak dış dünyayla ilişki içinde görünür. Tam olarak böyle mi acaba? Önce şemayı daha iyi anlayalım. Burada "girdi" derken neyi kastediyoruz? Organizmanın çeşitli duyu organlarını ve reseptörlerini, beyin dışı organizma ve dış dünya hakkında fiziksel-kimyasal ölçüm yaparak çevresel sinir yollarından beyne sinyaller yollayan fiziksel ölçüm aletleri olarak düşünebiliriz. Bu durumda beynin girdileri bu sinirsel sinyaller olacaktır.

Beynin "çıktı"sı gene geniş ölçüde çevresel sinir sistemi üzerinden özellikle çeşitli kaslara yolladığı bu tür sinyallerdir. Bu sinyaller de çeşitli kasların faaliyetini düzenleyerek dilsel ve dilsel olmayan davranışlara neden olur. Demek ki beynin hem girdileri hem çıktıları organizma kaynaklı ve organizmaya dönüktür. Bu modelde bile beyin ancak dolaylı olarak beden dışı dünya ile ilişkili olabilir.

3. Nörobiyoloji için şu kaynaklar temel alınabilir: Kandel, E. ve diğ. (2005, 2012), Gazzaniga (1995), Karakaş ve diğ. (2008), Gazzaniga ve diğ. (2000), Dayan ve Abbott (2001), Mesulam ve diğ. (2000), Panksepp (1998), Panksepp ve diğ. (2012).

4. Bkz. Borst ve Theunissen (1999), Pfaff (2006), Wong, Mendis ve Bouzerdum (haz. 2010); ayrıca bkz. Ek 6.

Beyinle ilgili klasik kavrayış budur. Ama bu basit kavrayış beyinde geçen enformasyon işleme ve yanıt davranış oluşturma biyofonksiyonunun nasıl gerçekleştiğini ifade etmez. Demek ki biraz daha ayrıntılandırılmış şöyle bir model önerebiliriz.



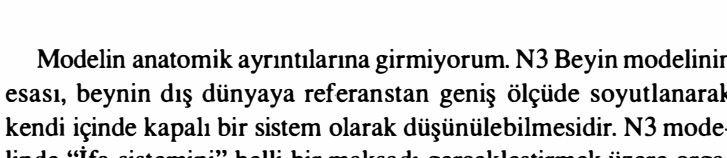
Bu model beynin monadik-solipsist bir sistem olarak anlaşılmasına daha elverişli. Çünkü beynin girdileri, beyin içinde önce beynin evrimsel yapılanmasından kaynaklanan nöral ağlarla kendi içindeki nöral ateşlemelerden oluşan kendi diline çevriliyor. Yani beyin kendisine ulaşan sinyallerden önce nöral olarak gerçekleştirilen ve dünya hakkında enformasyonlardan oluşan temsili bir dünya modeli kuruyor. Bu temsili dünya modeli organizmanın kendisini de içeriyor. Daha sonra göreceğimiz ifa sistemi (*executive function*) bu temsili nöral dünya üzerinden doğrudan yanıt davranışı değil, bu davranışın temsili bir modelini oluşturuyor. Bu davranışı temsil eden nöral model, motor çıktılarla kaslara bağlı olduğundan dışardan gözlenen davranış ortaya çıkıyor. Demek ki bu nöral sistem (beyin) ancak ikinci elden beden de dahil beyin dışı dünyayla ilişkili. Kendi iç işleyişi bakımından monadik-solipsistik. Ne demek istiyorum?

Satranç oynadığımız bilgisayarın iç sistemini düşünelim. Bu iç sistemde, ekrandaki satranç tahtasındaki (bilgisayarın "yaşam dün-

yasındaki") kendi oynadığı taşların (organizmasının), rakip oyuncunun oynadığı taşların (diğer organizmanın) ve boş karelerin (boş uzayın) dağılımı kendi iç sisteminin diliyle 0 ve 1'lerle, donanımsal açıdan bakarsak açık kapalı "anahtar"larla (*switch*) enformatik olarak temsil edilmektedir. Yani satranç oynayan bilgisayarın iç sistemi "yaşam dünyasını" kendi organizmasını da içerecek şekilde açık ve kapalı devrelerden (teknik terimle "anahtarlar"dan) oluşan kendi iç diline tercüme ederek temsil eder. Bilgisayar kendi iç diline çevirdiği bu temsili yaşam dünyası üzerinde programına göre çalışan "ifa sistemiyle" (merkezi işlemci ünite, *Central Processing Unit*, CPU) hamlesinin kendi iç diliyle modelini oluşturur. Demek ki bilgisayarın kendi davranışı da kendi iç dilinde temsil edilmektedir. Bu model ancak ikinci elden bir temsille bizim gözlediğimiz satranç tahtasındaki hamle halini alır. Yani bilgisayar kendi iç dilinde dış dünya hakkında enformasyonlardan oluşan temsili bir dünya üzerinde enformasyon işleyip yanıt davranış oluştururken, bu davranış temsil edilen dünyada (satranç tahtasında) ikinci elden bir referans kazanır. Sistem kendi içinde monadik-solipsistiktir.

Bu durumda beyni kendi işleyişi ve dış dünyayla ilişkisi bakımından aşağıdaki solipsist modele göre ele alıyorum.

N3 MONADİK-SOLİPSİST BEYİN MODELİ



Modelin anatomik ayrıntılarına girmiyorum. N3 Beyin modelinin esası, beynin dış dünyaya referanstan geniş ölçüde soyutlanarak kendi içinde kapalı bir sistem olarak düşünülebilmesidir. N3 modelinde "İfa sistemini" belli bir maksadı gerçekleştirmek üzere organizmanın yanıt davranışının modelini oluşturan sistem olarak dü-

şündüm (Anatomik olarak bilhassa prefrontal korteks. Ama bu modelde ifa sistemi sadece prefrontal korteksle sınırlı değildir). Bu sistem bilgisayarın Merkezi İşlemci Ünitesine (CPU) benzetilerek kavranmaya başlanabilir. "Nöroenformatik Temsili Dünya" derken, "ifa sistemi'nin organizmanın yanıt davranış modelini oluştururken doğrudan fiziksel dış dünya değil beyinde, organizmada dahil dış dünyanın, dış dünya hakkında enformatik sonuçlardan oluşan bir temsili modeli üzerinde çalıştığını anlatmak istiyorum (anatomik olarak bilhassa oksipital, pariyetal ve temporal yapılarda gerçekleşen bazı nöral faaliyetler). "Nöroenformatik Temsil Etme Süreci" derken duyu organları ve reseptörlerden gelen sinyalleri beynin nöral ateşleme diline çevirerek ve bir tür bilgiişlem yapmak suretiyle ulaşılan enformatik sonuçlardan oluşan Nöroenformatik Temsili Dünya'yı kuran örtük süreci kastediyorum. Nöroenformatik Temsili Dünya, "ifa sistemi"nin oluşturduğu davranış modelinden de sinyaller almaktadır (mesela Motor korteks ← → somatosensoryal korteks bağlantısallığı). Ayrıca "ifa sistemi" yanıt davranışı oluştururken sadece pasif olarak Nöroenformatik Temsili Dünya üzerinde çalışmakla (işlem yapmakla) kalmaz aynı zamanda "işlem hafızası" (*working memory*) sayesinde Nöroenformatik Temsili Dünya'yı davranışın maksadına uygun olarak düzenler de. Böylece beyin geniş ölçüde kendi içinde işleyen, kendine kapalı bir sistem olarak düşünülebilir.

Burada şu soru gelebilir akla. N3'e göre aslında hepimiz geniş ölçüde kendi dünyasına kapalı, monadik-solipsist varlıklar olduğumuza göre nasıl oluyor da birbirimizle dilsel etkileşim içinde büyük bir uygarlık, sosyal bir sistem kurabiliyoruz? Yanıt basit: çünkü her birimizin beyninde diğerleri de enformatik olarak temsil edilmiş durumda ve biz aslında bir diğeriyle değil, bu diğerinin beynimizdeki nöral dildeki enformatik temsiliyle ilişki kuruyoruz. Ama bu durum N1 modeli çerçevesinde gerçek dünyadaki ilişkilerimizi oluşturuyor.

2. *İfa sistemi.* Bu soyut model çerçevesinde "İfa sistemi" organizmanın davranışıyla yakından ilgili, hatta motor çıktılar sayesinde bu davranışı düzenleyen sistem. Bazı yazarlar bu sistemi bir atın süvarisine benzetir: Bu sistem beynin bütün alt sistemlerini belli bir mak-

sada yönelik olarak çalıştırmaya seferber eder (Otero ve Barker 2014). Ama bu metafor diğer alt sistemlerin de kendi otonom işleyişi olduğunu da vurgular. Davranış bir fiziksel hareket olmasına rağmen onu diğer fiziksel hareketlerden ayırt eden en önemli faktör belli bir maksada yönelik olmasıdır. Bir başka deyişle davranış fizik-kimya bilimi sorunsalında fiziksel bir hareket olarak ele alınabilir. Bu fiziksel hareket ancak ona biyofonksiyonalist açıdan yaklaştığımızda maksada yönelik (fonksiyonel teleolojik) bir davranış olarak değerlendirilebilir. Klasik olarak ifa sistemi anatomik olarak beynin prefrontal korteksi çerçevesinde ele alınmasına[5] rağmen, bu kitabın mütevazı nörobiyolojik hedefleri çerçevesinde bazı evrimsel ve fonksiyonel nedenlerle duygu-motivasyon sistemlerini (Ardila 2008) ve belli bir tip davranışın (iradi davranışın) gerçekleştirilmesinin koşulu olan dikkat sistemlerini de buna ilave ediyorum. Ayrıca ben buradaki felsefi hedeflerimiz bakımından özellikle otomatik insan davranışlarıyla iradi (kontrollü) davranışları ayırt ediyor, özellikle bu ikincisi üzerinde duruyorum. Konuşma, okuma, yazma, matematik hesap yapma, hatta dilsel operasyona dayanan düşünmeyi de (Coutlee ve Huettel 2012) bu davranışlar arasında ele alıyorum. Sonuncunun genellikle bildik davranışlar içinde sayılmadığının farkındayım.

Biyolojik evrimin insandaki en son ürünlerinden biri olan insan prefrontal korteksi kişilik organizasyonuyla da psikiyatrik durumlarla da yakından bağlantılıdır.[6] Bütün bunları üst üste koyduğumuzda (biraz spekülatif bir düşünceyle) beyinde "ben" diye bir şey varsa onun nöral ifa sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu sistem hem nöroenformatik temsil sisteminden hem de duygu-motivasyon sistemlerinden enformasyon alır.

Bununla birlikte sistemin pasif bir alıcı olduğunu düşünmemek gerek. Tam tersine ifa sistemi "işlem hafızası" (*working memory*) adı verilen fonksiyonla temsil sisteminde sadece maksada uygun nöroenformatik temsilleri aktive ederek ve *online* tutarak kendi girdile-

5. Bkz. Miller ve Cohen (2001), Goldberg (2001), Anderson, Jacobs ve Anderson (2008), Otero ve Barker (2014).

6. Bkz. DeYoung (2010), Reynolds ve Horton (2014), Antshel, Hier ve Barkley (2014), Geurts, Vries ve van der Berg (2014).

rini de kontrol eder. Maksada uygun enformatik malzemenin nasıl seçileceği oldukça güç bir enformatik problem olmakla birlikte bazı çözümleri bilinmektedir (Lavrenko 1998). Demek ki beynin *aktüel* Nöroenformatik Temsili Dünya'sı geniş ölçüde ifa sistemi tarafından belirlenir. Yani dış dünyanın beyindeki nöroenformatik temsili çok büyük çeşitlilikler kazanabilecekken bunu belli bir maksada yönelik davranışa göre dizayn etmek ifa sistemi tarafından gerçekleştirilir. *Bu nedenle fenomenal yaşantıların özellikle işlem hafızasıyla aktive edilen nöral olaylarla (Nöroenformatik Temsili Dünya'yla) ilgili olması çok kuvvetle muhtemeldir.*

Karar alma, duyguların kontrolü, kendini-düzenleme, problem çözme, düşünme ve maksada yönelik davranışın planlanmasında işlev gören ifa sistemi motor bölgelerle yakın bir anatomik ilişki içindedir ve bu yolla dış gözlemcinin gözlediği davranışa neden olur (N1). Buna karşılık beyin, bir yandan dış gözlemci gibi davranışı gözleyerek, diğer yandan bedenden gelen enformasyonlara dayanarak, ama esasta motor çıktıların somato-sensoryal kortekse doğrudan nöral bağı nedeniyle davranışı da kendi Nöroenformatik Temsili Dünya'sında temsil eder (N3). Böylece beyin içinde halka kapanır. Solipsist beyin kendi içine kapalı bir sistemken organizmanın yanıt davranışı ortaya çıkmış olur:

N1 ← → N3

3. *Dilsel iletişim ve düşünme.* İnsan dili ve dilsel iletişimi günümüz nörobiyolojisinin en sıcak alanlarından biri. Ama buradaki amacımız nörobiyolojiden çok felsefeyi ilgilendirdiğinden konuyu "N1 ← → N3" formülü bağlamında kısaca ele alacağım. Şüphesiz insan dilsel iletişimi sadece basit enformasyon alıp vermek değil, metafor veya çeşitli benzetmeler kurmak, yalan söylemek, espri yapmak, bir metni ya da söylemi anlamak gibi pek çok sosyal işleve sahip bir davranış. Bütün bu işlevlerin gerçekleşmesi için de beynin belli bir çıkarım (*inference*) yapması gerekiyor ("Pencereyi açar mısın" yerine "Oda çok sıcak oldu" dediğimizde verdiğimiz mesajın anlaşılması için dinleyenin belli çıkarım yapması gerektiğinde olduğu gibi). Ayrıca beyin belli bir söylemi anlamak bakımından tutarlı (*co-*

herent) bir enformatik bütün oluşturmak durumunda. Okur bu ilişkiyi satranç oynayan bilgisayar açısından değerlendirebilir. Her bir hamle ancak taşların bütün tahtadaki dağılımı bakımından enformatik işlev kazanır. Bu durumda tek bir dilsel enformasyon, ancak belli bir bütünsel enformatik zemin içerisinde işlev kazanacaktır. İşte çok ilginç bir evrimsel geçmişi olan dilsel işlevler (Lieberman 2000) bu bakımdan geniş ölçüde ifa sisteminin (özellikle prefrontal korteksin) kontrolündedir.[7]

İnsan dilsel davranışının da diğer davranışlar gibi N1 ← → N3 formülüyle düşünülebileceği açık görünüyor. Bir başka deyişle bu davranışın ortaya koyduğu dilsel enformasyonların referansı beynin "Nöroenformatik Temsili Dünyası"dır. N3 modeline göre dilsel davranışlar beynin nöroenformatik temsili durumları hakkında enformasyon verirken bu enformasyonlar dış gözlemci tarafından kendi Nöroenformatik Temsili Dünyası"na referansla, ama yanılsamalı olarak konuşanı da içeren dış dünya hakkında enformasyonlar olarak değerlendirilecektir.

Düşüncenin fenomenal dünyamızda öznel bir durum olarak yaşandığı doğruysa da biz burada daha çok bu yaşantıya yol açan nöral durumlara bakalım. Düşünce gibi değişik alt tipleri olan karmaşık bir fonksiyondan söz ettiğimizde beynin çok yaygın alanlarının işe karıştığını unutmamalıyız.[8] Bununla birlikte beynin ifa sisteminin (özellikle prefrontal korteksin) değişik düşünce tiplerinin gerçekleşmesinde, mesela benzetmeler yapma, düşünce akışının düzenliliği, gelişmiş düşünme tarzları, çatışma çözme, ilişkisel düşünme, belli bir hedefi olmadan düşünme gibi işlevlerde önemli bir rolü olduğu açık görünüyor.

4. *Monadik-solipsist* fenomenal dünya. Bu kitapta fenomenal dünyanın beynin bazı nöral faaliyetleriyle bilmediğimiz bir doğa olayı sonunda ortaya çıktığı varsayımından hareket ettik. Nitekim bu konudaki eski ve yeni ampirik-teorik çalışmalar burada kabul ettiğimiz

7. Bkz. McDonald (2008), MacWhinney ve Li (2008), Stemmer (2008), Perfetti ve Frishkoff (2008), Tucke, Frishkoff ve Luu (2008).

8. Bkz. Oosterwijk ve diğ. (2012), Hesslov (2012), Marupaka, Iyer ve Minai (2012), Smallwood ve diğ. (2013).

varsayım çerçevesinde yorumlanmaya elverişlidir.[9] Demek ki klasik (Husserlci) fenomenoloji gibi solipsist bir fenomenal dünyayı kabul etmemize rağmen, bunu metodolojik değil *gerçek natürel bir olay* olarak ele alıyoruz. Ama ondan farklı olarak transandantal bir özne ya da bilinç tarafından kurulduğunu değil, temel varsayımımız gereği bizzat beynin nöral faaliyetleriyle oluştuğunu kabul ediyoruz.

Dikkat. Beynin işlevlerini düşünerek fenomenal dünyaya baktığımızda fenomenal yaşantıların beynin enformasyon işleme süreçlerinin (örtük bilgiişlem süreçlerinin) değil, bunların sonunda ortaya çıkan enformatik sonuçların, yani Nöroenformatik Temsili Dünya'nın fenomenal temsili olduğunu görüyoruz. Durumu anlamak için bir kez daha hisseden protez eli hatırlayalım. Hisseden protez el takılan kişi bir şeye dokunduğunda protez elindeki dokunma hissi aniden oluşmamıştır elbette. Önce dokunan elin beyne yolladığı sinyaller beyin tarafından enformatik olarak işlenmiş, uzayın belli bir noktasına aritmetik olarak lokalize edilmiş ve uyaranın tipi diğer uyaranlardan ayırt edilmiştir. Ancak bu enformasyon işleme süreci gerçekleştikten ve nöroenformatik bir sonuca ulaştıktan sonra kişi protez elinde dokunma hissini yaşayabilir. Şurada kırmızı bir domates gördüğümde de benzer bir süreç gerçekleşir. Ancak beynim domatesle ilgili enformasyonları işleyip enformatik sonuca ulaştıktan sonra fenomenal dünyamda kırmızı fenomenal yaşantısı oluşabilir.

Algı için durum böyle. Ya fenomenal gerçekliğimin diğer bir bileşeni, dilsel düşünce için nasıl? Ne de olsa fenomenal dünyamda dilsel düşüncemin nasıl oluştuğunu izleyebiliyorum. O halde beynim dilsel operasyon yaparken enformasyon işleme sürecinin sonuçlarını değil de fenomenal dünyamda bizzat bu enformasyon işleme (hesaplama) sürecini yaşantılıyor olamaz mıyım? Varsayalım fenomenal dünyamızda kendi iç sesimiz yok ve dilsel operasyonla yeni dilsel enformasyonlara ulaşmak için mırıldanıyoruz. Yani eski bazı davranışçıların düşündüğü gibi dilsel düşünceyi bir davranış gibi ele alalım önce. Mırıldanarak düşünmenin şöyle bir avantajı olurdu;

9. Bkz. Dehaene ve Naccacche (2001), Fingelkurts ve Neves (2012).

dilsel enformasyon işleme süreçlerim sonunda ulaştığım sonuç enformasyonlar mırıldandığım cümleler halinde sinir sistemimde yeniden girdi olarak değerlendirilir ve tekrar işlenerek daha olgun sonuçlara ulaşırdım. Kitap yazarken ya da şekiller çizip düşünürken de yaptığımız bu olsa gerek. Demek ki fenomenal dünyamızda muhtemelen evrimsel süreçte motor "çıktı" olarak ketlenen ve artık bir iç ses olarak takip ettiğimiz düşünce akışımız bu "çıktı-girdi" sürecinden başka bir şey değil. Eğer böyleyse cümlelerle düşünce akışımızla ilgili fenomenal yaşantı da algı olayı gibi enformasyon işleme süreçlerinin sonuçlarının tekrar "girdi" oluşturarak ardışık olarak birbirini izlemesinden oluşuyor. *Demek ki fenomenal gerçekliğimizde beynimizin enformasyon işleme süreçlerinin sonuçlarının (ya da en azından bazı sonuçlarının) oluşturduğu Nöroenformatik Temsili Dünya, "fenomenal dünya" olarak yer alıyor sadece. İşin ilginç tarafı biz yalnızca ama yanlızca bu enformatik sonuçları dile getirebiliyoruz. Ama bu enformatik sonuçlar fenomenal yaşantılar şeklinde yer alıyor fenomenal dünyamızda.*

5. N1 ← → N3 beyin modeli ve sebep-gerekçe veren açıklamalar.

Demek ki N3 Monadik-solipsist beyin modeli göz önüne alındığında beyin, dış dünya ve organizmayla ilgili dilsel enformasyon yayınlarken aslında sadece kendindeki bunlarla ilgili enformatik sonuçlardan oluşan Nöroenformatik Temsili Dünya'ya refere edebilir. Tıpkı sıvılı bir termometrenin kendi iç durumuna işaret ederken ona neden olan dış dış dünya hakkında dolaylı bilgi vermesinde olduğu gibi.

O halde "köpeğin beni ısırmasından korktuğum için kaçıyorum" gibi bir açıklama yayınlayan beyin kendi Nöroenformatik Temsili Dünyası'ndaki bir nöroenformatik durum hakkında enformasyon yayınlamaktadır. Başkalarının davranışlarını bu tipte açıklama- larla açıkladığında ve "korkuyor", istiyor", "inanıyor" gibi ifadeler kullandığında bu sefer de başkalarının sinir sisteminin nöroenformatik durumu hakkında varsayımlar ileri sürmektedir.

Ancak bu durum naif gerçekçi ontoloji çerçevesinde kavranan fenomenal dünyada bildik yorumlarını kazanacaktır.

İşte fantom fenomenler argümanında bu beyin anlayışından hareket edeceğim.

VI. Fantom fenomenler argümanı

1. Epifenomenalizm ancak bilim belli bir aşamaya geldikten sonra gündeme gelebildi. (Huxley 1874) Bir başka deyişle epifenomenalizm doğrudan bir yaşantı, bir veri olmaktan çok gündelik yaşamdaki naif düşünce tarzımıza oldukça ters düşen, ama fiziğin korunum yasalarının ve nöropsikiyatrik durumların bizi yönelttiği bir tez. Ama yukardaki eleştiri ("Epifenomenalizm doğruysa söylenemez; söyleniyorsa doğru olamaz") bizi çok daha problematik bir sonuca ulaştırıyor: epifenomenalizm *söylemez*.

Bu durumu da (epifenomenalizmin söylenemeyeceğini de) göz önüne alırsak insanlığın fenomenal dünyaya hiçbir referansı olmadan, sanki robot canlılar gibi bizim fenomenal yaşantımızda epifenomenalist anlamını kazanan bir enformasyon (tez) üretmiş olması gerekir. İleri süreceğim fantom fenomenler argümanında insanların fenomenal yaşantılarına başvurmasak da (yani insanları fenomenal yönü olmayan biyolojik robotlar olarak ele alsak da) insan kültürünün geçtiği aşamalar sonucunda bizim fenomenal gerçekliğimizde epifenomenalist anlamını kazanan bir tez yayınlanabileceğini göstermeye çalışacağım. Böylece epifenomenalizmin *söylenmediğini* ama sakınım yasaları doğruysa doğru olması gerektiğini göstermeye çalışacağım.

Argümanın esası şu: fenomenal yaşantıdan mahrum, sadece fiziksel beyinleri olan varlıklar olsaydık bile bir fenomenoloji kurabilir ve epifenomenalist bir tez geliştirebilirdik. Bunun için kendi beyinlerimizin Nöroenformatik Temsili Dünya'mızdaki enformasyon işleme sonuçlarına "fenomen" adını vermesi yeterlidir. Öyleyse sözünü ettiğimiz fenomenler aslında olmayan fenomenlerdir (fantom fenomenlerdir). Ama beyinlerimiz kendi Nöroenformatik Temsili Dünya'larından söz etmesine rağmen bu dilsel enformasyonlar fenomenal dünyamızda fenomenal bir içerik kazanarak anladığımız fenomenoloji ve epifenomenalist tez anlamını kazanacaklardır. Böylece epifenomenalist tez söylenmemesine rağmen doğru olacaktır.

2. Kültürümüzde epifenomenalizme varan yolda üç önemli aşama olduğunu düşünüyorum.

a. Gündelik hayatın naif gerçekçi etkileşimci düalizmi,

b. Metodolojik solipsizm (Descartes-Husserl fenomenolojisi),

c. Epifenomenalizm.

Şimdi sırasıyla bunları görelim.

a. *Naif gerçekçi dünya.* Şimdi günlük yaşamda insanlar öznelci ve nesnelci enformasyon veren bir dil kullanıyorlar ve öznel durumlarıyla nesnel durumların nedensel olarak etkileştiğini söylüyorlar.

Mesela bir insanın diğerinin eline bir iğne batırdığı ve deneğinden ne olduğunu anlatmasını istediği bir durumla karşılaştığımızı varsayalım. Denek şöyle yanıt açıklıyor durumu: "Nesnel ve fiziksel bir olay olarak elime iğne batı. Bu olay öznel bir duyum olarak elimin acımasına neden oldu. Ben de elimin acımasını istemeyen rasyonel bir varlık olarak elimi çektim. Elimin çekilmesi nesnel ve fiziksel bir olaydı. Demek ki etkileşimci bir ikilik var. Öznel ve rasyonel bir varlık olan bende fiziksel olanla öznel olan etkileşiyor."

Naif etkileşimci ikicilik açısından bu dilsel davranışın insanların öznel-fenomenal bir yaşantısı olduğunu ve bunun fiziksel dünyayla etkileştiğini gösterdiğini gösterir. Ama daha sofistike bir etkileşimcilik bu açıklamayı yetersiz bulacaktır. Buna göre örnekteki denek Kartezyen anlamda etkileşimci olsa ele iğne batması olayının da ortaya çıkan can acısı kadar öznel bir deneyim olduğunu bilirdi. Bu durumda da her şey kendisine fenomenal bilinç içeriği olarak göründüğü için gerçek fiziksel dünyanın varlığı asla kanıtlanamaz bir tez halini alır ve bu tezi askıya alarak metodolojik solipsizm üzerinden Husserlci bir fenomenolojiye ulaşırdı. Ama gene de bu naif gerçekçi etkileşimcilik bile bu varlıkların öznel bir yaşantısı olduğunu gösterir.

Epifenomenalist tezi savunmak için şöyle bir yöntem uygulayalım: insanların fenomenal bir dünyası olmadığını varsayalım ve söz konusu dilsel davranışın başka şekilde de açıklanabileceğini göstermeye çalışalım.

a.1 N3 beyin modeline göre salt fiziksel (fenomenal yaşantıdan bağımsız) beynin ifa sisteminin dilsel davranış sırasında "nesnel" kelimesiyle söz ettiği durumlar Nöroenformatik Temsili Dünya'daki, başta optik uyaranlar olmak üzere organizma dışına dönük çeşitli duyu organlarından aldıkları enformasyonlardan yola çıkarak beynin ulaştığı enformatik sonuçlardan ibaret. Bunlara *nesnel* diyor beyin. İfa sistemi dilsel davranış sırasında *öznel* kelimesini organizmada geçen fiziksel olayların Nöroenformatik Temsili Dünya'daki enformatik temsillerinin çeşitli durumları hakkında dilsel enformasyon verirken yayınlıyor. Ayrıca N3 modeli gereği ifa sisteminin dilsel işlemleri de (düşünce de) öznel alanda kalıyor.

a.2 Örnekteki deneğin Nöroenformatik Temsili Dünya'sında temsil edilen "nesnel-fiziksel" olay (eline iğne batması) fizyolojiden bildiğimiz gibi bedeninde belli bir fiziksel değişikliğe neden oldu. Elinde meydana gelen fiziksel olay da (çeşitli reseptörlerin uyarılması) elektrofizyolojik sinyaller sayesinde Nöroenformatik Temsili Dünya'da kendiyle ilgili temsilde enformatik olarak temsil edilecek "öznel" (organizmada geçen olaylarla ilgili) bir değişikliğe neden oldu.

a.3 Sözel ve sözel olmayan yanıt davranış oluşturan ifa sisteminin "ben" kelimesini kendine referansla yayınladığını düşünebiliriz. Sistem, "rasyonel ajan" kelimesini ise belli bir amaca göre davranan sistemler için kullanıyor. Bu durumda kendine "ben" diyen ifa sistemi bir rasyonel ajan olduğu dilsel sonucuna varacaktır. Ama ifa sistemi kendi işleyişinden enformasyon almadığı için kendisinin ("ben"in) özgür iradeye sahip olduğu dilsel enformasyonuna ulaşıyor.

a.4 Tabloyu tamamlamak için yukardaki örnekteki deneğin fizik bilgisinin çok ilkel olduğunu söyleyelim. Fiziğin sadece dış dünyaya dönük duyu organlarından kaynaklanan enformasyonlara dayandığı, böylece fiziksel olanın sadece "nesnel" olan olduğu dilsel sonucuna ulaşıyor bu denek. Bu durumda deneğin fiziksel beynine göre "öznel olan" nesnel olmadığına göre fiziksel de değil. O zaman da fiziksel dış dünyanın öznel "ben"de öznel olanla etkileştiği ve davranışlarını özgürce düzenledikleri dilsel sonucuna ulaşıyor.

a.5 Demek ki N3 modelini temel alırsak yukardaki örnekteki dilsel davranış deneğin fenomenal bir dünyası olduğunu göstermez. Onun fiziksel beyni sadece dilsel kodu kullanarak enformatik sonuçlardan oluşan kendi Nöroenformatik Temsili Dünya'sı hakkında enformasyon veriyor. Bu beyin ne dış dünya ne de fenomenal dünya hakkında konuşmuyor.

a.6 Şimdi bu deneğin sahiden de fenomenal bir dünyası olduğunu düşünelim. Bu durumda o da, kendi fenomenal dünyasında kendi beynin dilsel davranışını bizim onları anladığımız gibi fenomenal içerikte anlayacaktır. Buradan çıkan sonuç bu deneğine epifenomenal bir canlı olduğu.

b. *Metodolojik solipsizm.* Şimdi bir felsefe dersinde Profesörün özetle şöyle dediğini düşünelim: "Daha önce gördüğümüz Kartezyen sebeplerle dış dünyanın varlığı tezi kesinlikli değildir. Şimdi kurucu öznellik olarak bilince ulaşmak için dış dünyanın varlığı tezini askıya alalım. Bu durumda her şey öznel fenomenler halini alacaktır vs." (Husserl fenomenolojisi için üçüncü bölüme bakabilirsiniz).

Etkileşimci ikicilik açısından bu gibi ifadeler insanların fenomenal yaşantılarının dilsel davranışlarını etkilediğini gösteriyor olabilir. Beyinin konuşma sistemi bir şekilde fenomenal yaşantılardan etkileniyor olmalı ki fenomenlerden fenomen olarak söz edebiliyor.

Halbuki yukardaki dilsel davranışın epifenomenalist bir açıklaması da mümkün.

b.1 N3'e göre fiziksel insan beyinleri birbirleriyle iletişime girdiklerinde ancak *dolaylı olarak* fiziksel dünya hakkında enformasyon yayınlıyorlar. Ama dilsel ifadeleri Nöroenformatik Temsili Dünya'ya değil de gerçek fiziksel dış dünyaya gönderme yapıyor gibi görünen dilsel ifadeler kullanıyor. Tıpkı konuşan termometrenin "Odanın sıcaklığı 20°C dir" demesi gibi onlar da "şurada kırmızı bir domates var" derken, diğerlerine kendi Nöroenformatik Temsili Dünya'larının "nesnel" bileşeni hakkında enformasyon veriyor. Ama ifa sistemleri dilsel davranışta "orada kırmızı bir domates *görüyorum*" derken Nöroenformatik Temsili Dünya'nın "öznel" bir durumu hakkında da enformasyon veriyor.

b.2 Şimdi mantık yoluyla "orada kırmızı bir domates görüyorum" cümlesinden "orada kırmızı bir domates var" cümlesi çıkarsanamaz. Gördüğümün nesnel bir duruma denk düştüğünü bildiren bir ara önermeye ya da önermelere ihtiyaç var. İfa sistemimizin çeşitli nedenlerle nesnel türde enformasyon veren dilsel ifadeleri güvenilmez bulduğunu düşünebiliriz; nesnel dünyanın varlığı tezi kesinlikli değildir. Bu bir bakıma doğru bir sonuçtur. Çünkü dilsel davranışta beyin gerçek fiziksel dünyaya doğrudan gönderme yapan cümleler kuramaz; kendindeki enformatik sonuçlardan oluşan Nöroenformatik Temsili Dünya'ya gönderimde bulunabilir ancak. Demek ki dış dünyanın varlığı tezi askıya alınabilir gerçekten. Böylece ifa sistemi, öznel dilsel enformasyonlar dışındaki doğrudan nesnel dünyaya gönderme yapan dilsel ifadeleri askıya almış olur. Artık kesinlikli olan öznelliktir.

b.3 Daha önce değindiğimiz gibi fenomenoloji yapan beyin de yetersiz bilgisi nedeniyle fiziksel olanın sadece nesnel olduğunu kabul ettiğinden öznel referanslarının fiziksel olmadığı sonucuna ulaşacaktır. Üstelik artık bu öznelci türde dilsel operasyon yapan ifa sistemi kendine "ben" ya da bilinç kelimesiyle gönderimde bulunuyor.

Bu durumda "fenomenoloji yapan" fiziksel beyin fiziksel dünyaya gönderimde bulunduğunu reddedecek ve dilsel ifadelerindeki referansların kendi "öznel" durumları olduğu sonucuna ulaşacaktır. Bir bakıma doğru bu sonuç. Fenomenoloji yapan beyinlerin, nesnel olmadığı için fiziksel olmadığı sonucuna ulaştığı bu öznel referanslara da genel olarak *fenomen* adını verdiklerini düşünelim. Bu durumda bu beyinler Nöroenformatik Temsili Dünya'daki referansına, yani enformatik sonuçlara genel olarak fenomenal yaşantı diyorlar yalnızca. Beyinden söz bile etmiyorlar fenomenoloji yaparken. Ama bu referanslar, yani Nöroenformatik Temsili Dünya'daki enformatik sonuçlar onların dünyalarında olamayan fenomenler, *fantom fenomenler.*

b.4 Peki bu fenomenler ya da fantom fenomenler fonksiyonel olabilir mi? Elbette, çünkü bunlar hâlâ beyinlerindeki Nöral Temsili Dünya'daki enformatik sonuçlardan ibaret. Ama fenomenoloji yapan fiziksel beyinler, ontolojilerinde fiziksel dünyanın sadece nesnel

olduğu, öznel olanın da fiziksel olmadığı sonucuna ulaştıklarından Kartezyen etkileşimci ikicilik anlayışına da ulaşacaklardır: Eğer fiziksel bir dünyanın varlığını kabul edersek, fiziksel olmayan fenomenal bilincimiz bu fiziksel dünyadan etkileniyor ve onu etkiliyor olmalı. Yanılıyorlar. Onların fenomenal olduğunu söylediği durumlar beyinlerindeki fiziksel durumlar olmasaydı fonksiyonel de olamazdı.

b.5 Şimdi fenomenoloji yapan fiziksel beyinlere bir fenomenal dünya ilave edelim. O zaman bu fenomenal dünyalarında fiziksel beyinlerinin yayınladığı enformasyon fenomenal bir içerik, bir anlam kazanacaktır. Kendi beyinlerinin yayınladığı dilsel ifadeleri tıpkı bizim onları dinlerken anladığımız gibi anlayacaklardır. Beyinleri anladığımız anlamda fenomenolojiden değil, fantom fenomenolojiden söz etmesine rağmen, fenomenal dünyalarında bizim anladığımız anlamda bir fenomenoloji ortaya çıkacaktır.

Şimdi kendimize dönelim. Bizim de beyinlerimiz fenomenoloji yaparken aslında bir fantom fenomenoloji yapıyor, yani kendindeki Nöroenformatik Temsili Dünya modelinden "fenomenal dünya" olarak söz ediyor. *Fenomenal dünyamızda bildik fenomenal anlamını kazanan bir fantom fenomenoloji yayıyor beyin. Buradan da aslında beyin tarafından söylenmemesine rağmen epifenomenalizmin doğru olduğu sonucu çıkıyor.*

c. *Epifenomenalizm.* Bir felsefe dersine daha girdiğimizi düşünelim. Konu epifenomenalizm. Profesör, kısaca şunları anlatıyor: "Fiziğin korunum yasaları ve bazı nöropsikiyatrik durumlara getirdiğimiz yorum doğruysa etkileşimcilik doğru olamaz. Öte yandan fenomenal bir dünyamız olduğunu biliyoruz. Bu durumda epifenomenalizm doğru olmalı". Ancak bir öğrenci söz alıyor: "Epifenomenalizm doğruysa söylenemez. Söyleniyorsa doğru olamaz". Profesör biraz düşündükten sonra şu yanıtı veriyor; "Evet, haklısınız. Epifenomenalizm doğruysa söylenemez. Bu durumda beynimiz fenomenlerden değil fantom fenomenlerden söz ediyor olmalı. Fantom fenomenlerse beynin bilgiişlem süreçleri sonucunda ulaştığı enformatik sonuçlar. Bunlara fenomen diyor beyin. Böylece fantom fenomenlere (Nöral Temsili Dünyaya) refere etmesine rağmen bir

fenomenoloji kurabilir beyin. Ama beynin bilgiişlem süreçleri sonucu olan enformasyonlara refere eden fantom fenomenoloji, fenomenal dünyamızda anladığımız fenomenolojik içeriğini kazanıyor olmalı. Böylece beynimizin yayınladığı dilsel enformasyonları fenomenal dünyamızda yanlış anlıyor olmalıyız."

c.1 Dilsel operasyon yapan biraz gelişmiş bir bilişsel sistem bu akıl yürütmeyi gerçekleştirebilir.

c.2 Ama bu durumda beynimiz kendi nöral faaliyetiyle oluşan fenomenal dünyadan habersiz şekilde bir fenomenoloji kuruyorsa, sahiden bir fenomenal dünyamızın olması çok ilginç bir rastlantı haline gelmiyor mu?

c.3 Bu gerçekten inanılmaz bir durum. Ama büyük patlamadan ya da göreli uzay-zamandan ya da karmaşık sayılarla ifade edilen dalga fonksiyonlarından daha mı inanılmaz? Ya da etkileşimcilik daha mı az inanılmaz? Fenomenallik konusunda ne söylenirse söylesin epifenomenalizmden daha az inanılmaz olmayacak. Ama gerçekten de daha derin bir açıklaması olması lazım bu durumun. Acaba epifenomenalizmle çelişmeyen bir özdeşlik tezi bu garip rastlantının çözümü olamaz mı?

Epifenmenalist bir ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezinin doğru olabileceğini izleyen bölümde göreceğiz.

c.4 *Böylece "epifenomenalizm doğruysa söylenemez. Söyleniyorsa doğru olamaz" şeklinde özetlediğimiz argümanı, epifenomenalizmin söylenmediğini ama beynin kendi enformatik sonuçlarına "fenomen" demesi halinde fenomenal dünyamızda epifenomenalist tez olarak anlaşılacağını göstererek yanıtlamış oluyoruz.*

VII. Etkileşimci ikiciliğin eleştirisi

a. Etkileşimci ikiciliğin hiçbir eleştirisi epifenomenalizmi yanlışlayamamaktadır.

b. Etkileşimci ikicilik fizik biliminin korunum yasalarına aykırıdır.

c. Nöropsikiyatrik olgu durumları etkileşimci ikiciliği değil, epifenomenalizmi destekler gibi görünmektedir.

d. Etkileşimci ikicilik doğruysa fenomenal yaşantılar fiziksel dünyayı etkiliyor olmalı. Ama bu durumda fizik bilimi fiziksel sonuçlarına bakarak fenomenal dünyayı da inceleyebilir – tıpkı makro-fiziksel etkilerine bakarak kuantum olaylarını inceleyebildiği gibi. Ama bu durumda fenomenal olan fizik bilimi tarafından incelenen bir fiziksel halini alır. Bu durumda da ikicilik çöker. Demek ki etkileşimci ikicilik doğruysa yanlıştır.

Bu durumda epifenomenalizmi kabul etmek akılcı bir tercih gibi duruyor.

VIII. Sonuç

Bu bölümde epifenomenalizmi özellikle etkileşimcilik karşısında savunurken sebep-gerekçe veren açıklamaların içerdiği öznelci kavramların natüralist olarak yorumlandıklarında beynin nörofonksiyonel durumları hakkında tezler olarak ele alınabileceğini gösterdim. İzleyen bölümde özdeşlik tezinin de bir tür epifenomenalizm olduğunu göstermeye çalışırken eş ölçümlü olmama problemini yaratan diğer sorunlu kavramları da ele alacağım.

11

ÖZNELLİK • IV
"BEN" VE ÖZDEŞLİK

I. Giriş

1. *I. Şahıs - III. Şahıs problemi.* Asistanlık yıllarımda ilginç bir klinik olaya şahit olmuştum. Oldukça "dağınık", ilaçlara yanıt vermeyen, aşırı uyarılmış bir psikotik hastam çığlıklar atarak oraya buraya kaçmaya, bazen durup görünmeyen bir şeyin önünde secde etmeye, sonra tekrar dehşetle kaçmaya başlamıştı. Sonradan anladığım kadarıyla iki buçuk metre boyunda, alnından yeşil ışıklar saçan, taştan bir devin onu izlediğini *görüyordu.* Meslek yaşamımda bu kadar ilginç halüsinasyonlar gören biriyle bir daha hiç karşılaşmadım.

Bugün halüsinasyonlu hastaların beyninde neler geçtiğini az çok biliyoruz. Fakat bütün bu fiziksel-kimyasal, nörofonksiyonel açıklamalarla I. şahıs olarak o hastamın doğrudan deneyimlediği fenomenal durum arasında ilişki nasıl kurulabilir? Filozof Thomas Nagel "Bir yarasa olmak nasıl bir şeydir?" diye sormuştu (1974). Çağdaş psikiyatrik nörofenomenolojinin sorusu da böyle ifade edilebilir: Bir şizofren ya da bir depresif olmak nasıl bir şeydir? (Scharfertter 2003) Yarasayla ilgili fiziksel ya da fizyolojik her şeyi bilsek bile, diyelim yarasanın fenomenal deneyimini birinci elden, tıpkı onun yaşadığı gibi bilemeyiz. Öyle görünüyor ki I. şahıs olarak başkasının "doğrudan" deneyimi bize kapalıdır.

Başkasının deneyimlerine doğrudan ulaşamamamız bizi hem zihin felsefesi hem psikiyatri hem de nörobiyoloji alanlarını ilgilendiren I. şahıs - III. şahıs problemine, yani I. şahsın "doğrudan", "öznel"

fenomenal deneyiminin bilgisiyle bilimin "nesnel", III. şahıstan konuşan bilgisi arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği problemine taşıyor. Bu bölümde problemin radikal bir çözümünü amaçlıyorum. Neden?

2. Bugün bilim felsefesinde natüralist ya da bilimsel gerçekçilikle ilgili tartışmalar Einstein ve Bohr'a kadar geri götürülebilir (Whitaker 1996) ve daha çok fiziğin kuantum düzeyiyle ilgilidir (Devitt 2008). Nörobiyolojinin psikiyatri öncülüğünde fenomenal alana her geçen gün daha fazla girmesiyle birlikte tablo önemli ölçüde değişecektir. Fenomenal gerçeklik biyolojik, hatta muhtemelen doğal gerçekliğin fiziğe *indirgenemez* (fizik bilimiyle ele alınamaz) bir bölümünü oluşturuyor gibi görünüyor. Doğal gerçekliğin bu durumda kazandığı görünüm de er geç bilimsel natüralizm ve gerçekçilik anlayışımızı yeniden düşünmemizi gerektirecektir.

3. Hatırlarsanız sebep-gerekçe veren açıklamalarla bilimsel-nedensel açıklamalar arasındaki eşölçümlü olmama problemi çerçevesinde natüralize etmeye çalıştığımız kavramlar arasında "ben" ve "rasyonel fail" gibi temel kavramlar da yer alıyordu. Demek ki bu bölümde I. şahıs olarak "ben"in natüralizasyonu problemini ele almamız gerekiyor. Şimdi giderek daha iyi görüyoruz ki aslında bu kitaptaki temel problemimiz I. şahıs-III şahıs problemiyle yakından bağlantılı, hatta belki de onunla aynı problem. Çünkü sebep-gerekçe veren açıklamalar "istiyor", "inanıyor" gibi ifadelere yer verdiğinden ilk bakışta I. şahsın "öznel" fenomenal durumlarıyla ilgili gibi duruyor. Bu durumda bilimin "nesnel" III. şahıs söylemiyle birinci elden fenomenal yaşantılar arasındaki ilişki kurulamıyor. Muhtemelen eş ölçümlü olmama problemi bir "ara yüzey" problemi çerçevesinde, yani şahıs düzeyindeki açıklamalarla (önermesel tutumlara dayanan sebep-gerekçe veren açıklamalarla) şahıs altı düzeyde açıklamaların (beyinde geçen süreçlere ilişkin açıklamanın) ilişkisi şeklinde de ele alınabilir (bkz. Bermûdez 2005, Thorton 2009).

Öte yandan Güven Güzeldere'nin de telkin eder göründüğü gibi, zihin felsefesinde "fenomenal bilinç"le ilgili tartışmalar da daha çok I. şahıs - III. şahıs problemi çerçevesinde değerlendirilebilir (1997).

Hatta bu literatüre kısa bir bakış bile sadece fenomenal bilinç probleminin değil, zihin felsefesinin tüm temel sorunlarının da örtük ya da açık, dolaylı ya da dolaysız olarak I. şahıs - III. şahıs problemiyle, bu konudaki kafa karışıklıklarıyla bağlantılı olduğunu gösterir.

Bugün bir bakıma klasik beden-zihin probleminin I. şahıs - III. şahıs problemi şeklini aldığı bile düşünülebilir. Gerçi zihin felsefesinde pek çok durumda filozoflar arasında "fenomenal" derken neyin kastedildiğine dair bir uzlaşma yok gibi görünüyor. Ancak zihin felsefesi literatürünü takip edebildiğim kadarıyla pek çok filozof örtük ya da açık olarak I. şahıs diye bir varlık tarzının olduğu, fenomenal deneyimlerin bu varlık tarzının öznel deneyimleri olduğu, fenomenal bilincin içeriklerinin bu varlık tarzının fenomenal deneyimi olduğu konusunda hemfikir görünüyor.[1]

Genel olarak da bu literatür büyük katkılarına rağmen özellikle fenomenal olanla fiziksel olan, teorik olanla nesnel olan arasında net sınırlar çizememenin getirdiği kafa karışıklığı nedeniyle neyin öznel neyin nesnel olduğu konusunda netleşemiyor. Ama bu durumun zihin felsefesine özgü olduğu söylenemez: Görebildiğim kadarıyla psikiyatri ve nörobiyoloji de fenomen bilgisini doğa biliminin sınırları dahiline almaya çalıştığı ölçüde benzer bir duruma düşüyor.[2]

4. Bu durumda ne yapmalı? Önce fenomenolojik bilgiyle nörobiyolojik bilginin I. şahıs - III. şahıs problemi nedeniyle ilişkilendirilemediğini iyi anlamalıyız. İşte bu noktada öznel olanla nesnel olan arasındaki ilişki problemi büyük önem kazanıyor. Bu problem neyin fenomenal neyin fiziksel olduğu konusunda kafa karışıklığı yarattığı gibi "öznellik" ve "nesnellik" kavramlarını ve teorik bilginin (fiziğin) ne olduğunu karıştırmamıza da neden oluyor. Peki ama bütün bu problemleri yaratan varlık tarzı, yani *performatif* (edimsel) I. şahıs nedir? Sahiden böyle bir varlık tarzı var mı? Varsa fenomenal deneyimlerini fizik bilimi çerçevesinde fiziksel bir hareket olan ko-

1. Zihin felsefesi tarihinin önemli makalelerinden oluşan şu derlemelere bakılabilir: Chalmers (haz. 2002), Block, Flanagan ve Güzeldere (haz. 1997) ve Metzinger (haz. 1995).

2. Northoff ve Heinzel (2003), Zahavi (2003), O'Brien ve Opie (2003), Parnas (2003), Sass (1997), Scharfetter (2003), Ratcliffe (2009) ve Gallagher (2009).

nuşma performansıyla diğer "ben"lere aktarabiliyor mu? Konuşan, fenomenoloji yapan kendi de fenomenal bir deneyim olan sahiden o mu?

5. Bu bölümde *performatif fenomenolojik* I. şahıs gibi bir varlık tarzı olmadığını ya da daha doğrusu bir yanılsama olarak var olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Bir başka açıdan da fenomenolojik bilginin bir I. şahıs bilgisi olmadığı tezini savunacağım.

Bu bölümdeki düşünce akışı da kitabın şu temel varsayımından hareket ediyor:

Naif gerçekçi tavırla diş ağrımız ya da mide bulantımız gibi öznel deneyimlerimizi, duygularımızı, düşüncelerimizi, nesnel olarak bedenimizi, uzayı, gök cisimlerini, güneşi, ağaçları, uçakları, binaları, diğer insanları, hayvanları ve başka bir çok şeyi içeren gerçek dünya olarak yaşantıladığımız fenomenal dünyamız beynimizin bazı nöral faaliyetleriyle ortaya çıkan (ya da ontolojik olarak bunlarla özdeş olan) bir doğa olayıdır. Fenomenal yaşantılarımızı biyolojik bir organ olan beynimizin bazı faaliyetleri oluşturuyorsa (ya da fenomenal dünyamız beynimizin bu gibi nöral olaylarıyla ontolojik olarak özdeşse) demek ki deneyimleyerek fenomenal yaşantıyı oluşturan bir I. şahıs yoktur. Fenomenal dünya, bir I. şahıs deneyimi, bu deneyimle kurulmuş fenomenal bir gerçeklik tarzı değildir. Fenomenal yaşantı (fenomenal dünya) beynin bazı nöral faaliyetleriyle oluşan öznesiz bir süreçse (yani fenomenolojik anlamda deneyimleyen bir I. şahıs yoksa) fenomenolojik bilgi de deneyimleyen bir "ben" in bilgisi, bir I. şahıs bilgisi olamaz. Fenomen bilgisi organizmanın sahip olduğu diğer bilgiler gibi bir bilgi olabilir elbette. Ama böyle bir bilgi durumu ontolojik nöro/fenomenal özdeşliğin de doğru olmasını gerektirir. Görelim.

O halde bu bölümde belki bütün bir fenomenoloji literatürünü karşıma alarak nasıl olup da şahıssız bir fenomenal dünya, hatta bunun da ötesinde nasıl olup da şahıssız bir fenomen bilgisi kurulabileceğini göstermem gerekiyor. Bunu gösterebilirsek I. şahıs - III. şahıs probleminin sahte bir problem olduğu ortaya çıkacaktır.

İşte bu bölümdeki vazifelerimiz bunlar.

II. Yarık "Ben"

Konuya yarık beyin (*split brain*) olgularıyla girelim (Gazzaniga 1996). Bir dönem epilepsi cerrahisinde iki beyin yarımküresini birleştiren temel anatomik yapı, "korpuz kallozum" kesilerek anormal elektrik faaliyetin tüm beyne yayılması engellenmek istenmişti. Bu ameliyatı geçiren kişiler en azından bazı deney durumlarında aynı bedende farklı iki şahıs *gibi* davranıyorlardı. Küçük bir örnek vermek istiyorum. Mesela tipik bir deney koşulunda görme yollarının anatomik özellikleri göz önüne alınarak deneğin sol beyin küresine bir tavuk resmi sağ yarımküresine ise kar manzarası gösterildi ve önündeki objeler arasından gördüğü resimle bağlantılı olanı seçmesi istendi. Bu koşulda denek dilsel kapasiteye de sahip sol beyin yarımküresinin komuta ettiği sağ eliyle bir tavuk ayağı seçerken sağ yarımküresinin komuta ettiği sol eliyle bir küreği gösterdi. Deneğe ne gördüğü sorulduğunda "tavuk resmi gördüğünü ve bu nedenle tavuk ayağına işaret ettiğini" söyledi. Sol eliyle kürek göstermesini açıklaması istendiğindeyse "tavukların fazla pisledikleri" cevabını verdi. Oysa anlaşıldığı kadarıyla sağ beyin, gördüğü kar manzarası nedeniyle komuta ettiği sol elle küreği seçmişti. Dilsel sol yarımküre sağ'da geçen nöroenformatik süreçlerden ve fenomenal yaşantılardan habersiz, ayrı bir "şahıs" *gibi* çalışıyor ve öbür tarafın gerçekleştirdiği davranışları da rasyonalize ediyordu.

Bir bedende iki şahıs mı? Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz anatomik nedenlerle birbirinden farklı fenomenal dünyalar söz konusu olmasına rağmen birbirinden *tam olarak farklı* iki ben deneyiminin söz konusu olduğunu iddia etmek zor. Çünkü Damasio'nun çalışmalarını göz önüne alırsak ben deneyimine temel teşkil edebilecek yarımküreler-altı bazı nöral yapılar ortak olmalı (2000). Ama gene anatomik nedenlerle her iki fenomenal dünyada aynı ben deneyiminin olduğunu söylemek de zor. Çünkü her iki fenomenal dünyadaki ben deneyimine temel teşkil edecek özellikle serebral kortekste yer alan bazı nöroanatomik yapılar da farklı olmalı. Konu tartışmaya açık. Ama bence en azından bazı deney koşullarında sağ ve sol beyin yarımkürelerinin nöral aktivitelerinin farklı birer fenome-

nal dünya oluşturduğunu düşünürsek (ki deney sonuçları bunu telkin ediyor) biri adeta küçük bir çocuk gibi yeterince gelişmiş bir dilsel operasyon kapasitesinden mahrum da olsa iki farklı ben fenomenal yaşantısı ve iki farklı bilinç durumu oluşuyor olmalı. Dokuzuncu bölümde "kesik el ve yarık uzay" düşünce deneylerinde gördüğümüz gibi beynin normalde entegre çalışan nöroenformatik alt sistemleri dezentegre çalışmaya zorlandığında fenomenal dünya da dezentegre olur. Yarık beyin olgularında normalde entegre olan fenomenal dünyanın, dolayısıyla içerdiği bilincin ve ben deneyiminin ikiye bölündüğünü, iki farklı bilinç durumunun ve ben deneyiminin ortaya çıktığını düşünüyorum. Sağ yarımkürenin dili olsa kim bilir neler anlatacaktı. Tartışmak çok zor olsa da yarık beyin olgularının sunduğu durum şimdiden belli bir sezgi sağlıyor bize: beynin nöral aktivitelerinin oluşturduğu fenomenal dünyanın içerdiği fenomenal bir deneyim değilse I. şahıs nedir?

III. Fenomenal dünya ve performatif I. şahıs

(Bu bölümü anlamak için dokuzuncu ve onuncu bölümlerde ulaştığımız sonuçları bir kez daha gözden geçirmenizde fayda var.)

Performatif I. şahıs iki şekilde incelenebilir.

– Günlük naif ontoloji çerçevesinde "algılayan "ben"
– Fenomenolojik anlamda "deneyimleyen "ben".

1. *Algılayan öznel ben.* Naif ontolojik gerçekçilik çerçevesinde oradaki kırmızı koltuğu görenin kendi varlığını fark eden öznel bir ben olduğunu düşünürüz. Bu bir bakıma doğru da: Ben (artık bu "ben" her neyse) olmasam, bendeki bu algı da olamayacaktı. Ama olay naif gerçekçi ontolojide göründüğü kadar basit değil. Olaya şimdi fiziksel (teorik) açıdan bakalım.

Fizyolojik anlamda görsel algı olayı oradaki cisimden belli enerji büyüklüğünde fotonlar yansımasıyla başlar. Bu fiziksel durum da organizmamı fiziksel olarak etkiler. Beynimde geçen fiziksel-kimyasal nöral süreçle gerçekleşen enformasyon işleme biyofonksiyonu sayesinde Nöroenformatik Temsili Dünya'mda o cismin, organiz-

mamın ve gözlerimin konumuna göreli nöroenformatik bir temsili oluşur (N1 ← → N3 beyin modeli). Organizmam da beynimin ifa sistemi sayesinde bu temsile göre davranır. Demek ki o kırmızı koltuğu algılayan aslında öznel ben değildir. O cisim hakkında enformasyon sahibi olan organizmanın beynidir. Temel fenomenal dünya varsayımımıza göre bu fiziksel (fizyolojik) algı sürecinin fenomenal dünyamdaki fenomenal yaşantısı öznel benimin o cismi algıladığı şeklinde temsil edilecektir. Bir başka deyişle öznel benin o cismi algıladığı (algılamak gibi performatif bir özelliği olduğu), fenomenal dünyamda ortaya çıkan bir yanılsamadır. Bu fenomenal algılama yaşantısı, onu oluşturan (veya ontolojik olarak onunla özdeş) nörofizyolojik sürecin *epistemik açıdan* epifenomenal bir yaşantısı olduğundan performatif değildir.

Demek ki kendi de bir fenomenal bir deneyim olan ben'in algılamak gibi performatif bir özelliği olması durumu temel varsayımımızla açıklanabilir bir yanılsamadır.

2. *Fenomenolojik anlamda deneyimleyen öznel ben (bilinç).* Gündelik hayatın naif gerçekçi ontolojisinden daha sofistike bir fenomenolojiye geçtiğimizde nesnel olanın da fenomenal olduğu sonucuna ulaşırız: Doğrudan yaşantıladığımız her şey fenomenaldir. Bu durumda fiziksel olanın varlığı belkili bir durum alacak, fenomenolojik bir solipsizme gidilecektir. Daha önce gördük bunları (Üçüncü bölüm). Ama gene dokuzuncu bölümde gördüğümüz gibi bu klasik fenomenoloji her şeyi öznel deneyime indirgediğinden niçin bazı durumların (mesela kırmızı domatesin) nesnel-fenomenal, diğerlerinin (düşüncemin ya da can acımın) öznel-fenomenal olduğunu açıklayamaz. Hatırlarsanız bu bölümde problemi niçin bazı şeyler "nesnel-öznel"ken diğerleri "öznel-öznel"dir şeklinde sormuştuk. Problemi ancak sinir sisteminin yapısını göz önüne aldığımızda ve fenomenolojik yaşantıların bu yapıyla bağlantılı olarak oluştuğunu varsaydığımızda çözebileceğimize değinmiştik. Demek ki beynin nörofonksiyonel yapısını bilmeyen, fenomenolojik yaşantının bu yapının oluşturduğu bir durum olduğunu kabul etmeyen bir fenomenoloji daha baştan ölü doğmuştur.

Yine de sofistike fenomenolojinin gündelik yaşamın naif gerçek-

çi fenomenolojisi karşısında şöyle bir üstünlüğü var: Şu karşımdaki kırmızı domatesin de diş ağrım kadar fenomenal olduğunu, bu durumda nesnel olanın (eğer varsa) fizikselle aynı şey olmadığını biliyor. Fiziksel gerçekliğin statüsü meselesini sonra ele alacağım. Öncelikle bu sofistike fenomenolojinin bir I. şahıs fenomenolojisine dayanmasını, yani fenomenolojiyi performatif bir I. şahıs bilgisi olarak ortaya koymasını değerlendirelim.

Yukarıda da gördüğümüz gibi bu kitapta benimsediğimiz temel "fenomenal dünya" varsayımı gereği performatif I. şahıs fenomenolojisini kaçınılmaz olarak reddetmek durumundayız. Bu natüralist varsayıma göre fenomenal dünya bir şahsın, bilincin, öznelliğin vs. deneyimine dayanamaz. Fenomenal dünya da fiziksel dünya gibi *öznesiz bir süreçtir* (Tura 2010). Bu durumda sofistike I. şahıs fenomenolojisi çerçevesinde ortaya çıkan *performatif* kavramları (mesela "deneyimleyen ben"i) öznesiz natüralist fenomenoloji çerçevesinde bir *yanılsama* olarak açıklayabilmemiz, yani bunların aslında epifenomenal varlık tarzları olduğunu gösterebilmemiz gerekir. Basit noktalardan başlayalım.

Naif ontolojiye göre öznel benin varlığını kendi varlığım olarak, öznel olarak deneyimlerim. Ama kendi varlığımı öznel olarak deneyimlerim, derken "kendim" kelimesiyle neyi kastediyorum? Elimi, kolumu, bedenimi, diş ağrımı ya da düşüncelerimi deneyimlediğim gibi bir "kendim" deneyimine sahip miyim? Yoksa "kendim" derken bütün bu fenomenal deneyimlerin hepsinin organize bütününü mü kastediyorum? Ya da bütün bu deneyimleri deneyimleyen, ama kendisi deneyimlenemeyip ancak performatif bir varsayım olarak kabul ettiğim derin ve kurucu bir benden mi söz ediyorum? Ben de bir deneyimleyen, üstelik kendini de deneyimleyerek var eden bir ben deneyimi var mı? Burada sorun başlıyor. Eğer deneyimin varlık koşulu bir "ben" tarafından deneyimlenmesiyse deneyim olarak "ben"in varlığı da kendi tarafından deneyimlenmesine bağlı. Yani "ben" deneyimi atıyla birlikte bataklığa düşen Baron Munchausen'in saçlarından çekerek kendini kurtarması gibi kendini var ediyor olmalı.

Hadi diyelim bende öznel bir kendilik deneyimi var, bu deneyimin deneyimlediğine dair de bir deneyim var; ben derken de bu deneyimleyen ben deneyimini kastediyorum. Peki bu kendilik deneyi-

mini deneyimleyen daha derin bir ben var mı? Yoksa ben deneyimim mi kendini deneyimliyor? Diyelim deneyimliyor; peki bu kendilik deneyiminin diğer deneyimleri de deneyimlediğine dair bir deneyim var mı? Olduğunu varsayalım.

Demek ki tartışmayı uzatmamak için performatif (deneyimleme işlevine sahip ve deneyimini dile getiren) performatif "deneyimleyen ben"i epifenomenal bir yanılsama olarak açıklamaya dönük argümanımı altından kalkılması en güç noktalardan kalkarak ele alacağım. Bu nedenle üç temel durumu varsayıyorum:

a. (Fenomenal dünyamda) bir ben deneyimi vardır (*ego experience).*

b. (Fenomenal dünyamda) ben deneyiminin deneyimlediğine dair bir deneyim de vardır (*experience of the experiencing ego experience*).

c. (Fenomenal dünyamda) ben deneyiminin kendini deneyimleme (kendilik deneyimini deneyimleme) deneyimi de vardır (*experience of the ego experience experiencing itself*).

Yukarıda da değindiğim gibi, a şıkkı hariç diğer seçenekler mesela diş ağrım gibi açık seçik fenomenal deneyimler olamamasına rağmen natüralist açıdan açıklanması zor görünen bu tezleri kabul ederek işe koyulacağım.

Yaygın fenomenolojik anlayışın iddiası şu: Fenomenal dünya kendisi de deneyim olan deneyimleyen benin deneyimleriyle oluşan bütünsel deneyimdir (*The phenomenal world is the total experince constructed by the experiences of the experiencing ego as an experience itself*). İşte aşağıda eğer varsa bu ben deneyiminin (aslında her türlü deneyimin) performatif bir deneyimleme özelliği olduğu deneyiminin (*experience of the experiencing ego as an experience itself*) natüralist açıdan bir yanılsama olarak açıklanabileceğini göstermeye çalışacağım. Bu yapıldığı oranda natüralist olmayan I. şahıs fenomenolojisi de geçerliliğini yitirecektir. (Bilim natüralist olduğundan en azından bir bilimin, psikiyatrinin temel problemini çözmeye yönelik natüralist açıklamanın natüralist olmayan açıklama karşısında epistemik bir üstünlüğü olduğunu varsayıyorum).

d. Fenomenal yaşantıları deneyimleyerek var eden, ama kendisi deneyim olmayan, bu durumda fenomenolojik açıdan sadece performatif bir varsayım olan derin bir benin varlığını kabul etmiyorum. Çünkü:

Öncelikle fenomenolojinin tanımı gereği eğer böyle bir derin ve kurucu ben deneyimi zaten yoksa (sadece varsayımsa), fenomenolojinin kurucu önkabulleri gereği fenomenolojik olarak böyle bir kurucu benden söz etmeye de hakkımız yok.

İkinci olarak, fenomenal yaşantıların varlığını açıklamak için çok daha sağlam, hiç de derin olmayan bir varsayımı kabul etmek yeterlidir: Fenomenal dünya beynin belli bazı nöral faaliyetleri sonucu ortaya çıkan (veya ontolojik olarak onlara özdeş) bir doğa olayıdır.

Şimdi yukarıda saydığım b ve c fenomenal durumlarının nasıl olup da bir yanılsama olabileceğini gösterelim. a şıkkına ise itiraz etmeyeceğim.

a. *Öznesiz süreç olarak fenomenal dünya ve kendilik deneyimi.*

Beynin bazı nöral faaliyetleriyle öznesiz bir süreç olarak oluşan (veya bunlara ontolojik olarak özdeş olan) fenomenal dünyada bir kendilik deneyiminin olması açıklanabilir bir durumdur. Daha önce birçok kez söz ettiğimiz gibi beynin bazı nöral yapılarının organizmayı Nöroenformatik Temsili Dünya'da enformatik olarak temsil etmesi biyolojik bir zorunluluktur. Antonio Damasio yıllar önce kendilik duygusuna temel teşkil edebilecek nöral yapıları araştırmıştı. Bu nöral yapılar daha ayrıntılı şekilde araştırılarak daha gelişmiş bir model de ileri sürülebilir. Şimdi bir de "bu duygular, düşünceler, benimdir" dediğimiz anlamda "benimlik" deneyimine bakalım. Temel varsayımımıza göre fenomenal dünyada duygu, düşünce, algı gibi fenomenal deneyimlerde ortaya çıkan bu "benimlik" özelliği de (Zahavi 2003) öznel fenomenal kompartımanı oluşturan (veya bunlara özdeş) nörobiyolojik durumları gerekir. Benimlik deneyimi zaten öznel fenomenalliğin olmasının temel koşuludur. Sinir sisteminin yapısı gereği dış dünya fenomenal deneyiminden ayırt edilen ben deneyiminde ortaya çıkan bu fenomenal yaşantılar "benim"dir, yani fenomenal dış dünya deneyiminde değil fenomenal ben deneyiminde (öznel fenomenallikte) yer alır. Demek ki öznesiz

fenomenal dünyamızda epifenomenal bir kendilik ve "benimlik" deneyimimizin olması temel natüralist varsayımımızla açıklanabilir.

b. *Öznesiz süreç olarak fenomenal dünya ve deneyimleyen ben.*

Demek ki fenomenal dünyamızın öznel fenomenallik kompartımanında bir kendilik deneyimimizin olduğunu ve "benimlik" deneyiminin de bağlantılı olarak var olduğunu kabul ediyorum: Bu düşünceler, algılar "benim" düşüncelerimdir. Bu durumda deneyimlerin benim deneyimlerim olduğu da açık görünüyor. Bir başka deyişle fenomenal deneyimlerin ben deneyimimin içerdiği deneyimler olduğunu kabul edebiliriz. Şuradaki kırmızı domates ya da dişimin ağrısı deneyimi bendedir; benim deneyimimdir. Şu ya da bu düşüncem de bendedir; bende gerçekleşmektedir. Ama bütün bunlar bu deneyimleri *performatif* olarak ben deneyiminin deneyimleyerek var ettiğini göstermez. *Eğer fenomenal dünyamdaki ben deneyimim beynimdeki bazı nöral yapıların oluşturduğu bir fenomense, bu deneyimin diğer deneyimleri deneyimleyememesi gerekir: Deneyimler arasında deneyimleyen deneyimler ve deneyimlenen deneyimler gibi bir hiyerarşi olmaması beklenir.* Bu durumda,

– ya bir deneyim olarak ben deneyiminin deneyimleyen ben olması fenomenolojik açıdan açık olmayan, dilsel kullanımlara dayanan performatif bir varsayım olmalıdır;

– ya da eğer gerçekten bende (fenomenal dünyamda) böyle bir deneyim (diğer deneyimleri performatif olarak deneyimlediğim deneyimi) varsa, bu durum bazı nöral süreçlerin fenomenal temsilinden ibaret olmalıdır.

Eğer ilk durum geçerliyse, ne de olsa bir varsayım söz konusu olduğundan fenomenolojik olarak üzerinde durmamız gerekmez. Çünkü bu durumda fenomenolojik açıdan açık seçik bir betimleme söz konusu değildir.

Ama ikinci seçenek de doğru olabilir. Bu durumda fenomenal dünyada kırmızı domatesi, diş ağrımı ya da düşüncemi performatif olarak deneyimlememle ilgili deneyimimin yarattığı problem yukarıda naif fenomenoloji çerçevesinde ele aldığımız "algılayan ben" problemine dönüştürülerek çözülebilir. Bu durumda fenomenal dün-

yamda gerek dış dünyadaki kırmızı domates deneyimimi, gerek diş ağrısı deneyimimi, gerek düşünce deneyimimi oluşturan (veya ontolojik olarak bunlara özdeş olan) nörofizyolojik (fiziksel) iç ve dış algı süreçleridir. Bu durum da epifenomenal olmasına rağmen fenomenal dünyamda *yanılsamalı* bir deneyim olarak ben deneyiminin deneyimleyen (performatif) ben deneyimi olarak var olmasına yol açmaktadır (*the experience of the experiencing ego experience is an illusory experience, produced by the neural activities of the brain*).

Bu durum yanılsamalıdır, çünkü fenomenal ben deneyimim aslında diğer deneyimleri performatif olarak deneyimlememekte, bu performatif görünen deneyim sadece bunları oluşturan (veya bunlarla ontolojik olarak özdeş) nöral süreçleri fenomenal dünyada temsil etmektedir.

c. *Öznesiz süreç olarak fenomenal dünya ve kendini deneyimleyen deneyim olarak ben.*

Fenomenolojik literatürde çeşitli şekillerde (mesela "refleksif", "pre-refleksif cogito" olarak) ele alınan durumların nörobiyolojik sorunsalda kısa süreli hafızayla ilgili olduğu düşünülebilir. Yani mesela bir düşüncenin bir başka düşünce tarafından ele alınması andaş değil, ardışık bir süreç olsa gerektir: yani refleksiyon bir hafıza olayıdır. Dolayısıyla fenomenal kaliteye sahip refleksiyonlu düşünceler, onları oluşturan (veya onlarla ontolojik olarak özdeş) nöral durumların nörobiyolojik kısa süreli hafıza sayesinde birbiri hakkında olabilme özelliğine dayanıyor olmalı. Bu nörofizyolojik durumun fenomenal dünyadaki karşılığı, fenomenal bir düşünce yaşantısının diğer bir düşünce yaşantısı hakkında olduğu şeklinde olacaktır. Bu durumda kendini deneyimleyen ben deneyimi olarak öznel ben, ben deneyimine yol açan (veya bunlarla ontolojik olarak özdeş) nöral faaliyetlerin kısa süreli hafıza sayesinde başka nöral enformasyon işleme süreçlerinin girdisi olmasıyla ortaya çıkan bir özelliğidir. Demek ki bu nörobiyolojik olay epifenomenal bir yaşantı olan fenomenal bilinci (fenomenal olarak kendinin farkında olma durumunu) oluşturur (veya ontolojik olarak onunla özdeştir). Bu durumda kendinin farkındalık anlamında fenomenal bilinç de bilincin performatif bir özelliğine dayanmaz. Fenomenal bilinç bazı nörobiyolojik sü-

reçlerin oluşturduğu (veya ontolojik olarak onlara özdeş) epifenomenal bir durumdur. Öyleyse fenomenal bilincin performatif bir özelliği olduğu yanılsamalı bir fenomenal deneyimdir.

d. *Öznesiz süreç olarak fenomenal dünya ve derin ben.*

Kendisi fenomenal dünyada yer almayan derin ve kurucu bir benin varlığı fenomenolojik olarak kanıtlanamayacağına göre, sadece performatif bir varsayım olabilir. Ama bu natüralist olmayan varsayımı bu kitabın temel natüralist varsayımıyla (fenomenal dünya beynin bazı nöral faaliyetleriyle oluşur veya bunlarla ontolojik olarak özdeştir) değiştirmek bakımından hiçbir sakınca görmüyorum.

Sonuç:

Performatif anlamda deneyimleyen ben deneyiminin deneyimi (*experience of experiencing ego experience*) kendisi de fenomenal bir deneyimdir. Demek ki temel varsayımımızla açıklanabilir bir fenomenal durum söz konusudur: performatif anlamda deneyimleyen ben deneyimi bazı temel nöral süreçlerin oluşturduğu (veya ontolojik olarak bunlara özdeş) ama fenomenal dünyada yanılsamalı olarak performatif görünen epifenomenal bir deneyim olarak açıklanabilir. Bir başka deyişle performatif bir deneyimleyen ben deneyimi aslında performatif olmadığı, sadece bu deneyimi oluşturan (veya onlarla ontolojik olarak özdeş) nöral sürecin fenomenal dünyada yer alan fenomenal deneyimi (veya ontolojik özdeşi) olduğu ölçüde yanılsamalıdır. Demek ki fenomenal dünyamda böyle bir kendini deneyimleyen deneyim olarak ben deneyiminin (*experience of ego as an experience experiencing itself*) olduğunu kabul etmek de temel varsayımımızla natüralist olarak açıklanabilmektedir. Üstelik bu varsayım söz konusu durumların epifenomenal olduğunu, bir başka deyişle fenomenal bilincimizin fenomenal özellikleriyle performatif olmadığını da gösterir. Sanırım insanlığı uzun süredir işgal eden I. şahsın fenomenal bilinci probleminin natüralist çözümü bu açıklamadır. Fenomenal bilinç, onu oluşturan (veya onunla ontolojik olarak özdeş) nöral süreçlerin, fenomenal dünyanın öznel fenomenallik kompartımanında içerilen epifenomenal (performatif özelliği olmayan) deneyimidir.

Performatif fenomenal ben deneyimim de fenomenal dünyamdaki diş ağrım deneyimim kadar epifenomenal (performatif olmayan) bir deneyimdir.

Performatif (algılayan ya da deneyimleyen) I. şahıs fenomenolojisi natüralist açıdan epifenomenal bir yanılsama olarak açıklandığında I. şahıs - III. şahıs problemi de ortadan kalkar. Ama bir fenomenal dünyamız var. O halde öznesiz bir fenomenoloji nasıl mümkün? Bu soruyu yanıtlamadan önce katetmemiz gereken bir yol var hâlâ.

IV. Rasyonel fail olarak ben

Rasyonel fail olarak ben konusuna adım adım yaklaşalım.

1. Fiziksel gerçekliği nesnel fenomenallikle karıştırmamak gerektiğinden çok söz ettik. Nesnel fenomenallik, fiziksel gerçekliğin ta kendisi değil, tıpkı öznel fenomenallik gibi fiziksel gerçekliğin bizde neden olduğu nöral (ve nöroenformatik) olaylar sonucu oluşan (veya bunlara ontolojik olarak özdeş) fenomenal deneyimidir. Yani naif ontolojik bir nesnel-öznel ayırımı naiftir, dedik. Bununla birlikte ister bizdeki nöral ağlarla enformatik temsili, ister fenomenal dünyadaki deneyimi söz konusu olsun, bunlara şu ya da bu şekilde az çok tekabül eden fiziksel bir gerçekliğin olmadığını ya da bu gerçekliğin büsbütün farklı olduğunu düşünmek de bizi tam bir çıkmaza sürükleyecektir. Fiziksel gerçekliğin bizdeki nöroenformatik ve fenomenal temsillerinin, aslına tıpa tıp benzemek durumunda olmasa da onu bir şekilde temsil ettikleri de açık. Biyolojik evrimin mantığı gereği giderek kazandığımız biyolojik bir özellik bu durum.

Daha önce de söz ettim: Bugün bilim felsefesinde fiziksel gerçekçilik konusu daha çok kuantum mekaniğiyle ilgili bir konu olarak ele alınıyor. Oysa daha lisede Newton fiziğini öğrenirken "kütle" kavramının doğrudan gözlenebilir hiçbir fiziksel özelliğe tekabül etmediğini anlamak olağanüstü bir deneyim olmuştu benim için. Kütle ancak Newton'ın üç yasasını ve kütle çekim yasasını kabul ettiğinizde (doğrudan ölçülebilir değil) *sadece* dolaylı olarak hesaplanabilir bir fiziksel özelliğin büyüklüğüydü. Yani tamamen teorik bir

kavramdı. Üstelik tüm teori de maddenin kütle gibi bir özelliğinin olduğu varsayımı üzerine kurulmuştu. Üstelik döngüsel olarak da kütlenin büyüklüğünü ancak Newton teorisini kabul ederseniz hesaplayabiliyordunuz.

Kuantum mekaniğinin görünmez, hatta inanılmaz nesneleri sadece dolaylı olarak makro-fiziksel ölçüm araçlarında meydana getirdikleri değişikliklerden yola çıkılarak kurgulandıkları için mi bir fiziksel gerçekçilik tartışmasına konu oluyorlar? Kütle kavramına dayanan klasik düzeydeki fiziksel gerçeklik daha az mı teorik? Şimdi şöyle diyebiliyorum: Aslında bütün fizik teorik kavramlara dayanarak bir gerçeklik tanımlıyor bize. İnsan aklı teori kurmayı nasıl gerçekleştirebiliyor? İyi ki bu kitap programını tamamlamak için bu zor soruyu da yanıtlamak durumunda değil. Ama şu noktayı ayırt etmemiz önemli: Eğer beynimizin monadik-solipsist enformatik temsil sistemi, dolayısıyla da fenomenal dünyamız, fenomenal yaşantımızda asla doğrudan tanışık olmadığımız fiziksel dünyayı az çok aslına uygun bir şekilde temsil etmeseydi fizik bilimi kurulamazdı. Dokuzuncu bölümde gördüğümüz gibi muhtemelen hızların düşük ve kütle çekiminin zayıf olduğu, kuantum özelliklerinin pek fazla gözlenmediği bir gezegende evrimleşmiş olmamız kendi nöral yapılarımızda, dolayısıyla da fenomenal dünyamızda fiziksel gerçekliği doğruya daha yakın bir şekilde temsil etmemizi engelliyor olabilir. Ama biz bir fiziksel dünyanın olduğunu teorik yollardan biliyoruz ve giderek onu daha iyi anlıyoruz.

2. *Descartes'ın yanılgısı. Unutuyorum o halde varım.* Doğru bir çıkarım bu: Unuttuğuma göre elbette varım. Ama unutan ben miyim? Unutmamın performatif öznesi ben miyim? Ben mi yapıyorum unutma işini, yoksa unutmaya maruz mu kalıyorum? Unutan ben değilim de unutma olayı bende mi gerçekleşiyor yalnızca? "Düşünüyorum o halde varım": Düşünüyorsam elbette varım, ama unutmamın performatif öznesi değilsem düşünmemin de performatif öznesi olmayabilirim. Gerçekten ben mi düşünüyorum? Düşüncemin performatif öznesi ben miyim, yoksa düşünme olayı bende mi gerçekleşiyor? Ben özne miyim? Yoksa olaylar içinde bir olay mı? Şüphe ediyorum, diyor Descartes: Dış dünyanın gerçekliğinden şüphe ediyorum: Bel-

ki de bir şeytan bana rüya gördürüyordur. Ama şüphe ettiğimden şüphe edemem. Çünkü şüphe ettiğimden şüphe edersem gene şüphe etmiş olurum. Şüphe ettiğime göre düşünüyorum demektir, düşünüyorsam var olmalıyım: Düşünüyorum o halde varım.

Şu Descartes yorumlarından hangisi doğru?

a. Düşündüğüm açık seçik bir veriyse (ki çağdaşı filozof Gassendi'ye verdiği cevaptan biliyoruz ki Descartes bir yandan böyle düşünmektedir) varlığım kesindir. (Descartes I)

b. Şüphe ettiğimden (düşündüğümden) de şüphe edebilirim. Ama bu durumda da gene şüphe ediyor (düşünüyor) olurum. Düşünüyorsam varım demektir. (Descartes II)

Descartes hangisini söylüyor, bilemiyorum. Ama diyelim iki Descartes var. Biri birinci argümanı, diğeri ikincisini kullanıyor. O halde bu iki Descartes'ı da vurmamız lazım.

Descartes I, düşünenin (şüphe edenin) kendi olduğundan; kendisinde, düşünenin kendisi olduğuna dair açık seçik bir deneyim olduğundan emin görünüyor. Oysa aynı şeyi hissetmeyen fenotipler de var. Psikiyatrinin ilginç sendromlarından biri olan "düşünce yerleştirme" deneyimine sahip olan bazı şizofrenikler düşüncelerini kendilerinin düşünmediğini, bu düşüncelerin onlara başkası tarafından düşündürüldüğünü ifade eder. Bu tür düşüncelerin, söz konusu şizofrenikler tarafından performatif öznesi başkası olsa bile fenomenolojik olarak gene de kendilerine ait düşünceler olarak deneyimlenip deneyimlenmediği ayrıca tartışma konusu edilebilir.[3] Ama psikiyatride pasivite fenomeni dediğimiz durumun özel bir hali olan bu klinik tablo "düşünüyorum"un (bendeki düşüncelerin performatif öznesinin ben olduğum yaşantısının) açık seçik ve evrensel fenomenolojik bir insan deneyimi olup olmadığını tartışmaya açabilmesi açısından önemli. Ayrıca şu soruyu da meşru kılar: Bu düşünceleri düşünen ben miyim? Çünkü bu şizofrenikler "hasta" (?) olabilirler, ama onlara insan değil diyemeyiz. O zaman şu soru da meşrudur: Bendeki düşünceleri benim düşündüğüm bir evrensel insan deneyimi değil, bir deneyimin dilin yaygın kullanımına dayalı bir tür

3. Bkz. Zahavi (2003), O'Brien ve Opie (2003), Parnas (2003).

dilsel yaftalaması olabilir mi? Yaşantılarımızı doğru olarak betimleyen bir dile sahip miyiz? (Millikan 2014) Yoksa kullanmayı öğrendiğimiz dil "doğrudan" deneyimimizi performatif yüklemlerle ifade etmeye mi yarıyor? Bu sorulara yanıt veremesek de Descartes'ı bir başka açıdan tartışmaya açabiliriz.

O halde sorumuz şu: "Düşünüyorum, o halde varım" şüphe edemeyeceğimiz kadar açık seçik bir doğru mu? Acaba düşünüyor muyum? Düşüncemin performatif öznesi ben miyim? Bir şeytan (ya da Matrix) tarafından şüphe ettiriliyor, düşündürülüyor olamaz mıyım? Bu noktada Descartes II devreye giriyor. Evet diyor, şüphe ettiğimden de şüphe edebilirim. Ama gene şüphe ediyor olurum. O halde şüphe ettiğimden şüphe etmek aynı noktaya getirir beni. O halde şüphe ettiğimden şüphe edemem.

Ama şüphe ettiğimden şüphe etmem birinci şüphe etmemle, mesela dış dünyanın varlığından şüphe etmemle aynı şüphe değildir. Bu iki şüphenin yönelmişlikleri (hakkında olduğu durumlar) farklı olduğundan şüphe etmemden şüphe etmem beni ilk şüphe etme noktasına ulaştırmaz. O halde şüphe ettiğimden şüphe etmemde bir çelişki yok, ama şüphe ettiğimden şüphe etmek beni sonsuz bir geri gidişe taşır. O halde şüphe edenin ben olduğumdan asla emin olamayacağıma göre düşünenin de ben olduğumdan asla emin olamam. Düşündürülüyor olabilirim. Bakalım.

Şüphe 1. Dış dünyanın varlığından şüphe ediyorum (bir şeytan ya da "Matrix" bana hayal gösteriyor olabilir).

"Dünya vardır" cümlesine *a* cümlesi, "Şüphe ediyorum ki *a*" cümlesine *b* cümlesi diyelim.

Şüphe 2. Dış dünyanın varlığından şüphe ettiğimden şüphe ediyorum (bir şeytan ya da "Matrix" bana şüphe ettiriyor olabilir).

Demek ki şüphe 2 cümlesi "Şüphe ediyorum ki *b*"dir.

Demek ki:

Şüphe 1 =/= Şüphe 2

O zaman şüphemde sonsuz gerilemem mümkündür. O halde şüphe ettiğimden (şüphe edenin ben olduğumdan) asla emin olamam. Demek ki düşündüğümden de (bendeki düşünceyi düşünenin ben

olduğumdan) emin olamam (bana bunu belki bir şeytan ya da Matrix düşündürüyordur). O halde düşünen ben (*ego cogito*) olduğumdan emin olamam. O halde düşünen töz olduğumdan emin olamam. O halde performatif özne olduğumdan emin olamam.

Daha önceki çalışmamda (2010) yaklaşık olarak şöyle demiştim: Bitkilerin fotosentez yaptığını söyleriz, oysa bu pedagojik bir anlatım tarzıdır, bitkiler fotosentez yapmaz; fotosentez olayı bitkilerin yapraklarında meydana gelir. Bir başka deyişle fotosentez olayının performatif bir öznesi yoktur. Fotosentez bir edim değil, bir olaydır. Düşünce de bir edim değil fotosentez gibi bir biyolojik olaydır. Diğer doğa olayları gibi performatif öznesi olmayan bir olay, bir öznesiz süreçtir. İşte bu anlamda, yani bir performatif özneyi dile getirdiği için "düşünüyorum o halde varım" yanlıştır. Düşünce fenomenal bir deneyim olan "ben"de içerilir, ama onu "ben deneyimim" düşünmez. Aslında beyin de düşünmez: Düşüncenin nöral süreçleri de bir edim değil, bir doğa olayıdır.

Eğer böyleyse özne de olmamalı; dünya güneşin etrafında nasıl *dönüyor*sa biz de öyle *düşünüyoruz*.

Doğada edim yoktur, olay vardır.

3. *Penfield deneyleri*. Daha önce söz etmiştim: Fiziksel-kimyasal yollarla nöral faaliyeti değiştirmek suretiyle şahsın fenomenal yaşantısını değiştirmek gündelik psikiyatri pratiğinin temelini oluşturur. Bu gibi durumlarda şahıs (mesela antidepresan kullanan biri) bazen "bu ben değilim" dese de kastettiği şey genellikle alışık olduğu şekilde hissedip davranmadığıdır. Bazen bütün yararlarına rağmen psikiyatrik bir ilacı bırakma arzusunun nedeni de hastanın alışık olduğu bazı duyguları, mesela üzüntüyü yeterince yaşayamamasıdır. Bununla birlikte şahıs aldığı kararları kendisinin aldığını düşünür; öyle değil de böyle davranmasının nedeninin kullandığı ilaç olduğunun farkında değildir; ya da sadece ilaç kullandığını bildiği için farklı düşündüğünü söyleyebilir.

Penfield'in geçen yüzyılın ilk yarısında yaptığı deneyler beynin belli bölgelerinin elektriksel olarak uyarılmasının çeşitli fenomenal deneyimlere ve belli motor hareketlere yol açtığını göstermişti. Bununla birlikte hastalar özellikle beyinlerinin uyarılmasıyla ortaya çı-

kan beden hareketlerini kendilerinin yapmadığını ayırt ediyorlardı. Ama bugün yapılan bazı deneyler, beynin belli bölgelerinin uyarılmasının hareket etme arzusunu, yani bizzat "şahsın" kendi arzusu olarak yaşadığı bir arzuyu oluşturmanın da mümkün olduğunu gösterdi (bkz. Desmurget ve diğ. 2009).

4. *Rasyonel fail?* Eğer düşüncemin edimsel öznesi (faili) ben değilsem rasyonel davranan da ben olamam. Eğer davranışlarımın rasyonel olması (maksadına uygun olması) söz konusuysa, rasyonalite benim faili olmadığım bir durum olmalı. *Madde ve Mana*'da sadece davranışın değil, davranış öncesi biyolojik doğanın da (mesela rastlantısal evrim süreci sonunda oluşan organizmaların anatomik dizaynının da) rasyonel olarak nitelenebileceğini söylemiştim. Böyle bir doğal rasyonalite elbette bir öznenin ediminin özelliği değildir; uzay-zamanda madde enerjinin belli fonksiyonel özellikleri sağlayan bir yapı kazanması durumudur. Rasyonel derken bu özelliklere sahip fonksiyonel durumları kastediyorum. Nasıl ki gökcisimleri oluşum süreçleri gereği küresel biçim kazanıyorlarsa canlılar da evrimsel süreçte oluşurken rasyonel bir anatomo-fizyolojik organizasyon kazanırlar. Davranış rasyonalitesi de bu fizyolojik rasyonalite çerçevesinde değerlendirilebilir. Yani rasyonaliteyi edimsel bir özelliği değil, doğanın özel bir halini nitelemek için kullandığımız bir kavrama dönüştürmekten söz ediyorum. Eğer biyolojik doğadaki rasyonaliteyi böyle görmeye alışırsak davranış rasyonalitesinin de biyofonksiyonalist açıdan karşımıza çıkan doğal bir nitelik olduğunu kavrayabiliriz. Rasyonel fail konusunu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağım.

V. Özdeşlik tezi ve epifenomenalizm

1. Özdeşlik tezinin yaygın ve klasik kavranışını burada savunacağım ontolojik özdeşlikten ayırt etmek için fizikselci özdeşlik tezi olarak niteleyeceğim.

Saul Kripke'nin, fizikselci özdeşlik tezinin metafizik olarak zorunlu doğru olmadığını göstermek için kullandığı argüman aslında bu tezin epifenomenalist bir tez olduğunu göstermekteydi (1972)

kanısındayım. Aynı şekilde bence Donald Davidson'm anormal monizm tezi de fizikselci özdeşlik tezinin bir tür epifenomenalizm olduğunu gösteren bir argümandır. Kuşkusuz bu konuyu pek çok başka filozoftan hareketle de tartışmak mümkün. Ama burada fizikselci özdeşlik tezini en son savunanlardan birinden, Paul Churchland'ın epifenomenalizmi eleştirdiği bir çalışmasından yola çıkmak en doğru yol olacak sanırım (2014).

Burada bu eleştirinin sadece konumuz bakımından önemli bulduğum küçük bir bölümünü ele alacağım. Churchland bu çalışmasında zihin felsefesinde önemsenen birkaç epifenomenalist argümanı ele alır. Bunlardan biri daha önce değindiğim Frank Jackson'ın ünlü "What Mary Didn't Know" argümanıdır (1982). Bu argümanda Mary fizik ve nörobilim bilgisi mükemmel, görme fizyolojisine tamamen hâkim bir uzmandır. Ama yaşamı boyunca çeşitli nedenlerle siyah, beyaz, belki de gri tonları dışında bir renkle tanışıklığı olmamıştır. Bir gün renkleri görür. Soru şu: Mary renk deneyimi sayesinde yeni bir şey öğrenmiş midir? Eğer öğrenmişse bu bilgi fizik ve fizyolojiyle öğrenemeyeceği, fiziksel olmayan bir varlık tarzı hakkındadır. Öyleyse dünyada fiziksel olarak fonksiyonel olmayan böyle bir varlık tarzı vardır.

Bu argüman zihin felsefesi tarihinde pek çok bakımdan eleştirilmiştir. Bence bunlardan en önemlilerinden biri, bir şeyi teorik olarak bilmekle pratik olarak deneyimlemek arasındaki farka dayanan eleştiridir: Futbol topuna hangi açıdan hangi hızla vurulduğunda nereye gideceğini fiziksel olarak bilmekle bu işi yapa*bilmek* arasında bir fark vardır. Ama bu ikinci tür pratik bilgiye sahip olmak olayın fiziksel olmadığını göstermez. Mary de renkleri deneyimlediğinde fiziksel olmayan yeni bir şey öğrenmemiştir aslında; öğrendiği şey teorik fizikten bildiği şeyin pratik düzeyde nasıl gerçekleştiğidir yalnızca. Bu tür eleştiriler daha çok Mary'nin fiziksel olmayan bir şey öğrenmediğini göstermeye yöneliktir. Ben bu eleştirileri çeşitli nedenlerle ikna edici bulmuyorum. Ama konumuz bu olmadığı için bunlara girmiyorum.

Churchland'ın eleştirisi biraz daha orijinal görünüyor. Açıkça ileri sürmektense örtük olarak telkin ettiği bir noktadan yola çıkıyor Churchland: Bilgi teorik-dilsel bir şeydir. Mary'nin renk deneyim-

leri dilsel bir dolayıma dayanmadığı, doğrudan deneyim olduğundan kendisi olarak bir şey hakkında bilgi değildir. Renklerle karşılaşınca doğanın durumlarından bazılarıyla karşılaşmıştır Mary: mesela domatesin kırmızısıyla. Sadece bu deneyimler hakkında nörobilimsel teorik açıklamalar bilgi olabilir. Peki böyle bir bilgi mümkün müdür? Churchland'a göre mümkündür: Zaten nörobilimin verdiği bilgi de bu bilgidir: Kırmızı gördüğünde Mary'nin beyninin V4 bölgesinin belli bir ateşleme örüntüsünün bilgisini vermek demek Mary'nin kırmızı deneyiminin bilgisini vermek demektir. Nasıl?

Öncelikle Mary tipi argümanların epifenomenalizmi kanıtladığını düşünmediğimi söyleyeyim. Tipik bir I. şahıs - III. şahıs problemi olan Mary argümanıyla ilgili sorum şu: Argüman Mary'nin renk bilgisi derken neyi kastetmektedir? Bugünkü nörobiyoloji bilgilerimize göre bilgi beyindeki bazı sinaptik bağlantılarla kurulan nöral yapılara dayanır. Bilgiyi hatırlayıp kullanmak da bu nöral yapıların bazı limbik oluşumların rol aldığı bir süreçte reaktivasyonuyla mümkündür. Renk deneyiminin bir bilgi olması için bu deneyimin beynin sinaptik yapısında bir değişiklik meydana getirmesi gerekirdi. Fakat bu durum renk deneyiminin fiziksel etkileri olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda da epifenomenalizm korunamaz. Aşağıda Mary tipi argümanları savunmamama rağmen Churchland'ın eleştirisinin de geçersiz olduğunu, kendi ortaya koyduğu açıklamanın da epifenomenalizm çerçevesinde kaldığını göstermeye çalışacağım.

Churchland, epifenomenalizmi eleştiren argümanında kabaca şöyle der: *Algıladığımız* dışardaki nesnel kırmızının ne olduğunun açıklamasını fizik bilimi verir: Domatesin kırmızısı şu şu dalga boyunda bir elektromanyetik dalgadır (daha doğrusu şu şu dalga boyunda elektromanyetik dalgaları yansıtan yüzeyin şu tipteki moleküler yapısıdır gibi bir şeyler söylemek lazım herhalde). Kendimizde *içe bakışla* yakaladığımız fenomenal kırmızı deneyiminin açıklamasını ise nörobilim verir: Kırmızı fenomenal deneyimi V4'ün şu şu ateşleme örüntüsüdür. Demek ki dışardaki nesnel kırmızı şu şu dalga boyunda bir elektromanyetik dalgadır. İçe bakışla yakaladığımız ve dışardaki kırmızının bir iç replikası olan kırmızı fenomenal deneyimi ise V4'ün şu şu nöral ateşleme örüntüsüdür.

Demek ki Churchland'dan yola çıkarak epifenomenalizmin yeri-

ne bir tür fizikselci özdeşlik tezi koyabiliriz: Su H_2O'dur; kırmızı deneyimi V4'ün belli bir ateşleme örüntüsüdür vs. Şimdi Churchland'ın eleştirisini eleştirmek için önce naif gerçekçi ontolojiyi ve fizik anlayışını sorgulamamız gerekiyor. Şuradan başlayalım: Biri içe bakışla içeride, diğeri dış algıyla dışarıda olan iki kırmızı değil, sadece bir tek kırmızı görüyorum: Karşımdaki domatesin kırmızısı. O kırmızı nesnel fiziksel bir şey mi, yoksa dışardaki fizikselin fenomenal dünyamda oluşmasına neden olduğu fenomenal bir deneyim mi? Bu durumda işe yeniden sıfırdan başlamak lazım.

Önce naif gerçekçi fizik anlayışına geri dönelim. Bu anlayışa göre dışarıda, şu karşımdaki masanın üstünde kırmızı bir domates, yani sahiden kırmızı diye bir fiziksel özellik var ve fizik bilimi bu kırmızının şu şu dalga boyunda elektromanyetik dalgalar (ya da şu şu dalga boyunda elektromanyetik dalgaları yansıtan yüzey) olduğunu söylüyor. Bense orada nesnel bir kırmızının olmadığını, ama oradaki cismin şu şu dalga boyunda elektromanyetik dalgalar (ya da belli enerji büyüklüğünde fotonlar) yansıttığını, bunların sinir sistemimi etkilemesi suretiyle beynimin yaygın bir görsel korteks faaliyetiyle, özellikle de V4 bölgesinin nöral faaliyetiyle fenomenal dünyamda oradaki kırmızı deneyiminin ortaya çıktığını söylüyorum. Naif anlayışa göre iki kırmızı var: Biri nesnel-fiziksel, diğeri içe bakışla fark ettiğim, ilkinin bendeki replikası olan, beynimin V4 faaliyetiyle ortaya çıkan kırmızı fenomenal deneyimi (*qualia* kavramını kullanmaktan özellikle kaçınıyorum). Peki bu iki durumu nasıl ayırt edeceğiz?

Dokuzuncu bölümde ileri sürdüklerime ilaveten iki delil sunacağım. Önce Daltonizmi olan, yani sinir sistemi bizimkinden hafif farklı olan bazı fenotipler oradaki kırmızıyı yeşil görür. Peki ama bir fenotip olarak benim deneyimim mi yoksa, Daltonizmi olan fenotipin mi deneyimi oradaki rengi doğru yansıtır? Hangi deneyimin doğru olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bu durumu en iyi açıklayan varsayım, orada kırmızı gibi bir nesnel fiziksel özelliğin olmadığı, oradaki cismin yansıttığı elektromanyatik dalganın benim ve Daltonizmi olan diğer fenotipin sinir sistemlerini farklı şekilde harekete geçirdiği, dolayısıyla da fenomenal dünyalarımızda farklı deneyimlerin ortaya çıktığıdır.

Şimdi olaya tersinden bakalım. Eğer orada sahiden kırmızı nesnel fiziksel özellik olsaydı bile bundan asla emin olamazdık: Ya Daltonizmi olan fenotip doğru görüyorsa? O halde fiziksel dünyada herhangi bir renk özelliğinin olduğunu varsaymak bizi fiziksel dünyanın nasıl renklerden oluştuğunu öğrenmek bakımından hiçbir sonuca götürmeyecektir. Demek ki nesnel renk varsayımı hem fiziksel dünyanın renklerini hem de bizim renk deneyimimizi açıklamak bakımından işlevsiz bir varsayımdır. O halde "Occam'ın usturası" gereği nesnel ve fiziksel renk varsayımından vazgeçmemiz gerekir.

İkinci olarak hem Patricia (2002) hem Paul Churchland'ın (2007) haklı olarak çok önemsedikleri Hurvich-Jameson'ın renkli görme modeli üzerinde durmak istiyorum. Filozoflar gerçekten de bu modeli epifenomenalizmin bir türünü vurmakta başarıyla kullanırlar. Ama her iki filozofun da kabul ettiği gibi epifenomenalizmi, özellikle de benim burada savunduğum gibi fenomenal dünyayı, sıkı sıkıya nöral faaliyetlere bağlı olarak ortaya çıkan, ama kendisi fizik bilimi tarafından incelenebilir özelliklere sahip olmaması anlamında fiziksel olmayan bir doğa olayı olarak değerlendiren epifenomenalizmi, diyelim "epistemik epifenomenalizmi" hiçbir şekilde vuramazlar. Üstelik bu model çeşitli nöral faaliyetlerle doğada hiçbir dalga boyundaki elektromanyetik dalgaya tekabül etmeyen renk deneyimlerinin de nasıl ortaya çıktığını açıklar. Demek ki nöral faaliyetlere bağlı olarak ortaya çıkan bu renkler fiziksel doğada yoktur. O halde bazı elektromanyetik dalga spektrumlarına denk düşen nesnel-fiziksel renklerin olduğunu niye kabul edelim? Demek ki renkleri beynin nöral faaliyetlerinin fenomenal dünyada oluşturduğu deneyimler olarak ele almak gerekli ve yeterli varsayımdır. Naif fizik anlayışının nesnel renk varsayımına gerek yoktur.

Demek ki fizik biliminin renklerin ne olduğunu değil, bizdeki renk deneyimlerine neden olan fiziksel durumların ne olduğunu açıkladığını kabul etmek çok daha akılcı bir varsayımdır. Aynı şekilde nörobilimin bizdeki renk deneyimlerinin ne olduğunu (mesela V4'ün belli bir nöral ateşleme örüntüsü olduğunu) değil de bu deneyimlere neden olan (veya onlarla *ontolojik* olarak özdeş olan) nöral durumları betimlediğini varsaymak, fiziksel bilimlerin nörobilim üzerinden açıklama çabasını sürdürdüğü anlamına gelir. O hal-

de Churchland'ın epifenomenalizm eleştirisinde sonuç verici bir delil yoktur.

Ama bir an için Churchland'ın haklı olduğunu, bizdeki renk deneyiminin şu ya da bu şekilde belli nöral faaliyetler olduğunu varsayalım. Bu durumda fizikselcilik korunmuş olur mu? Yanıt "fiziksel"i ne anlamda kullandığımıza bağlı olarak değişir. Eğer fizikselden kasıt fizik bilimi tarafından incelenebilir olmaksa, fenomenler en azından bugün için fizik bilimi tarafından *fenomenal özellikleriyle* incelenemediğine göre (eğer özdeşlik tezi doğruysa nöral faaliyet olarak incelenebildiğine göre) kendisi olarak fiziksel değildir, yani fizik biliminin konusu değildir. *O halde ontolojik düzeyde özdeşlik tezi doğru olsa bile fizik bilimi açısından epistemik bir artık vardır: Fiziksel dünyada etkili olan renk deneyimi değil, V4 faaliyetidir.* Bu durumda ve bu epistemik anlamda fizikselci özdeşlik tezi de bir epifenomenalizmdir.

Bu "epistemik artık" meselesini daha iyi anlatayım. Şimdi daha önce de söz ettiğimiz "kör görü" durumlarını hatırlayalım. Bu vakalar görsel kortekslerindeki haraplanmaya bağlı olarak görme alanının belli bir bölgesinde görsel fenomenal yaşantıya sahip değildir. Ancak bu kör alandaki bazı uyaranları fenomenal olmayan bir şekilde algıladıklarını gösteren deneyler olduğunu biliyoruz. Bu durum görsel enformasyonların sadece görsel kortekse değil evrimsel açıdan bazı arkaik yollarla beynin farklı bölgelerine de ulaşmasıyla açıklanır. Şimdi kör görü olaylarında fenomenal olmayan görme olaylarını sağlayan nöral olaylara n1 tipi nöral olaylar adını verelim. Görsel kortekste fenomenal görmeyi de sağlayan olaylara ise n2 tipi nöral olaylar adını verelim. n1 tipi olaylarla n2 tipi olaylar arasında fiziksel bir fark olduğunu düşünebiliriz. Ancak n2 tipi olaylar ayrıca diyelim f tipi görsel fenomenal yaşantıya da yol açmaktadır. Demek ki n1 tipi nöral olaylarla n2 tipi olaylar arasındaki fark sadece fiziksel olarak ifade edilecek bir fark değildir. Ayrıca eğer f fenomenal yaşantısı fiziksel değilse, f fenomenal yaşantısını hesaba katmasak da görsellikle ilgili davranışların hepsinin bir *fiziksel hareket olarak* n2 tipi nöral olaylarla açıklanabilir olduğunu varsayıyoruz. Bu durumda n2 tipi olaylarla beynin fiziksel (nöral) ekonomisi çerçevesinde ifade edilemeyen, işlevsiz bir f tipi olay da ortaya

çıkmaktadır. Bu olay fiziksel (nöral) betimleme açısından epistemik bir artıktır.

Fizikselci özdeşlik durumunda fenomenal yaşantılar belli bir enerji büyüklüğüne sahip olsalar bile, fiziksel dünyada ancak belli bir enerji olarak etkili olurlar – fenomenal özellikleriyle değil. Bu durumda fizik bilimi tarafından incelenemeyen fenomenal bir artık daima kalacaktır.

Dikkat: Burada argümanımızın mantıki tutarlılığı açısından bir problemle karşılaşıyoruz. Onuncu bölümde, fantom fenomenler argümanıyla etkileşimci ikicilik karşında epifenomenalizmi savunurken beynin dilsel davranışla kendi nöroenformatik durumları hakkında dilsel enformasyon yayınladığını ama bu durumun fenomenal dünyada fenomenal bir içerik kazandığını söylemiştik. Fakat yukarıda "epistemik artık" olarak f fenomenal yaşantısından söz etmekle beynin (ya da en azından bizim) fenomenal yaşantılar konusunda bilgisi olduğunu söylemiş olmuyor muyuz? Fenomenleri nasıl biliyor olabiliriz? Üstelik bu durumda Mary argümanını eleştirirken işaret ettiğimiz açmaza kendimiz de düşmüş olmuyor muyuz? Fiziksel olmayan fenomenler beynimizin sinaptik yapılanmasını nasıl değiştiriyor olabilir? Bu problemi ve çözümünü aşağıda ele alacağım. Şimdilik fizikselci özdeşlik tezinin eleştirisine devam edelim.

Demek ki:

a. Fenomenal durumların fiziksel bilimler sorunsalında belli nöral durumlarla betimlenmesinin mümkün olduğunu düşünelim: Şu fenomenal durum şu nöral durumdur. Böyle bir betimleme su H_2O'dur gibi bir özdeşlik durumu ortaya koyar: fizikselci özdeşlik tezi.

b. Ama bu nöral (fiziksel) betimleme, fenomenal durumları fiziksel açıdan (fizik-kimya bilimi sorunsalında) betimlemekle birlikte fiziksel olmayan özellikleri bakımından betimleyemeyecek, geriye epistemik bir artık kalacaktır. Diyelim şu masanın geometrik betimlemesinin fiziksel özelliklerini betimleyemeyeceği, geometrik betimlemenin açıklanmadan kalan epistemik bir artık bırakacağı gibi.

c. Fizik-kimya biliminin teorik sorunsalında, bu sorunsalın epistemik imkânları dahilinde ifade edilemeyen bu epistemik artıkla söz

edilen fenomenal özellikler fiziksel süreçte betimlenmemesine rağmen *fiziksel* açıklama gene de tam olduğuna göre bu özellikler epifenomenaldir: Epistemik epifenomenalizm.

(Epistemik epifenomenalizm ontolojik monizmi reddetmez. Ama fizik-kimya biliminin sınırları ve imkânları dahilinde evrenin bütün özelliklerinin betimlenemeyebileceğini kabul eder: *Doğada fiziksel açıdan etkili olmayan özelliklerin var olmasını yasaklayan bilinen bir doğa yasası yoktur*:)

e. Demek ki "şu fenomenal durum şu nöral durumdur" şeklinde ifade edilen fizikselci özdeşlik tezi örtük olarak epistemik bir artık bıraktığına göre aslında özellik ikiliğine dayanan bir tür epifenomenalizmdir.

f. Demek ki özdeşlik tezi kendi içinde çelişiktir.

2. *Problem.* Yukarıda fizikselci özdeşlik tezini eleştirirken argümanımızın bütününün mantıki tutarlılığı açısından bir problemle karşılaşmıştık. Eğer epifenomenalizm doğruysa epistemik artık olarak f fenomenal yaşantısının var olduğunu nerden biliyoruz? Durumu daha net görmek için *Histerik Bilinç*'te kullandığım "kendi üzerinde deney yapan beyin düşünce deneyi"ni biraz değiştirerek yeniden değerlendirmek istiyorum.

Diyelim Mary ile çalışma arkadaşıyız ve argümanımız açısından sorun teşkil eden yukarıdaki problemle karşılaştık. Problemi çözmek için Mary'yle birlikte özel bir şekilde değiştirilmiş bir Penfield deneyi yapıyoruz. Bir beyin cerrahı arkadaşımız Mary'nin kafatasını açıyor ve Mary bir yandan kendi korteksini zararsız elektriksel uyaranlarla uyarırken çeşitli düzeneklerle deneyi fiziksel olarak da inceliyor. Ben de deney setindeyim ve Mary'yle deneyin fiziksel betimlemesi konusunda hemfikiriz. Diyelim Mary, beyninin X bölgesini uyarıyor. Bu durumda diyelim ikimiz de Mary'nin beyninde n2 tarzı bir nöral uyarılma saptadık. İkimiz de buraya kadar anlaşıyoruz. Ama Mary'ye göre X bölgesinin uyarılmasıyla fenomenal dünyasında f deneyimi de oluştu. Bu durum temel varsayımımızla çelişmiyor: temel varsayımımız gereği böyle olacağını biliyorduk zaten. Sorun Mary'nin f deneyimini nasıl olup da bildiği noktasında

düğümleniyor. Çünkü fantom fenomenler düşünce deneyi gereği Mary de ben de Mary'nin f deneyimi olmasa da beyninde geçen olayların ve *fiziksel açıdan bir hareket olarak ele alındığı kadarıyla dilsel* davranışlarının aynı olacağını saptıyor olmalıyız. Üstelik aynı argüman gereği bu dilsel davranışlar Mary'nin f fenomenal yaşantısıyla değil, Mary'nin beyninin nöroenformatik durumuyla (fantom fenomenlerle) ilgili dilsel enformasyon veriyor olarak da açıklanabiliyor olmalı. O halde Mary adlı organizma fiziksel betimlemede ve dolayısıyla beyninin nöroenformatik durumuyla ilgili olarak yayınladığı dilsel enformasyonda yer almayan, yani epistemik bir artık olan f fenomenal yaşantısına *sahip olduğu* bilgisine (enformasyonuna) nasıl *sahip olabiliyor*? Sorun bu.

Fantom fenomenler argümanına göre Mary'nin beyni sadece kendi nöroenformatik durumları hakkında (bu örnekte X bölgesindeki nöroenformatik durum hakkında) dilsel enformasyon yayınlıyor olsa da bu dilsel enformasyon dış gözlemci açısından (mesela benim fenomenal dünyamda) Mary'nin fenomenal dünyasında geçen f deneyimi hakkında bir dilsel ifade gibi yer almalı. Üstelik aynı şekilde kendi beyninin yayınladığı ve fantom fenomenler hakkında olan söz konusu dilsel enformasyon Mary'nin fenomenal dünyasında f fenomenal durumuyla ilişkili gibi gözüküyor olmalı. Bu durumu ilginç bir kozmik rastlantı olarak açıklayabiliriz tabii: Mary'nin beyni fantom f fenomeniyle (X bölgesinin nöroenformatik durumuyla) ilgili dilsel enformasyon yayınladı ama rastlantısal olarak Mary'nin fenomenal bir dünyası ve bu dünyada f fenomenal yaşantısı sahiden de vardı. Gerçi Mary ısrarla fantom fenomenlerden değil sahiden f fenomenal yaşantısından söz ettiğini iddia edecektir. Fakat aynı zamanda hem Mary hem ben Mary'nin bu ısrarının *fiziksel hareket ve verdiği enformasyon olarak ele alındığında* beyninin nöral aktivasyonlarıyla açıklanabileceğini saptıyor olmalıyız; N1 ← → N3 beyin modeli ve fantom fenomenler argümanımız doğruysa Mary fenomenal yaşantısı olduğunu bir başkasına asla ispat edemiyor olmalı. O halde fizikselci özdeşlik tezinin eleştirisinde Mary'nin fiziksel açıklamada eksik olan, yani epistemik bir artık olan, yani fiziksel olarak etkin olmayan f deneyiminin bilgisine sahip olduğunu nasıl söyleyebiliriz?

Kendimizi Mary'nin yerine koyalım. Aynı deney koşulunda biz de bir başkasına asla ispat edemesek de f gibi bir deneyimimiz olduğunu bilecektik. İşte bizi argümanımızda çelişkiye sevk eden sorun bu: fiziksel açıklamada epistemik bir artık olan, dolayısıyla bu açıklamada yer alamayacak olan f fenomenal yaşantısını fiziksel açıklama dışında (fiziksel olmayan bir şekilde) nasıl biliyor olabiliriz?

3. *Çözüm: Ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik.* O zaman sorunumuz şu: Bir yandan fantom fenomenler argümanını (epifenomenalizmi) koruyarak bir yandan da fenomenal bir bilgimizin olmasını nasıl açıklayabiliriz?

Bir an için yukarıdaki deney koşullarında fizik bilimi sorunsalında Mary'nin beyninin X bölgesinin n2 aktivitesi olarak betimlenen durumun (diyelim N2 olayının) Mary adlı organizmanın fenomenal dünyasında ortaya çıkan ve f deneyimi şeklinde betimlenen F fenomenal durumuyla özdeş olduğunu varsayalım: N2=F. Aynı olayın değişik perspektiflerden çekilen fotoğraflarının nesnesinin aynı olması veya Newton ve Einstein teorilerinin kütle kavramıyla göndermide bulundukları durumun epistemik olarak farklı ama ontolojik olarak aynı olması gibi. (Bir başka örnek aşağıda ele alacağım Sabah ve Akşam yıldızları olabilirdi.) Bu durumda yukarıdaki deneyin dış gözlemcisi olarak Mary'nin, kendi beyninin X bölgesinin n2 aktivitesiyle oluşan nöroenformatik durumuyla ilgili dilsel bir enformasyon yayınladığını saptarken fenomenal dünyasında f deneyiminden söz ettiği deneyimine de sahip olması açıklanabilirdi. Dahası Mary'nin f deneyimine sahip olması fiziksel açıdan n2 betimlemesiyle betimlenen N2 nöral olayına sahip olması olduğundan Mary adlı organizmanın beyninin kendi N2 nöral durumuyla gerçekleşen bir nöroenformatik beyin durumunda olduğunu *bilmesi*, özdeşlik gereği f fenomenal durumunda olduğunu *bilmesiyle* aynı durum olurdu. Çünkü bu beynin f'yi hatırlaması N2'nin aktivasyonuyla ortaya çıkan nöroenformatik durumla aynı durum olurdu. Pratikte şöyle: Mary'nin fenomenal dünyasında f deneyimini hatırlaması, n2 betimlemesiyle betimlenen N2 beyin olayının reaktive olmasıyla belirlenen nöroenformatik duruma geçmesinden ayırt edilemezdi.

Demek ki bilgi problemini çözmek mümkün.

Üstelik fiziksel betimlemede (n2 betimlemesi → N2 olayı) yer almayan f fenomenal yaşantısı bu fiziksel betimleme açısından epifenomenal olurdu. Yani fiziksel betimlemede durum "n2 → N2" olurken, +f yaşantısı epifenomenal görünürdü. Bu da fantom fenomenler argümanının beklediği sonuçtur: Fenomenler fenomenal tanım biçimleriyle fiziksel olarak etkili değildir.

Peki ama bu *ontolojik* özdeşlik durumunun *fizikselci* özdeşlik tezinden ne farkı var? Şu: Fizikalist özdeşlik f'nin n2 olduğunu (f=n2) söylerken bunun fizik bilimi sorunsalında bir özdeşlik olduğunu savunmuş oluyor. Oysa yukarıda gördüğümüz epistemik artık nedeniyle bu tez doğru olamaz. Ontolojik özdeşlikse f'nin n2 olduğunu fizik bilimi sorunsalında söyleyemeyeceğimizi, söz konusu özdeşliğin bu sorunsalın sınırlarını aşan bir özdeşlik olduğunu söylüyor: N2 = F. Bu nedenle bu teze ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik adını veriyorum. Ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik durumunda epistemik artık yalnızca fiziksel açıklama düzeyinde söz konusudur. Bir başka değişle fizik bilimi açısından f=n2 denemez: Fizik bilimi açısından durum n2 → N2 ve +f'dir. Ama ontolojik olarak durum n2 → N2=F'dir.

Şimdi Sabah Yıldızını sadece elektromanyetik, Akşam Yıldızını ise sadece gravitasyonel etkileriyle saptayabildiğimiz bir epistemik durumda olduğumuzu varsayalım. Üstelik elimizde bir Bileşik Alan Teorisi de bulunmasın. Bunların başka bir metafizik evrende farklı gezegenler olması mümkünken bizim evrenimizde aynı gezegen (Venüs) olduğunu söylememiz ne elektromanyetik ne gravitasyonel teorilerimizle açıklayamadığımız, diyelim ontolojik bir varsayım olurdu ve ancak bazı olgu durumlarını açıklayamaya imkân veriyorsa kabul görürdü.

Ontolojik nörofenomenal özdeşlik tezi hem kendimizin ve başkalarının davranışlarını açıklarken fenomenal durumlarla nöroenformatik durumları ayırt edememizi (fantom fenomenler argümanını) hem de bununla çelişir gözüken fizikselci çerçevede epistemik bir artık olarak ortaya çıkan fenomenal durumları nasıl olup da bildiğimizi bir arada açıklayabilmektedir.

Her ne kadar yukarıda verdiğim örnekler belli bir sezgi geliştirmemize imkân veriyorsa da ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik du-

rumunun insan muhayyilesinin, insan aklının kavrayabileceği bir durum olduğunu sanmıyorum. *Çünkü ortaya çıkan tablo şu: Naif gerçekçi bir şekilde şu dünya olarak yaşadığımız fenomenal dünyamız fizik bilimiyle nüfuz edemeyeceğimiz bir varlık düzeyinde beynimizin bazı nöral faaliyetleridir.* Bu şaşırtıcı hatta inanılmaz doğal olay belki kuantum süperpozisyon durumlarına benzetilerek daha iyi kavranabilir. Eğer bu gibi süperpozisyon durumlarını klasik düzeyde de ifade etmemize izin verilseydi, bir olasılık dalgası olarak bir ve aynı kedinin hem ölü hem de canlı olduğu gözlem öncesi bir gerçeklik durumundan söz edebilirdik (Schrödinger'in kedisi düşünce deneyi). Ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik bir başka tür süperpozisyon durumu ortaya koyuyor sanki. Anlamakta zorluk çekiyorum.

VI. Ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezini savunmak

(Dikkat: Aşağıda geliştirdiğim argümanın sadece "epistemik nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik durumuyla" ilgili olan bölümü bütünsel argümanımız bakımından, yani psikiyatride eşölçümlü olmama problemini çözmek bakımından önemlidir. "Ontolojik nörofenomenal özdeşlik tezi"nin doğru olup olmaması bütünsel argümanımızı önemli ölçüde etkilemez).

1. Yukarıda fizikselci özdeşlik tezinin epistemik bir epifenomenalizm olduğunu gösterdim: Fenomenler fizik bilimi tarafından incelendiklerinde belli bir enerji büyüklüğü ya da bir nöral ateşleme örüntüsü olarak fizik biliminin sorunsalına alınabilirler. Ama bu fiziksel dilde fenomenler *fenomenal özellikleriyle* var olmayacak, fizik bilimi daima epistemik bir fenomenal artık bırakacaktır.

Bu durum epistemik bir ikilik, dolayısıyla doğada bir özellik ikiliği olduğu anlamına gelir. Ama yukarıda gördüğümüz gibi doğada ontolojik bir ikilik söz konusu olmayabilir. Şimdi ontolojik nörofenomenal özdeşlik teziyle epistemik olarak nöral ve fenomenal olarak görünen olayların ontolojik olarak özdeş olduğunu varsaymaya yönelik argümanımızı geliştirmeye çalışacağım.

Ontolojik nörofenomenal özdeşlik tezini fizikselci özdeşlik tezle-

rinden ayırt eden en önemli özellik, bu tezin fizikselciliğin içeremediği epistemik artığa rağmen nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezliği açıklamak için ileri sürülmüş bir varsayım olmasıdır.

2. *Epistemik nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilmezlik.* Onuncu bölümdeki "fantom fenomenler" argümanına göre dilsel davranış açısından ele alındığında beynin nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumlarıyla fenomenal durumları ayırt edilemez bir hal alır. Çünkü bu argümanda N1 ← → N3 beyin modelini kullanan epifenomenalist astronot, davranışların fenomenal yaşantılara başvurularak yapılan her türlü açıklamasının beynin nöroenformatik süreçleriyle de açıklanabileceğini gösteriyordu. Ama durumu bir daha görmeye çalışalım.

a. Burada bir kez daha hisseden protez el örneğini hatırlamanızı isteyeceğim. Protez eli olan hasta bize diğer eliyle protezini işaret edip "dokunma hissini şurada hissediyorum" diyor. Hastanın bunu söyleyebilmesi için beyninin protez elinden gelen sinirsel uyarımları enformasyon olarak işlemesi ve belli bir enformatik sonuca ulaşması gerektiğini görmüştük. Şimdi soru şu: Hasta protez eline işaret ederek "dokunma hissini şurada hissediyorum" derken beyninin enformasyon işleme süreçlerinin sonuçlarından mı, yoksa fenomenal bir yaşantısından mı söz ediyor? Ayırt edemeyiz. Durumu bir tür Turing testi gibi düşünmek mümkün: sanki tersten kurulmuş bir Turing testi gibi.

b. İlk seçenek olarak hastanın beyninin bilgişlem süreçlerinde ulaştığı enformatik sonuçları dilsel kodu kullanarak yayınladığını düşünelim. Ama biz beynin enformasyon işleme süreçlerinin sonuçları hakkında olan dilsel ifadeyi, kendi beyinlerimizin faaliyetiyle oluşan fenomenal dünyalarımızda hastamız sanki öznel fenomenal yaşantısından söz ediyor gibi anlarız (fantom fenomenler argümanı).

c. Bir adım daha atalım. Protez elli kişinin siz olduğunuzu düşünelim. Demek ki beyniniz enformasyon işlemlerinin sonuçlarını yayınladı; ben de bunları fenomenal dünyamda sanki siz fenomenal yaşantılarınızdan söz ediyormuşsunuz gibi anladım. Peki sizin fe-

nomenal dünyanızda ne oldu? Siz de kendi beyninizin sonuç enformasyonları hakkında yayınladığı dilsel enformasyonları öznel fenomenal bir deneyim (elinizdeki dokunma hissi) hakkında dilsel bir ifade gibi yaşantıladınız. Demek ki "ağzınızdan çıkanı kulağınız yanlış anladı". Fiziksel açıdan beyniniz enformasyon işleme süreçlerinin sonuçlarını bidirdi; ama bu durum fenomenal yaşantınızda sanki protez elinizdeki öznel dokunma hissi hakkında bir ifadeymiş gibi fenomenal bir içerik, bir anlam kazandı. Beyniniz enformasyon işleme sonuçları hakkında bir mesaj yayınlarken bu durum fenomenal dünyanızda fenomenal yaşantınız hakkında bir ifade gibi göründü.

d. Demek ki dilsel olan ve olmayan davranış düzeyinde beynin nöroenformatik sonuçlarıyla fenomenal yaşatılarını birbirinden ayırt edemiyoruz (Bir başka deyişle dilsel davranışa bakarak robotla fenomenal yaşantısı olan insanı ayırt edemiyoruz). Buna "*epistemik nöroenformatik/fenomenal ayırt edilemezlik durumu*" adını verelim.

e. Biyofonksiyonalizm çerçevesinde beynin nöroenformatik durumları beynin nörofonksiyonel durumlarıdır (bkz. Ek 6).

f. O halde dilsel davranış düzeyinde beynin nörofonksiyonel durumları fenomenal durumlarından ayırt edilemez: *Epistemik nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik durumu.*

Peki bu epistemik nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik nasıl bir varsayımla açıklanabilir?

3. *Ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik.* Argümanı özetleyelim:

a. Eğer davranış düzeyinde beynin nörofonksiyonel durumları beynin fenomenal durumlarından ayırt edilemiyorsa, bunu açıklamanın en iyi yolu fizik ve fenomenoloji düzeyinde değil, daha derin bir düzeyde ontolojik bir özdeşliği kabul etmek olabilir: *Ontolojik nörofonksiyonel/fenomenal özdeşlik tezi.*

b. Ama biyofonksiyonalizme göre beynin nörofonksiyonel durumları fizik-kimya sorunsalında beynin nöral durumlarıdır.

c. Fenomenal durumların fiziksel bilimler sorunsalında belli nöral durumlarla betimlenmesi mümkün olabilir. Böyle bir betimleme

su H_2O'dur gibi bir özdeşlik durumu ortaya koyar: Fizikselci özdeşlik tezi.

d. Ama bu nöral (fiziksel) betimleme fenomenal durumları fiziksel açıdan (fizik-kimya bilimi açısından) betimlemekle birlikte fenomenal özellikleri bakımından betimleyemeyecek, geriye epistemik bir artık kalacaktır.

e. Yukarıda gördüğümüz gibi fizik-kimya biliminin teorik sorunsalında, bu sorunsalın epistemik imkânları dahilinde ifade edilemeyen bu epistemik artık (fenomenal özellikler) fiziksel süreçte betimlenemediklerine göre ve bu koşulda bile açıklama gene de tam olduğuna göre epifenomenaldir: Epistemik epifenomenalizm.

f. Öyleyse epistemik artık nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik durumu bakımından bir bilgi problemi yaratır.

g. Bilgi problemine rağmen nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezliği savunmak için yukarıda ifade edilen "ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezi" kabul edilmelidir.

VII. Natüralist fenomenoloji nasıl mümkündür?

Eğer I. şahıs fenomenolojisi bir yanılsamaysa bugüne kadar fenomenoloji nasıl yapıldı? Bu soruyu yanıtlamak için öncelikle dilimizin fenomenoloji yapmaya elverişli olarak gelişmediğini kabul etmeliyiz (Millikan 2014). Yaptığımız fenomenoloji gerçek fenomenal yaşantılarımızı ne ölçüde yansıtıyor? Filozof Dennett yıllar önce fenomenolojiye kuşkuyla yaklaşmamız gerektiği konusunda uyarmıştı bizi (1991). Bununla beraber yukarıdaki argüman gereği fenomenolojik bilginin beynin nöroenformatik durumlarından ayırt edilemez olduğu düşünülürse ileride kurulacak bir nörofenomenolojinin I. şahıs - III. şahıs gibi problemlere düşmeyebileceğini söyleyebiliriz. Yukarıdaki argüman şunu vaat ediyor: natüralist bir fenomenoloji yorumu mümkündür. Çünkü beynin nöroenformatik durumları fenomenal dünyanın fenomenal deneyimlerinden ayırt edilemez.

VIII. Tartışma

Soru: Peki ama eğer ontolojik nörofenomenal özdeşlik tezi doğruysa, nasıl oluyor da elimdeki dokunma hissi ya da milyonlarca ışık yılı uzaktaki bir yıldızı görmemle beynimdeki bazı nöral faaliyetler ontolojik olarak aynı olabiliyor?

a. Fenomenal yaşantılar fiziksel uzay-zamanda değil, organizmanın fenomenal dünyasında yer alır. O halde fiziksel özelliklerin (beynimdeki nöral ateşlemelerin) fenomenal yaşantılarla (elimdeki dokunma hissi veya milyonlarca ışık yılı uzaktaki bir yıldızla ilgili görsel yaşantıyla) aynı fiziksel uzay-zaman süreklisinde yer alması gerekmez. (Kesik el ve yarık uzay düşünce deneylerini hatırlayın.)

Yani fenomenal özellikler fiziksel olmadığından fenomenal yaşantıların fizik-kimya bilimi sorunsalında ele alındıklarında beynin ilgili nöral faaliyetleriyle aynı uzay-zaman koordinatlarında olduklarını kabul etmemizi fiziksel olarak zorunlu kılan bir durum söz konusu değildir.

b. Bazı nöral ve fenomenal özelliklerin andaşlığı söz konusuysa, fenomenal durumların bildik uzay-zaman boyutlarından sadece zamanda yer aldığı düşünülebilir.

c. Demek ki varlığın ontolojik yapısı fizik-kimya biliminin tanımladığı tarzda değildir.

IX. Sonuç

Bu bölümde kitabın temel problemini çözebilmek için bir adım daha attık.

1. Sebep-gerekçe veren açıklamaların *doğrudan* beynin nöral-fiziksel durumlarıyla ilişkilendirilemeyeceğini, fizik-kimya sorunsalında fiziksel süreçler olarak ortaya çıkan nöral faaliyetlerin biyofonksiyonel açıdan değerlendirilmesiyle ortaya çıkan fonksiyonel özellikleriyle ilişkilendirilebileceğini görüyoruz.

Nedensellik sadece fiziksel inceleme düzeyinde ortaya çıkan bir özelliktir. Beynin davranış açısından etkin nörofonksiyonel durum-

larının incelenmesi ise nörobiyolojinin esas konusudur. İşte sebep-gerekçe veren açıklamalar bu fonksiyonel teleolojik düzeyle ilişkilendirilebilir.

Öyle görülüyor ki önermesel tutumlara dayanan sebep-gerekçe veren açıklamalar (başarılı ya da başarısız şekilde) beynin nörofonksiyonel durumlarına dayanarak davranışı açıklamaya yönelik savlardır. Ama burada bazı problemlerle karşılaşmıştık. Bunlardan ilki önermesel tutumların organizmanın beyniyle değil, fenomenal durumlarıyla ilişkili savlar gibi görünmesiydi. Önceki bölümlerde sebep-gerekçe veren açıklamaların organizmanın fenomenal durumlarıyla ilgili görünmesinin nedenini iki aşamada çözümlemiştik.

a. İlk olarak nörofonksiyonel durumlarla fenomenal durumları dile getiren önermelerin ayırt edilemezliği üzerinde durmuştuk (nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik).

b. İkinci olarak da nörofonksiyonel durumlarla ilgili önermelerin bizim fenomenal dünyamızda fenomenal durumlar hakkında önermeler şeklinde fenomenal bir içerik kazanacağını göstermiştik. Böylece sebep-gerekçe veren açıklamaların organizmanın nörofonksiyonel durumları hakkında bilgi verdiklerini, organizmanın davranışını bu şekilde açıklamaya çalıştıklarını kabul edebileceğimiz sonucuna ulaşmıştık.

2. Ama önermesel tutumlarla beynin nörofonksiyonel durumlarını ilişkilendirebilmek bakımından ikinci ciddi problem, söz konusu açıklamaların "şahıs" ya da performatif özne hakkında olmasıydı.

Bu bölümde performatif bir deneyim öznesi olmadığını göstererek sebep-gerekçe veren açıklamaların performatif (deneyimleyen) "ben" kavramı bağlamında nörobiyolojik fonksiyonalizmle ilişkilendirilemeyeceğini görmüş olduk. Bununla birlikte önermesel tutumları zaten fenomenal durumlarla değil, nörofonksiyonel durumlarla ilişkilendirmek istediğimizden, üstelik sebep-gerekçe veren açıklamaların da zaten fenomenal durumlarla ilgili olmadığını göz önüne aldığımızda "deneyimleyen ben" kavramı amacımız bakımından ciddi bir problem oluşturuyordu. Sebep-gerekçe veren açıklamalarla nörofonksiyonel durumları ilişkilendirmek, yani eşölçüm-

lü olmama sorununu çözmek bakımından esas sorun davranışların performatif bir öznesi olup olmadığıdır. Davranışın performatif öznesi yani rasyonel fail konusunu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

3. Kitabımızın temel problemi olan psikiyatride eşölçümlü olmama problemine dönmeden önce şunu kaydetmek isterim:

Öznellik problemine ayırdığımız bu uzun tartışmanın sonunda nörobiyolojik (nörobilimsel), nörolojik ve psikiyatrik olgu durumlarına dayanarak şunu söylemiş oluyoruz: Naif gerçekçi tutumumuzda diş ağrımızı, şu masanın üstündeki kırmızı domatesi, bilincimizi, bedenimizi, uzayı, uzak yıldızları, başka insanları, ağaçları "ben" duygumuzu ve daha pek çok şeyi içeren bu dünya, beyinde onu kuran nöral faaliyetlerle ontolojik olarak özdeş fenomenal bir dünyadır. Beyin bir özne değil de biyolojik bir organ olduğundan kurucu öznesi olmayan ve fiziksel gerçekliği kendi sunum biçiminde temsil eden bu fenomenal dünya özdeş olduğu nöral faaliyetler üzerine hiçbir fiziksel-nedensel etkiye sahip olmadığı için epifenomenaldir.

12

RASYONEL FAİL VE DAVRANIŞIN ANLAMI

"Dil herşeyden önce yalan söylemek için vardır."

UMBERTO ECO

I. Giriş

Davranışı, bizi sebep-gerekçe vererek açıklamaya sevk edecek şekilde diğer fiziksel hareketlerden ya da evrendeki diğer fiziksel-kimyasal olaylardan ayırt eden özellikler nelerdir ve bu özellikler nasıl natüralize edilip fiziksel açıklamayla uyumlu hale getirilebilir? Bu soru çerçevesinde insan davranışının bir fiziksel hareket olarak nedensel açıklamasıyla maksatlı bir davranış olarak sebep-gerekçe veren açıklaması arasındaki eşölçümlü olmama probleminin –yani bir açıklamanın içerdiği terimlerin diğerinin dilindeki karşılığını bulamaması probleminin– çözümünde epey yol aldık.

İlk adımda söz konusu iki açıklama tarzı arasındaki ilişkinin biyofonksiyonalist bakış açısı üzerinden kurulabileceğini düşündük. Biyofonksiyonlar fiziksel-kimyasal mekanizmalar olarak ele alındıklarında nedensel süreçler olmalarına rağmen biyofonksiyonalist açıdan değerlendirildiklerinde bazı organizasyonel özellikler de gösterir. Acaba aradığımız ilişki biyofonksiyonalizm üzerinden kurulabilir mi? Bu konuya bu bölümde geri döneceğiz.

İkinci adımda sebep-gerekçe veren açıklamaların, her ne kadar öznelci terimlere yer veriyor görünseler de, aslında bu öznelci du-

rumların sinir sisteminin fonksiyonel (enformatik) durumlarının açıklanmasından ayırt edilemeyeceğini açığa çıkardık (epistemik nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik). Yani monadik-solipsist bir organ olan beyin sosyal kodu (dili) kullanarak organizma aracılığıyla dilsel enformasyon yayınlarken aslında gerçek dış dünyaya değil, içinde organizmanın da temsil edildiği kendindeki "Nöroenformatik Dünya Temsili"ne gönderimde bulunur; onu temel alarak organizmanın dilsel davranışım gerçekleştirir. Ama öte yandan bu durum dilsel ifadelerin referanslarının fenomenal dünyaya yönelik olması durumundan da ayırt edilemez.

Demek ki organizmanın dilsel davranışıyla dünyayla ilgili enformatik sonuçlarından mı, yoksa beyninin oluşturduğu (ya da onunla ontolojik olarak özdeş olan) fenomenal dünyadan mı söz ettiği dilsel davranış düzeyinde ayırt edilemez. Dolayısıyla organizma aracılığıyla beynin yayınladığı, gündelik yaşamın naif ontolojisi çerçevesinde öznelci anlam kazanan terimlerin (korku, inanç, arzu vs.) beynin kendindeki nörofonksiyonel durumlarına gönderme yaptığını kabul edebiliriz. "Ağzımızdan çıkanı kulağımızın yanlış duyması" benzetmesiyle bunu kastetmiştik.

Bu nörobiyoloji yorumu Frege (1892) ve Russell (1905) tarafından naif gerçekçi bir zeminde kurulan (yani referansın naif gerçekçi tarzda kavranan dış dünyaya yönelik olduğu) analitik dil felsefesinin yeniden düşünülmesini gerektirir.

İnsanların monadik-solipsist canlılar olması, nasıl oluyor da iletişimsel (dilsel) cemaatler kurabildikleri sorusunu da kuşkusuz beraberinde getirir. Daha önce bu problemi çözmüştük: Her birimiz doğrudan bir başkasıyla değil, aslında onun bizdeki nöroenformatik temsiliyle ilişki kurarız (N3). Ama monadik-solipsist dünyamızda bizdeki öteki temsiline yolladığımız mesajlar organizmanın motor çıktılarıyla gerçek ötekinin sinir sistemini de fiziksel olarak etkilediğinden bir iletişim, giderek iletişim ağı da kurulmuş olur (N1 ← → N3).

Ayrıca fenomenal dünyanın içerdiği "ben" fenomenal yaşantısının performatif olamayacağını, yani fenomenal deneyimleri dene-

1. Bkz. Rosenbleueth, Wiener ve Bigelow (1943); Weiner (1948).

yimleyerek var eden "deneyimleyen ben" kavramını da reddettik. Konumuz bağlamında ele alındığı kadarıyla öznellik problemini geniş ölçüde çözdüğümüze göre bu bölümde eşölçümlü olmama probleminin içerdiği son güçlükleri ele alabiliriz.

Bu bölümde "Ahmet tıbbı bitirmek istediği için ders çalışıyor" gibi insan davranışını sebep-gerekçe vererek açıklayan bir cümlenin natüralist bir anlamının olabileceğini veya natüralist tarzda nasıl yorumlanabileceğini göstermek için bir adım daha atmamız gerekiyor. İlk bölümlerdeki incelemelerimiz bu tür açıklamaların öznellik ve gerçeklik kavramlarının yanı sıra rasyonel fail, teleoloji, normatiflik, anlam bakımından neden olma, anlam gibi doğabilimsel olmayan nosyonlara da dayandığını göstermişti. O halde bu bölümde bu nosyonları natüralist açıdan yorumlamaya girişelim.

II. Biyofonksiyonalizm ve davranış

(Yedinci bölümde geliştirilen biyofonksiyonalizm anlayışını bir kez daha incelemekte fayda var.)

1. *Eko-sistemler*. Bu kitapta, yedinci bölümde ileri sürdüğüm biyofonksiyonalizmin, günümüzün yaygın fonksiyonalizm anlayışıyla büyük bir benzerliği olduğunu kabul ediyorum. Ancak buradaki biyofonksiyonalizm yorumu evrensel Turing makinelerinden çok, genel bir sibernetik kavrayışına dayanıyor.[1] Bu altbölümde tartışacağım konuları hem bu kitabın biyofonksiyonalizmle ilgili bölümde hem de daha kapsamlı olarak *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni* adlı kitabımda fonksiyonalizm çerçevesinde değil ama kıta Avrupası *yorumsamacı* geleneği çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımdan tartışmayı fazla uzatmayacağım. Okur oradaki tartışmalara bakarak burada ileri sürülen tezlerin dayanakları hakkında daha ayrıntılı bir fikir sahibi olabilir.

Yedinci bölümde ileri sürdüğüm biyofonksiyonalizmin özellikle canlıları ve bazı makineleri *anlamak* bakımından geçerli bir *yorumlama* tarzı olduğunu düşünüyorum. Bu çerçevede bazı *eko-sistemlerin* de biyofonksiyonel açıdan canlılara benzer "doğal organizasyonlara" sahip olması, üzerinde durulması gereken bir problem ola-

bilir. Mesela dünyadaki denizlerin seviyesi çeşitli doğal geribildirim mekanizmalarıyla milyonlarca yıldır belli bir aralıkta dengelenmiştir. Tıpkı organizmadaki su miktarının belli bir aralıkta dengelenmesi gibi. O halde canlılar ve bazı makinelerle eko-sistemler arasındaki farkı iyi ifade edebilmek lazım.

Eko-sistemlerle canlılar arasındaki en önemli farkın *aktif* geribildirim mekanizmaları olduğu, yani doğal bir organizasyona canlı diyebilmek için bu organizasyonun *programı ya da dizaynı gereği* kendisindeki enerji kaynaklarını kullanarak olayların akışına düzenleyici mekanizmalarla yön vermesi gerektiği söylenebilir. (Canlılar açısından başlı başına ayırt edici bir fark yaratan üreme fonksiyonunu söz konusu bile etmiyorum.) Bu durum, elbette bir bakıma bir ayırım hattı önerisi olarak da kabul edilebilir.

Şimdi basit bir eko-sistemi, mesela bir coğrafi bölgede bir nehrin su seviyesinin uzun yıllar belli bir aralıkta dengelenmesi durumunu ele alalım. Bu durum ilk bakışta arterlerdeki kan miktarının belli bir aralıkta dengelenmesiyle benzeşmektedir. Aradaki farkı ifade etmek için temel fizyolojik bir mekanizmaya, hücre içindeki su miktarının belli bir aralıkta dengelenmesi durumuna bakalım. Bu durumda hücre genetik programı gereği çeşitli iyonik mekanizmalara dayanan geribildirimlerle içerdiği su miktarını dengeler. Ama buradaki ayırt edici durum hücredeki bu mekanizmaların belli bir programa dayanması ve hücre tarafından enerji kullanılarak, yani *aktif* mekanizmalar sayesinde gerçekleştirilmesidir (ATP → ADP + P + enerji). Eko-sistemlerin bu tür program gereği gerçekleştirilen aktif mekanizmalara dayanmadığı açıktır. Bu durumda eko-sistemleri fonksiyonel teleolojik sistemler olarak ele almak yerine doğal denge durumları olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte bazı makinelerin de aktif mekanizmalar kullandığı doğrudur. Bu gibi makinelere üreme fonksiyonu kazandırılması koşulunda bunlara da canlı demememiz için bir neden yok gibidir.

2. *Biyofonksiyonel kavramlar.* Biyofonksiyonalizmi diğer fonksiyonalizm anlayışlarından ayırt eden en önemli fark, fonksiyonel nedensellik ("nedensel rol", "fonksiyonel rol") anlayışını reddetmesidir. Biyofonksiyonalizm açısından fonksiyonel durumlar birbirinin

nedeni olamaz. Nedensellik, zamanda ardışık fonksiyonel durumların oluşturduğu sürece fizik-kimya sorunsalında baktığımızda (yaygın fonksiyonalizmin "fiziksel gerçekleştirici" olarak ele aldığı durumda) ortaya çıkar.

Ama bu fizik-kimya inceleme düzeyi de bu sefer bize fonksiyonun ne olduğunun bilgisini veremeyecektir. Evet, canlı organizmalarda da evrenin diğer yerinde geçenlere benzer, fizik-kimyayla açıklanabilir olaylar gerçekleşir. Ama canlıları canlı yapan, bu olayların özgün fonksiyonel organizasyon özellikleri kazanmasıdır. Bu fonksiyonel organizasyon özellikleri nelerdir sorusu biyolojinin esas sorusu, bir başka düzeyde de mühendisliğin sorusudur.

Demek ki fizik-kimya canlılık fonksiyonlarının *nasıl* işlediğinin bilgisini verir, bu fonksiyonların organizmanın bütünsel yapısında ne yaptığının bilgisini değil. Biyolojik çalışmanın özgün yanı biyolojik fonksiyonları fizik-kimya bilimine indirgenemeyecek şekilde fonksiyonel açıdan da açıklamasıdır. Organizmaların çeşitli ünitelerinin, mesela böbreğin ya da kalbin organizmanın fizyolojik denge durumunun (homeostazi) korunmasında, yani canlı kalma hedefini gerçekleştirmede fonksiyonel olarak ne yapmaya yöneldiği özgün biyolojik bilgidir. Organizmanın bu yorumlanış tarzı ister istemez örtük ya da açık bir şekilde maksat ve teleoloji kavramlarını kullanmamızı gerektirir. Elbette bir aklın ürünü olmayan, öznesiz, kör bir biyolojik evrim sonucu oluşmuş bir maksatlılık halinden, bilinçsiz bir teleolojik durumdan söz ediyorum. Üstelik burada bilinçsiz bir maksatlılık ya da teleoloji görmek de bir yorumdur: Biyolojik olaya fizik-kimya sorunsalında baktığımızda o maksatlılık ve teleoloji de görünmez olur.

Demek ki doğanın en temel bilimsel sorgulama düzeyinde maksat ve teleoloji söz konusu olmadığı gibi hiçbir inceleme düzeyinde teleolojik bir nedensellik de söz konusu değildir. Üstelik söz konusu biyolojik (sibernetik) maksat ve teleolojinin gündelik kullanımdan çok farklı olduğu da açık. Ama canlılık fonksiyonlarını, hayatta kalma ve çoğalma maksatlarından bağımsız olarak ele aldığımızda kötü fonksiyon ya da fonksiyon bozukluğu kavramlarını, dolayısıyla da bir biyolojik disiplin olarak tıbbı kavramak oldukça zordur. Üstelik maksat ve teleoloji gibi kavramları kullanmadan davranış bi-

yolojisine yaklaştığımızda içinden çıkılmaz bir problem ortaya çıkar: Davranışta fiziksel hareketten başka bir şey göremeyiz. Dolayısıyla fonksiyon kavramının bilinçsiz bir maksat kavramı çerçevesinde ele alınması söz konusu biyolojik durumları anlamayı kolaylaştırır. Burada biyofonksiyonel çerçevede ortaya çıkan teleoloji ve maksadı, bunları diğer kavranış tarzlarından ayırt etmek için "fonksiyonel teleoloji" ve "fonksiyonel maksat" kavramlarıyla ele alacağım. Yine de davranış biyolojisi açısından bir problem var gibi duruyor. Bu biyolojik fonksiyonlar (davranışlar), diğerlerinden farklı olarak "bilinçli" gibi görünüyor. Acaba öyle mi?

Bu bölümde beynin davranışsal fonksiyonlarının ve organizmanın davranış fonksiyonunun bilinçsiz olduğunu, ama organizmanın epifenomenal fenomenal dünyasında bilinçli bir içerik kazandığını göstermek istiyorum. Şimdi bu genel biyolojik çerçevede eşölçümlü olmama problemini yaratan kavramları natüralist açıdan yorumlayalım. İlk aşamada "rasyonellik", "normatiflik", "maksat" ve "teleoloji" kavramlarını ele alacağım.

3. *Rasyonellik ve Normatiflik.* Doğa olayları neyse odur. Göktaşının düşmesi, idrar yollarını tıkayan bir taşın oluşumu, foto-elektrik etki, miyokart enfarktüsü, kedi-köpek fobisi birer doğa olayı olarak ele alındıklarında herhangi bir değer yargısı veya norm açısından değerlendirilemezler. Bunlar olur. Bu doğa olayları fizik-kimya açısından ele alındıklarında değerlerden, normlardan bağımsızdır; ne iyi ne kötü, ne güzel ne de çirkindirler. Bununla birlikte canlılık olayları ve hatta bazı makineler biyofonksiyonel açıdan değerlendirildiklerinde tablo değişiyor gibidir. Bozuk bir saat düşünün. Bir doğa olayı olarak ele alındığında saatin fiziksel durumu ne ise odur; normlardan bağımsızdır. Ama o saati fonksiyonel açıdan değerlendirdiğimizde normatif bir değerlendirme de yaparız: Saat gerçekleştirmeye yöneldiği fonksiyonu gerçekleştirememektedir. Saatin bu durumunu iyi ya da kötü olarak değerlendirmesek de bir fonksiyonu yerine getirip getirmeme bağlamında ele almak durumundayız.

Biyoloji, tıp ve mühendisliğin fonksiyonalizmden bağımsız ele alınması bana imkânsız görünüyor. Birçok insan tıp ve mühendislikte fonksiyonların normatif açıdan değerlendirilebileceğini, ama

biyolojide fonksiyonların normatiflik dışı tutulması gerektiğini düşünür. Oysa biyolojik bir fonksiyonu anlamak örtük ya da açık bir şekilde kaçınılmaz olarak fonksiyon bozukluğu gibi bir değerlendirmeyi de içerecektir. Biyolojik bir fonksiyonu anlamak için bu fonksiyonun bozuk olduğu karşı-olgusal akıl yürütmelerden yararlanırız. Keza bir biyolojik fonksiyonu araştırmanın en yaygın deneysel yöntemlerinden biri fiziksel-kimyasal veya cerrahi yollarla bu fonksiyonu bozmak, fonksiyon hakkında bu dolaylı yoldan bilgi sahibi olmaktır. Biyoloji, fonksiyonalist açıdan ele alındığında kaçınılmaz olarak normatiftir; fonksiyon bozukluğu kavramı olmadan fonksiyon kavramı düşünülemez. Demek ki biyolojik fonksiyonalizm bir tür normatiflik de içermek zorundadır. Peki bu biyolojik normatiflik insani değer yargılarına bağımlı mıdır?

O halde soru şudur: Bir fonksiyonu normatif olarak değerlendirmek demek kaçınılmaz olarak ona insani değerler, normlar açısından bakmak anlamına mı gelir? Bir başka deyişle insandan, toplumsal değer yargılarından bağımsız bir normatiflik mümkün mü? Bir olayı iyi veya kötü gibi değerlendirmemize yol açan insani normlardan bağımsız bir tür doğal-nesnel normatiflikten söz edebiliriz miyiz?

Madde ve Mana'da canlıların çeşitli anatomik-fizyolojik fonksiyonel özelliklerinin rasyonel bir organizasyon oluşturduğunu, bu yüzden biyolojik evrimin sadece canlıların oluşması bakımından değil, doğada rasyonelliğin evrimi açısından da ele alınması gerektiğini savunmuştum.

Kuşkusuz burada rasyonelliği belli bir aklın gerçekleşmesi olarak düşünmemeliyiz. Makinelerin rasyonelliği onu tasarlayan insandan kaynaklanır; doğal rasyonellikse biyolojik evrim sonucu ortaya çıkmış, yani öznesiz bir süreç sonucu oluşmuş doğal bir özelliktir.

Mesela beyin gibi canlılık açısından önemli, ama kolay zedelenebilir bir organın kalın bir kafatası ve çeşitli zarlarla çevrelenmiş olması evrim sürecinde doğal ayıklanma sonucu rasyonel olarak niteleyebileceğimiz doğal bir durumun ortaya çıktığını gösterir. Bu tanımladığım rasyonelliği gündelik dildeki diğer kullanımlarından ayırt etmek için "fonksiyonel rasyonellik" deyimini kullanacağım.

Fonksiyonel rasyonelliği insani-sosyal değerler ve normlardan bağımsız olma anlamında tarafsız bir kavram olarak kullanıyorum.

Madde ve Mana'da fonksiyonel rasyonelliği (bu ismi vermesem de) yorumsamacı gelenek çerçevesinde parçayla bütün arasındaki maksada yönelik, yani teleolojik fonksiyonel bir özellik olarak ele alıyor, bir fonksiyonun maksadına uygun olma hali olarak tanımlıyordum. Bu tür organizasyonlardaki fonksiyonel rasyonelliği ortaya çıkarmaya dönük çalışmaya ise *natüralist yorumsama* adını önermiştim; şimdi o kadar ısrarlı değilim.

Kuşkusuz fonksiyonel anlamda rasyonel (yani homeostazinin korunması ve üreme maksatlarına uygun) canlılık fonksiyonları, maksat ve teleoloji gibi kavramlar değerlerden bağımsız bir dil kullanılarak da açıklanabilir. Zaten biyofonksiyonalizm anlayışını geliştirdiğim yedinci bölümde bunu yapmaya çalıştım. Maksat ve teleolojiyi gündelik dildeki bilinçli maksat ve teleoloji kavramlarından ayrıştırmak için de "fonksiyonel maksat" ve "fonksiyonel teleoloji" kavramlarını kullanıyorum.

Ama fonksiyonel rasyonellik biyofonksiyonel açıdan ele alman organizasyonlardaki fonksiyonel maksadına uygun olma hali olarak canlı doğanın doğal bir özelliği şeklinde düşünüldüğünde, en azından doğanın bir bölümüne normatif açıdan (yeterince rasyonel olup olmama bakımından) bakma imkânı da doğar. Sadece tıptan söz etmiyorum. Biyolojik evrim sonucu oluşmuş pek çok biyolojik fonksiyonun yeterince rasyonel olup olamadığını düşünebiliriz. Mesela koroner damarların anatomik özelliklerinin fonksiyonel açıdan yeterince rasyonel olmadığı pek çok hekimin dikkatini çekmiştir sanırım. Öyle ki kanla dolu bir organ kansızlıktan ölebilmektedir. Eğer ileride genetik teknoloji imkân verirse kalbin kanlanması fonksiyonel açıdan çok daha rasyonel (fonksiyonel rasyonellik açısından maksadına daha uygun) bir tarzda dizayn edilebilir. Demek ki eğer fonksiyonel rasyonellik canlılarda karşılaştığımız bir fonksiyonel organizasyon özelliği olarak tanımlanabilirse, bu özelliğe sahip olup olmama ya da yeterince sahip olup olmama elbette normatif bir değerlendirmeye tabi olacaktır. Ama aynı zamanda fonksiyonel rasyonellik doğal bir özellik olduğu oranda bu normatif değerlendirme herhangi bir doğa olayında herhangi bir doğal özelliğin olup olmaması kadar insani değer yargılarından bağımsız olarak ele alınabilecektir. Nasıl?

Bir gezegenin dünya gibi elektromanyetik bir alan oluşturup oluşturmadığı normatif olmayan bir saptama, insani değer yargılarından bağımsız doğal, nesnel, tarafsız bir değerlendirmedir. Elektromanyetik alan var mı, yok mu? Bu doğal değerlendirme ancak iyi ya da kötü olarak değerlendirildiğinde insani açıdan normatif bir değerlendirme olacaktır. Aynı durum fonksiyonel rasyonellik için de geçerlidir. Bir canlılık olayının fonksiyonel rasyonellik açısından yeterince rasyonel olup olmaması doğal, nesnel, tarafsız bir değerlendirmeye dayanır. Bu biyolojik fonksiyon, fonksiyonel maksadına yeterince uygun mu, değil mi?

Ama bir gezegenin elektromanyetik bir alan oluşturup oluşturmamasıyla biyolojik bir fonksiyonun fonksiyonel rasyonellik açısından yeterince rasyonel olup olmaması arasında gene de bir fark var. Çünkü ikinci durumda rasyonelliği belli bir fonksiyonel maksat ve fonksiyonel teleoloji bakımından ölçüyoruz: Bu organizmanın dolaşım fonksiyonu fonksiyonel maksadını gerçekleştirebiliyor mu? Halbuki gezegenin elektromanyetik bir alan oluşturup oluşturmadığını bir maksat açısından değerlendirmiyorduk. Demek ki biyolojik fonksiyonel rasyonellik normatif bir değerlendirmedir. Ama aynı zamanda doğal, nesnel, tarafsız bir değerlendirmedir.

Demek ki biyofonksiyonalizm de bilimsel bir değerlendirme olarak ele alındığında üç durum söz konusu.

1. Hiçbir şekilde normatif olmayan durumlar (bir gezegenin elektromanyetik alan oluşturup oluşturmaması gibi).

2. İnsani-sosyal değer ve normlar açısından normatif durumlar (kanser ya da delilik iyidir ya da kötüdür gibi).

3. Biyofonksiyonel nesnel, doğal, tarafsız normlar bakımından normatif durumlar (biyolojik bir fonksiyonun maksadına uygun olup olmaması gibi). Bu tür durumların fonksiyonel rasyonellik açısından normatif değerlendirilmesi durumuna "fonksiyonel normatiflik" diyeceğim.

O halde biyofonksiyonalizm anlayışı bize fonksiyonları insani değer ve normlardan bağımsız bir fonksiyonel normatiflik açısından değerlendirme imkânı sunuyor. Aslında tıbbın bütün dalları bu tür bir fonksiyonel normatifliğe dayanır: Miyokart enfarktüsü dolaşım

sisteminin fonksiyonlarını bozar. Ama tıp sosyal bir uygulama olduğu ölçüde insani değer yargıları ve normlar da devreye girer: Miyokart enfarktüsü kötüdür, tedavi edilmelidir vs.

Burada ilginç olan çoğu tıbbi durumda fonksiyonel normatiflik açısından fonksiyon bozukluğu olarak değerlendirilen durumların insani değer ve normlar açısından da "kötü" olarak değerlendirilmesidir. Dolayısıyla bu tıp dallarında fonksiyonel normatiflik açısından değerlendirmeyle sosyal normatiflik açısından değerlendirme birbirinden farklı değerlendirmeler olmakla birlikte geniş ölçüde birbiriyle çelişik sonuçlara yol açmaz. Ama bir davranış biyolojisi olarak psikiyatri, fonksiyonel normatiflik açısından fonksiyon bozukluğu olan durumları mı, yoksa sosyal normlar bakımından "fonksiyon bozukluğu" olanları mı ele alıyor? Psikiyatride bu iki farklı değerlendirme bir tek değerlendirme haline mi geliyor? İşte kitabın başlarında ele aldığımız psikiyatrinin pratik problemlerinin temelinde aslında bu soru var. Psikiyatride bu iki normatiflik durumu ayırt edilebilir mi? Bunu bir sonraki bölümde ele alacağız.

Bu altbölümde "rasyonellik", "normatiflik", "teleoloji" ve "maksat" kavramlarının biyofonksiyonalist çerçevede natüralist yorumlarını geliştirmeye çalıştık. Şimdi diğer sorunlu kavramlara geçebiliriz.

4. *Biyolojik bir fonksiyon olarak sözel ve sözel olmayan davranış.* Her davranış uzay-zaman süreklisinde bir hareket, bir olaydır. Ama bu hareket veya olayı diğer hareket veya olaylardan ayırt eden, onu bir davranış olarak nitelememize neden olan özellikler nelerdir? Bu altbölümde özelliklerin fizik-kimya sorunsalında değil, biyofonksiyonel sorgulama düzeyinde aranması gerektiğini savunacağım: Davranışı diğer fiziksel hareketlerden ayırt eden temel özellikler, davranışın fonksiyonel teleolojik, dolayısıyla da anlamlı olmasıdır. Yani davranışlar diğer biyolojik fonksiyonlar gibi biyofonksiyonel açıdan ele alındıklarında salt fiziksel hareket olmanın ötesindeki özellikleri bakımından incelenebilir hale gelir.

Oysa gündelik yaşamda insanın sözel ve sözel olmayan davranışlarını biyolojik bir fonksiyon olarak düşünmeyiz. Film seyretmek, seçimlerde oy kullanmak, gazete okumak, bira içip sohbet etmek,

hasta ziyaretine gitmek, dans etmek, sevişmek, bir fizik teorisi üzerinde çalışmak, piyasada altının değerini takip etmek, şiir okumak ya da yazmak, müzik dinlemek, uçak kullanmak, dua etmek, savaşa gitmek biyolojik fonksiyonlar mıdır?

Cinselliği ya da yemek yemeyi biyolojik fonksiyonlar olarak kabul etsek bile insanın sosyal davranışlarının tümünü biyolojik fonksiyonlar olarak görmek epey zordur. Üstelik sosyoloji, tarih ya da iktisat gibi disiplinler insan davranışlarını kendi sorunsalları içinde başka şekilde düşünürler. Ama evrimsel biyoloji açısından baktığımızda insanın sosyal bir hayvan olarak evrimleşmesi ve hayatta kalmak için karmaşık sosyal sistemler oluşturmak zorunda kalması hem hayatta kalmaya hem de üremeye yönelik davranışlarına oldukça karmaşık, ancak dolaylı yollardan biyolojik maksatlarına bağlanan bir çeşitlilik kazandırmış gibi görünür.

Yukarıda saydığım davranışları sınıflandırmaya çalıştığımızda bunların sosyal bir hayvanın temel biyolojik maksatlarıyla şu ya da bu şekilde bağlantılı olduğunu görürüz. İnsanlar, hayatta kalmak ve üremek için zamanla daha karmaşık problemleri çözmeye dönük davranışlar geliştirmek zorunda kalmıştır. Freud'un insanın sosyal güdülenmelerinin temelindeki bu gibi biyolojik motifleri açığa çıkarma yönündeki çabası ilginçtir; hem Dawkins'in çalışması hem de duygu nörobilimi ve evrimsel psikoloji alanlarındaki gelişmelerle zenginleştirilerek yeniden formüle edilebilir. Böyle bir çalışmanın psikiyatrinin temel görevlerinden biri olduğunu söylemek gerekir.

Nörobiyolojik ve psikiyatrik perspektifte insan davranışları, oluşumunda insan sinir sisteminin önemli rol oynadığı biyolojik fonksiyonlardır, dedik. Ama eğer böyleyse insan davranışlarından kötü fonksiyon ya da fonksiyon bozukluğu gibi normatif yargıları kullanarak da söz edebiliriz. Ama bu normatif değerlendirme ne ölçüde fonksiyonel normatifliğe, ne ölçüde sosyal normatifliğe bağlıdır?

Bu aşamada davranış biyolojisi konusuna bir açıklık getirmemiz gerekiyor. Daha önce biyofonksiyonalizm çerçevesinde fonksiyonel maksat ve fonksiyonel teleoloji kavramlarını ele almış, bu kavramların bilinçsiz fonksiyonel süreçlere işaret ettiğini söylemiştik. Oysa davranışı gündelik naif ontolojik dil çerçevesinde ele aldığımızda artık bilinçli bir teleoloji ve maksattan söz ediyoruz gibi durur.

Acaba biyofonksiyonel açıdan insan davranışları bilinçli bir amaç ve teleoloji içeriyor mu?

Bu kitap boyunca incelememiz, organizmanın davranış fonksiyonunun beynin davranışsal fonksiyonlarına bağlı olduğunu gösterdi. Beyinse fizik-kimya yasalarına göre çalışan bir organ – tıpkı karaciğer gibi. Öyleyse beynin davranışsal fonksiyonlarının da tıpkı karaciğerin fonksiyonları gibi bilinçsiz olması gerekir. Ama bu durum gündelik yaşamdaki bilinçli davranışlarımızla açık bir çelişki oluşturur gibi görünür. Biz davranışlarımızın maksatlarını bilinçli olarak biliyoruz; demek ki davranış fonksiyonu düzeyinde bilinçli bir maksat ve teleolojiden söz etmeliyiz. Ama bu durum da bu sefer doğanın temel çalışma tarzıyla çelişir; bugünkü fizik-kimya bilgimize göre doğada bilinçli bir maksat ve teleoloji olamaz. Acaba biz evrenin çok mu özel bir parçasıyız?

III. Davranışın rasyonel faili

Eşölçümlü olmama problemini yaratan en önemli kavramlardan birinin "rasyonel fail" kavramı olduğunu söylemiştik. Peki "rasyonel fail" derken biyolojik açıdan ne anlamamız gerekir?

İnsan organizmasına, toplumsal bir üye olarak değerlendirdiğimizde "şahıs" deme eğilimindeyiz. Halbuki davranışın faili kavramı sadece insanları değil diğer hayvanları, hatta bitkileri de kapsar. Dolayısıyla insanı, davranış biyolojisi perspektifinde ele alınca onu biyolojik bir organizma olarak isimlendirmek daha doğru olacaktır.

İnsan davranışları (diğer bütün hayvanlar ve hatta bitkilerinki gibi) fonksiyonel rasyonellik açısından değerlendirildiğinde rasyonel, maksada yönelik olma anlamında da teleolojiktir. Bir arkadaşım saçma, anlamsız hareketler yaparak insan davranışlarının fonksiyonel açıdan rasyonel olmayabileceğini ispat etmeye çalışmıştı. Tabii bu davranışı pek akıllıca olmasa da fonksiyonel rasyonellik açısından değerlendirilebilir; bir maksada yönelik davranış fonksiyonlarıdır bunlar; fonksiyonel normatiflik açısından kötü fonksiyonlar olsa da. Bu örnek de gösteriyor ki davranışın fonksiyonel rasyonellik özelliğine sahip biyolojik bir fonksiyon olması elbette fonksiyonel normatiflik nosyonunu bir kez daha gündeme getirir. Mesela intihar as-

lında fonksiyonel rasyonellik açısından değerlendirilebilecek, maksada uygun bir davranıştır. Ama bu maksadın temel biyolojik maksada (hayata kalma ve üreme) uymaması anlamında kötü fonksiyondur. Elbette avını yakalamaya çalışan aslan da fonksiyonel rasyonellik açısından değerlendirilebilecek şekilde davranır ve bu fonksiyonel rasyonellik de fonksiyonel normatiflik açısından değerlendirilebilir. Avını yakalamaya hazırlanan bir aslanla ilgili bir belgesel seyrederken aslanın hedefe yönelik davranışlarındaki bazı hataları saptayabiliriz. Üstelik bu gibi hayvanların da davranışlarına bakarak dile sahip olmasalar da bazı inanç ve arzuları olduğunu kabul edebiliriz (Searle 2002).

İnsan rasyonel davranışıysa daha karmaşık görünüyor. Bu sosyal varlıkların davranışlarının rasyonel (maksadına uygun) olması için inanç, arzu gibi yönelmişlikleri arasında belli bir tutarlılık olması gerekir (birinci bölüme bakınız). Tabii bu tutarlılık beklentimiz de normatiftir (*the principle of charity*) (Davidson 1967). Söz konusu organizmanın inanç, arzu gibi yönelmişlikleri arasında belli bir tutarlılık yoksa, fonksiyonel açıdan yeterince rasyonel davranamayabilir. Demek ki burada natüralist bir problem yok. Çünkü aynı rasyonel tutarlılık özelliğinin bizimle satranç oynayan bir bilgisayarda da olmasını bekleriz. Demek ki tutarlılıkla ilgili normatifliği fonksiyonel normatiflik çerçevesinde ele alabiliriz.

Burada tekrar bilinç problemiyle karşılaşıyoruz. İnsan davranışlarının rasyonel olmasını sağlayan yönelmişliklerin bilinçli olması doğada özel bir durum oluşturmuyor mu? Aslında bütün kitap boyunca yanıtladığımız bir soru bu. Aşağıda bir kez daha açık bir şekilde yanıtlayacağım.

IV. Anlam sorunu

1. *Davranışın fonksiyonel anlamı.* Eşölçümlü olmama problemi çerçevesinde karşılaştığımız önemli zorluklardan biri de sözel ve sözel olamayan davranışların anlamı sorunuydu. Bu altbölümde anlamı biyofonksiyonalist açıdan nasıl yorumlayıp natüralize edebileceğimizi göreceğiz.

"Anlam" kelimesini hangi anlamda kullanıyoruz? Wittgenstein'

ın *Felsefi Soruşturmalar*'da "oyun" kelimesiyle yaptığına benzer şekilde anlamın tüm kullanımlarını saymaya kalksak belki de aralarında sadece bir "ailevi benzerlik" bulurduk. "Hayatın anlamı nedir?" ya da "Şu kelimenin anlamı nedir?" diye sorduğumuzda veya "Böyle demesinin anlamı neydi?" diye sorduğumuzda hep aynı anlamdan mı söz ediyoruz? Ama anlamın bütün kullanımlarında bir şeyin anlamı kendi dışında işaret ettiği bir durum gibi duruyor.

Paul Grice eski bir makalesinde doğal ve doğal olmayan (teleolojik) anlamları birbirinden ayırır (1957). "Ateşinin yüksek olması hasta olduğun anlamına geliyor" dediğimizde "Ezan sesi öğle namazı vaktinin geldiği anlamına geliyor" dediğimizden farklı bir durum söz konusudur. Burada davranışın anlamını söz konusu ettiğimize göre teleolojik anlamdan söz ediyoruz demektir.

Sözel davranışların ortaya koyduğu cümlelerin anlamı konusuna sonra değineceğim. Şimdi önce cümlelerin ya da ifadelerin kendi başlarına anlamı ne olursa olsun *sözel bir davranış* olarak nasıl yorumlanacağına bakalım.

"Babasının geldiğine sevinmişti" cümlesinin kendi başına bir anlamı vardır. Ama bu cümleyi farklı sosyal bağlamlarda gerçekleştirilen sözel davranışlar olarak düşündüğümüzde farklı fonksiyonel rolleri, dolayısıyla farklı anlamları olabileceğini görürüz. Tıpkı bir vidanın tek başına ele alındığında belli potansiyel fonksiyonlara sahip olmakla birlikte belli bir somut durumda belli bir somut fonksiyonel bir rol kazanmasında olduğu gibi. Ya da bir satranç hamlesinin taşların değişik dağılım gösterdiği farklı maçlarda farklı fonksiyonel rollere, dolayısıyla farklı anlamlara gelmesinde olduğu gibi.

Satranç hamlelerinin anlamları konusu önemli. Çünkü aynı satranç hamlesini bir insan da bir bilgisayar da yapabilir. Dolayısıyla rasyonel fail, fonksiyonel maksadına uygun davranan fail olarak bir makine de olabilir. Dilsel ifadelerin de somut-etkin anlamı bağlamsal kullanımlarındaki fonksiyonel maksatlarına bağlıdır. Bir başka deyişle anlam teleolojik bir kavramdır. Ama bizim tanımladığımız biçimiyle fonksiyon zaten teleolojik bir kavram olduğu için (bu konuyu yorumsamacı geleneğin diliyle de olsa *Madde ve Mana*'da ayrıntılı olarak tartışmıştım) fonksiyonel teleolojiyi ayrıca vurgulama gereğini duymuyorum.

Sözel ve sözel olmayan davranışların bu tür aktüel-etkin-bağlamsal anlamını diğer anlamlardan ayırt etmek için "fonksiyonel anlam" olarak adlandırıyorum.

Demek ki önce biyofonksiyonalizm çerçevesinde davranışların rasyonel fail olarak organizmanın sosyal veya sosyal olmayan ortamlardaki biyolojik fonksiyonları olduğu noktasından hareket ediyoruz. Verdiğimiz tanım gereği bir organizmanın belli bir davranışını anlamak demek o davranışın fonksiyonel anlamını anlamak demektir: Dilsel veya dilsel olmayan bir davranışın anlamı onun fonksiyonel anlamıdır. (Buradaki anlam teorisinin Wittgenstein'ın ikinci dönem eserindeki (1953) anlam-kullanım teorisiyle benzeştiği söylenebilir.)

Davranışlar pek çok kısmi alt davranıştan oluşur. Mesela işe gitme davranışı taksiye binme, para çantamdan para çıkarma vs. gibi kısmi davranışlardan oluşur. Bununla birlikte bütünsel davranış da daha uzun erimli bir bütünsel davranışın kısmi alt davranışı olabilir. Demek ki neyin kısmi, neyin bütünsel davranış olduğu göreli bir değerlendirmeye tabidir. Peki ama bu göreliliği tayin eden ne? Dikkat edersek davranışın fonksiyonel anlamı bizzat biyofonksiyonel anlama fonksiyonunun maksadına bağlı olarak değişecektir.

Biyofonksiyonel anlamanın kendisi de belli bir maksada yöneliktir, dolayısıyla da neyin bütünsel neyin kısmi davranış olduğu biyofonksiyonel anlamanın maksadına görelidir. Bir başka deyişle fonksiyonel anlam rasyonel fail olarak anlayan organizmanın, dilsel ve dilsel olmayan davranışı anlaşılacak rasyonel failin davranışlarını hangi maksatla anladığına *göre* değişecektir. Bu konuya tekrar döneceğim.

Şimdilik bu göreliliği bir kenara bırakıp akıl yürütmeye devam edelim ve bütünsel davranışla kısmi davranışların anlamını birbirinden ayırt etmeye çalışalım. Sözgelimi kırlık bir bölgede ağaç kesen bir insan gördüğümüzü varsayalım. Adamın bu davranışının fonksiyonel anlamı nedir? Bu soru belli bir satranç maçında belli bir hamlenin anlamının ne olduğu sorusuna benzer. Daha önce de sözünü ettiğim gibi satranç hamlesinin anlamı (fonksiyonel rolü) bağlama bağlıdır; ancak en az bir sonraki muhtemel hamleyle birlikte ele alındığında anlaşılabilir. Yani bir davranışın anlamını ancak söz konusu

davranışın bütünsel davranıştaki fonksiyonel rolünü anladığımızda anlamış oluruz. Diyelim adam ev yapmak için ağaç kesmektedir. Bu durumda söz konusu kısmi davranışın (ağaç kesme) fonksiyonel anlamı, onun parçası olduğu bütünsel davranışın (ev yapma) içindeki fonksiyonel rolüdür. (Anlamın parça-bütün ilişkisi içinde değerlendirilmesi *Madde ve Mana*'da *yorumsamacı* bir terminolojiyle de olsa ayrıntılı olarak ele alınmıştı.)

Burada karşımıza bir soru çıkıyor: Peki ama ev yapma davranışının fonksiyonel anlamı nedir? Bu fonksiyonel anlamı söz konusu davranışı kısmi davranış olarak değerlendirdiğimiz bütünsel davranış içinde (diyelim ağaç kesen adam göçmen olarak geldiği ülkeye yerleşmeye çalışmaktadır) anlayabiliriz. Demek ki bir davranışın fonksiyonel anlamını bütünsel davranıştaki kısmi rolü olarak anlayabiliriz.

O halde nihai tanım: *Bir davranışın fonksiyonel anlamı, davranışın parçası olduğu bütünsel davranıştaki fonksiyonel rolüdür.*

Bir davranışın fonksiyonel anlamı, davranış ancak bütünsel bir davranışın kısmi bir alt davranışı olarak değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Fakat davranışın parçası olduğu bütünsel davranışı nasıl belirleyeceğiz? Sözgelimi ağaç kesen adamın bu davranışının fonksiyonel anlamını aradaki ev yapma davranışını atlayarak göçmen geldiği ülkeye yerleşme bütünsel davranışındaki fonksiyonel rolü olarak anlayamayız: "Adam göçmen geldiği ülkeye yerleşmek için ağaç kesmektedir". Pek anlamlı değil. Demek ki parça bir bütünün parçası olmakla birlikte o bütünün parçası olduğu üst-bütünün parçası olarak kavranamaz diyebiliriz.

Şimdilik parçayı hangi bütünün parçası olarak değerlendirmemiz gerektiği sorusuna formel bir yanıt veremiyoruz. Ama hiçbir yanıt veremiyoruz anlamına gelmez bu.

O halde bir davranışın birden fazla anlamı olabilir. Anlam "fonksiyonel rol" olarak tanımlandığında davranan rasyonel fail için fonksiyonel anlamı, anlayan rasyonel fail için fonksiyonel anlamından farklı olabilir. Bir rasyonel failin davranışının anlamı failin kendisi, psikanalisti, eşi veya paranoyak arkadaşı açısından farklı olabilir. Her durumda rasyonel fail kendi davranışının anlamını bilmeyebilir. Sözgelimi rasyonel fail tedavi olmak maksadıyla bazı sözel davra-

nışlarda bulunurken psikanalisti bu davranışın anlamını onun genel transferans davranışı açısından anlayacaktır.

Bu altbölümde anlamın anlamını biyofonksiyonalist açıdan "fonksiyonel rol" olarak ele alabileceğimizi, dolayısıyla da anlam kavramının natüralist açıdan ele alınabileceğini gördük.

2. *Anlam bakımından neden olma.* Eşölçümlü olmama problemi çerçevesinde karşılaştığımız bir başka güçlük, anlam bakımından neden olmadır *(mental causation).* Anlam bakımından neden olma nasıl mümkündür ya da mümkün müdür?

Birinci aşamada problemi sadece beyinde geçen nöral süreçler bakımından ele alacağım. Problemi fenomenal dünya bakımından bilinç problemiyle birlikte daha sonra tekrar ele alacağım. Yani burada gündelik fenomenal yaşantımızda yer almayan bir fonksiyonel anlamdan, teorik olarak ulaştığımız bir anlamdan söz ediyoruz.

Beynin nöral süreçlerle gerçekleştirdiği temel biyofonksiyonlarını kabaca enformasyon işleme ve yanıt davranış oluşturma olarak düşünebiliriz (N1 modeli). Bu durumda beynin nörofonksiyonel davranışsal durumlarının organizmanın davranış biyofonksiyonu çerçevesinde kısmi anlamını kazanan fonksiyonel olarak anlamlı durumlar olduğunu varsayacağız. O halde beynin davranışsal fonksiyon durumlarının fonksiyonel anlamları davranışın bütünündeki fonksiyonel rolleri olarak tanımlanabilir. Bu gibi fonksiyonel rol durumlarına da kısaca beynin "biyoenformatik durumları" ya da "beynin enformatik durumları" diyeceğiz.

Burada kabul ettiğimiz biyofonksiyonalizm çerçevesinde bu davranışsal fonksiyon durumları (beynin enformatik durumları) birbirinin nedeni olamayacağı için bunların fonksiyonel anlam (fonksiyonel rol) bakımından da birbirinin nedeni olmayacağı düşünülebilir. Tıpkı çamaşır makinesinin ardışık fonksiyonel durumlarının birbirini izlemesi, ama birbirinin nedeni olmaması gibi.

Demek ki beyinde fonksiyonel anlam (davranışın bütünündeki rol) bakımından (enformatik durumlar bakımından) neden olma söz konusu değildir. Fonksiyonel açıdan anlamlı davranışsal bir nöral durum bir başka fonksiyonel anlamlı durumu fonksiyonel rasyonelliğin fonksiyonel normatifliği gereği normatif olarak gerektirebilir.

Ama nedeni olamaz. Nasıl?

Bir bilgisayarın verilen bir görev ya da dış dünyadaki değişiklikler (mesela tuşlarına basmamız) gereği "5+7=12" gibi bir işlem yaptığını düşünelim. Ekranda zaman içinde ardışık bu durumları da içeren bilgisayar durumlarını bilgisayarın davranışları olarak düşünebiliriz (N1 modeli). Bu durumda bilgisayar ekrandaki "5", "5+", "5+7", "5+7=" işaretlerini de içeren davranış durumlarına tekabül eden iç fonksiyonel davranışsal durumlardan geçecektir (N1 ← → N3 modeli). Bu kısmi fonksiyonel durumların her biri de bütünsel davranış fonksiyonu içinde fonksiyonel bir anlama (fonksiyonel role) sahip olacaktır.

Verdiğimiz fonksiyonel anlam tanımı gereği makinenin "5+7 =12" işlemindeki "5+7" fonksiyonel durumunun fonksiyonel anlamı (fonksiyonel rolü), "5+7+9=22" işlemindeki fonksiyonel anlamından farklıdır. Bu durumu "Ahmet bu akşam intihar etmek istiyor" ifadesindeki "Ahmet istiyor"la "Ahmet bu akşam sevgilisiyle sevişmek istiyor" ifadesindeki "Ahmet istiyor" arasındaki fark gibi alabiliriz. Tek başına ele alındığında "Ahmet istiyor" bir potansiyel durumdur. Onun fonksiyonel anlamı, parçası olduğu bütüne göre değişecektir. Yani "5+7" durumu her iki işlemde de aynı fiziksel durum olarak tanımlanabilir olmakla birlikte, bu işlemlerin bütünlerindeki fonksiyonel rolleri ve tekabül eden fiziksel sürecin neden sonuç zincirindeki neden ve etkileri farklıdır.

Tekrar "5+7=12" işlemine dönelim. Bir bütün olarak makine ardışık iç fonksiyonel durumlarında belli bir duruma (mesela "5+7=" durumuna) ulaştığında yeni bir iç fonksiyonel duruma (ekranda12 rakamının yayınladığı duruma denk düşen bir duruma) geçiyor. Ama bu sonuç fonksiyonel durum bir önceki "5+7=" fonksiyonel durumunun fonksiyonel anlam bakımından nedensel sonucu değildir. Nedensellik olaya fizik bilimi çerçevesinde baktığımızda ortaya çıkar. Makinenin "5+7=" fonksiyonel durumunun tekabül ettiği fiziksel durum "12" fonksiyonel durumuna tekabül eden fiziksel duruma neden olmuştur. Bu durumda fonksiyonel anlam bakımından neden olma gibi doğal bir özellik yoktur. Şöyle: "5+7=" fonksiyonel durumu fonksiyonel rasyonellik açısından "12" fonksiyonel durumunu gerektirmesine rağmen, makine şu yada bu fiziksel nedenlerle "12"

fonksiyonel durumuna gelemeyebilir, ekrandaki "12" davranışını yayınlayamayabilir. Demek ki fonksiyonel anlam bakımından nedensel bir süreç söz konusu değildir.

Bununla birlikte anlam bakımından neden olma gündelik yaşamın naif ontolojisinde o kadar egemendir ki yukarıdaki örneğin insan davranışlarını anlamak bakımından pek yerinde olmadığını düşünebiliriz. Fenomenal dünyamda bir kâğıda "5+7=" ifadesini yazdığımda "12" sonucunu yazmam "5+7=" ifadesinin anlamını bilmeme dayanıyor gibi görünür. Üstelik "12"nin anlamı farklı davranışlara neden olabilir. Sözgelimi yaptığım hesabın sonucu arkadaşımın eşinin doğum gününü bildiriyor olsun. Arkadaşıma dönüp "on iki" diyorum. Bu durumda arkadaşım "11" sonucuna ulaşsam başka türlü, "13" sonucuna ulaşsam başka türlü davranacaktı. Öyleyse gündelik yaşamın naif fenomenolojik ontolojisinde anlam bakımından neden olma açık bir gerçek gibi görünüyor. İki nedenle:

Birincisi, "5+7=" ifadesinin anlamından yola çıkarak "12" sonucuna ulaştım; bunların benim beynimdeki ardışık nörofonksiyonel (nöroenformatik) durumlara tekabül ettiğinin fenomenal deneyimine sahip değilim.

İkinci olarak, arkadaşımın davranışlarında ulaştığım "12" sonucunu kâğıttan göstermemle sözel olarak "on iki" demem arasında önemli bir fark olmayabilirdi.

Eğer nedensel süreç fenomenal düzeyde yaşadığım anlam üzerinden değil de fiziksel süreç üzerinden çalışsaydı arkadaşımın sinir sistemine iki durumda farklı fiziksel girdiler yollamış olacaktım: Kâğıttaki "12"yi göstermek ve sözel davranış olarak "on iki"yi söylemek. Ama gündelik naif ontoloji çerçevesinde her iki farklı fiziksel uyaran durumunda da arkadaşımın davranışı pek değişmeyecekti. Her iki durumda da sözgelimi "Hay Allah, nasıl da unuttum" deyip aceleyle kapıya seğirtecekti. Arkadaşım farklı fiziksel uyaranlara aynı şekilde yanıt verdiğine göre fiziksel bir etkilinin yol açtığı bir hareket değil, anlamın yol açtığı bir davranış sergilemektedir. Buradan da fonksiyonel anlam bakımından neden olmanın doğru olduğu sonucunu çıkarırım. Acaba?

Yukarıda fonksiyonel anlam bakımından neden olma lehinde iki argüman ileri sürdüm. İlki fenomenal yaşantıda anlam bakımından

neden olmanın açık bir gerçek gibi görünmesine dayanıyor. İkincisininse fonksiyonel anlam bakımından özdeş ama farklı fiziksellerin aynı davranışsal süreçte yer alması nedensel olarak etkili olanın fiziksel etkililerden daha soyut bir şey, fonksiyonel ya da fenomenal anlam olduğu izlenimini veriyor. Fenomenal anlam problemiyle ilgilenmeyi şimdilik erteliyorum; daha çok fonksiyonel anlam üzerinde duracağım.

Bir saptamayla başlamak istiyorum: İki farklı fiziksel nedenin aynı ortak sonuca varması fizik bilimi tarafından anlaşılabilir bir durumdur. Daha önce verdiğim bir örneği tekrarlayayım. Belli bir kütlesi olan taşın beşinci kattan serbest düşmeye bırakılmasıyla üçüncü kattan sanki beşinci kattan serbest düşmeye bırakılmış gibi bir ilk hız verilerek atılması aynı fiziksel sonucu verecektir. Bu aynı fiziksel sonuca ulaşmaksa iki farklı fiziksel sürecin (beşinci kattan serbest düşmeye bırakma ve üçüncü kattan ilk hız verilerek atılma) anlam bakımından özdeş olmasına dayanmaz. Nitekim hesap makinesi "12" fonksiyonel durumuna ve tekabül eden fiziksel duruma "1", "1+" , "1+11", "1+11=" fonksiyonel durumları ve bunlara tekabül eden farklı fiziksel durumlardan geçerek de ulaşabilir.

Burada gene (farklı fonksiyonel durumların fonksiyonel anlamlarının değil) farklı fiziksel durumların aynı fiziksel duruma, dolayısıyla aynı fonksiyonel duruma ve fonksiyonel anlama yol açmaları söz konusudur. Bir başka deyişle "12"ye de "XII"ye de aynı fiziksel yanıtı veren bir makine düşünülebilir. Demek ki fonksiyonel anlam bakımından özdeş, ama fiziksel etkili olarak farklı fiziksellerin aynı fiziksel sonuca, dolayısıyla da aynı fonksiyonel durum ve anlama yol açmaları anlam bakımından neden olmaya delil teşkil etmez.

İlk argümana geçelim. Buna göre "5+7=" ifadesinden "12" sonucuna ulaşmam, fenomenal yaşantı olarak ele alındığında anlam bakımından gerçekleşiyordu. Olayın fenomenal dünyamızda böyle göründüğü doğrudur. Ama bu durum söz konusu fenomenal yaşantının ona neden olan (veya onunla özdeş olan) nöral süreçte anlam bakımından nedensel mekanizmalarla gerçekleştiğini göstermez. Bu kitaptaki hipotezimiz gereği nöral ateşlemelerin "5", "5+", "5+7", "5+7=" iç fonksiyonel durumlarının tekabül ettiği fiziksel durumların oluşturduğu (veya onlarla ontolojik olarak özdeş olan) fenome-

nal durumlar da "5", "5+", "5+7" vs. fenomenal durumlarına geçecektir. Söz konusu fonksiyonel durumların fonksiyonel anlamı da fenomenal dünyada ortaya çıkan fenomenal yaşantılarla en azından dilsel düzeyde ayırt edilmez olacaktır..

Demek ki fonksiyonel anlamın yanı sıra fenomenal anlamdan da söz ediyorum. Fenomenal anlam biyofonksiyonel anlamın (beyindeki belli bir biyoenformatik durumun fonksiyonel rolünün) fenomenal dünyadaki epifenomenal bir yaşantısı olarak düşünülebilir. Bu durumda nedensel olarak esas etkin süreç fiziksel-kimyasal inceleme düzeyinde ortaya çıkan süreçken, aynı fiziksel olayın anlamlı davranış olması durumu biyofonksiyonel ve fenomenal inceleme düzeylerinde ortaya çıkacaktır: *Nörofonksiyonel-fenomenal ayırt edilemezlik durumu*.

Şimdiye kadarki incelememiz hem sözel hem de sözel olmayan davranışın beynin davranışsal fonksiyonlarının fonksiyonel anlamının "fonksiyonel rol" kavramı çerçevesinde natüralize edilebileceğini gösterdi. Bununla birlikte "fonksiyonel rol" kavramı soyut bir kavram olduğundan ne sözel davranışların fonksiyonel anlamıyla sözel olmayan davranışın fonksiyonel anlamını, ne de organizmanın davranış fonksiyonunun fonksiyonel anlamıyla beynin davranışsal fonksiyonunun fonksiyonel anlamını birbirinden ayırt etmemize imkân veriyor. Keza fenomenal anlamla fonksiyonel anlam arasındaki farkı da yeterince açık bir şekilde göremiyoruz. Bu durumda incelememizi daha da ayrıntılandırmamız gerekiyor.

3. *Dilsel davranışın fonksiyonel anlamı*. Locke dilin esasını İdea'ların iletişimi olarak görmüştü. Oysa daha önce de değindiğim gibi Frege ve Russell'ın çalışmalarıyla başlayan modern analitik dil felsefesi dilin esasının iletişim olduğunu kabul etmekle birlikte bunu naif gerçekçi bir zemine oturtmuştur: Dilin esası dünya hakkında bilgi vermektir (*"world-oriented conception of language"*). Wittgenstein *Tractatus*'ta (4.022) şöyle der: "Tümceyi anladığımda onun ortaya koyduğu olgu durumunu bilirim" (1922). Demek ki bir cümleyi anladığımda, doğru olması durumunda dünyanın nasıl olduğunu anlarım.

Açıkça söyleyeyim: Mantığa ve naif gerçekliğe dayanan modern

dil felsefesini biyolojik açıdan geniş ölçüde yararsız buluyorum. İki nedenle:

a. Biyolojik organizmalar yaşamda kalma ve üreme mücadelesi verirken çeşitli taktiklere başvurur. İnsan türünün sosyal bir canlı olarak evrimleşmesi grup içi davranışlarda birbirine zıt motivasyonlara dayalı iki eğilimi dengelemeye çalışmalarına yol açmış görünüyor: İşbirliği ve rekabet. Grup üyeleri yerine göre birbirinin rakibi, yerine göre müttefiki olabiliyor. İnsanda dil muhtemelen kökensel sosyal fonksiyonu olan enformasyon alışverişinin dışında pek çok başka fonksiyon kazanmış görünüyor.

O halde cinsel seçilimin evrimsel ürünlerini de katarsak dilin iletişim dışı kullanımlarını da incelememiz gerekecektir. Şiir, masal, şarkı, roman gibi çok karmaşık fonksiyonları bir kenara bıraksak bile insanın dil sayesinde imgesel bir dünyadan söz edebildiğini de biliyoruz. Daha da ilginci, insanın dil sayesinde kendini kandırmayı da "seçmesi"dir. Tüm psikanalitik öğretinin üzerine kurulu olduğu bu durum somut, yaşayan dilin gerçeklerinden biridir.

Bu durumda dili doğru-yanlış ve anlamlı-anlamsız gibi iki kategorik çerçevede ele almak gerçek fonksiyonel dili anlamamıza pek yardımcı olmaz. Ben burada özellikle hezeyan, şaka ve yalan üzerinde durmak istiyorum. Bunlar mantık kategorileri değil elbette; ama insanın sosyo-biyolojik yaşamında bir işleve sahipler. Rakip ve dayanışmacı insan organizmaları tıpkı şempanzeler gibi bazen şakalaşıp bazen birbirini kandırarak hayatta kalma ve üreme şanslarını artırmaya çalışıyorlar. Yalanın biyolojik açıdan sosyal bir davranış fonksiyonu olması ilginç bir şekilde biyolojide ve psikiyatride dil felsefesini temel alamayacağımızı gösteriyor. Russell'ın örnek verdiği şu cümleyi ele alalım: "Bugünkü Fransa kralı keldir."

Bu cümle belli bir sosyal bağlamdaki aktüel kullanımında anlamlı-anlamsız, doğru-yanlış gibi kategorik değerlendirmelerin dışında fonksiyonel bir anlama sahip olabilir. Mesela yalan olabileceği gibi bir hezeyan ya da şaka da olabilir. Eğer öyleyse cümlenin dilsel bir davranış olarak fonksiyonel anlamı davranan ve anlayan rasyonel failler için farklı olacaktır, ama her durumda anlamsız olmayacaktır.

b. Natüralist açıdan baktığımızda dilin biyolojik evrimdeki kökensel fonksiyonunun gerçekten de enformasyon alışverişi olduğunu düşünebiliriz; arıların dansı gibi. Ama N3 beyin modeline göre bu enformasyon alışverişinde referans dış dünya olamaz. Monadik-solipsist varlıklar olduğumuza göre fenomenal dünyayı göz önüne alsak bile nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik söz konusu olduğundan referans gene dış dünya değil, beynin nörofenomenal durumları olacaktır. Monadik-solipsist canlılar olarak temsili dünya dolayımıyla birbirimizle ilişki kurabilmemiz dil fonksiyonunun da ancak N1 ← → N3 modeli çerçevesinde düşünülmesiyle mümkündür.

İşte bu iki gerekçeyle modern dil felsefesini biyoloji açısından yararsız, hatta naif gerçekçi tutumu nedeniyle yanlış buluyorum. Burada ileri sürdüğüm dil ve anlam anlayışının Wittgenstein'ın ikinci dönem eseriyle belli bir benzerlik göstermekle birlikte bu dil anlayışı da naif gerçekçi zemine oturduğu için dili ne ontolojik ne de biyolojik olarak doğru bir şekilde kavramaya imkân vermez.

4. *İletişimsel anlam.* Burada dili fonksiyonları bakımından ele almak için, muhtemelen evrimsel biyolojik kökeni olan enformasyon alışverişi açısından değerlendireceğim. Daha karmaşık bir fonksiyonel dil anlayışı geliştirmeye girişmeyeceğim.

Beynin, organizmanın dilsel davranışıyla yayınladığı enformasyonların ayırt edilemeyen nörofonksiyonel/fenomenal temsili dünyaya gönderimde bulunduğu, dilin ancak N1 ← → N3 modelinde dış dünyaya referans kazanabileceğini görmüştük. Bu durumda dili bir kod sistemi olarak düşünebiliriz. Bu sistem nasıl çalışıyor?

Yaygın olarak kabul edildiği gibi ben de dilsel olarak anlamlı birimin özne ve yüklemden oluşan cümle olduğunu kabul edeceğim. Dilsel davranışın anlamı fonksiyonel rolü olduğuna göre iletişimsel bir bağlamda ele alman bir cümlenin anlamı da bu bağlamdaki fonksiyonel rolü olacaktır. Dil sadece iletişimsel boyutuyla ele alındığında bu fonksiyonel rolün cümlenin verdiği enformasyonla ilgili olduğu açık görünüyor. Bu durumda bir cümlenin fonksiyonel anlamı (fonksiyonel rolü) konuşan rasyonel fail için verdiği enformasyonun fonksiyonel rolü, anlayan fail içinse kazandığı enformasyo-

nun fonksiyonel rolüdür. Bu enformasyon alışverişiyle ilgili tespitimiz dilsel davranışın anlamını genel olarak davranışın anlamından ayırt edebileceğimiz bir çıkış noktası kabul edilebilir.

Eğer dilin enformasyon alışverişi fonksiyonunu temel alırsak belki şöyle bir genellemeye gidebiliriz:

Sosyal bağlamda dilsel bir ifadenin dinleyen açısından fonksiyonel anlamı, davranışlarına nasıl yön vermesi gerektiği kararını almasına yol açan fonksiyonel rolüdür. Aynı dilsel ifadenin konuşan açısından anlamıysa dinleyenin davranışlarına belli bir yön verme fonksiyonel maksadına yönelik fonksiyonel rolüdür.

Birbiriyle satranç oynayan iki bilgisayar düşünelim. Birinin hamlesinin diğeri için fonksiyonel anlamı, oyunun bütününde nasıl bir hamle yapması gerektiğine karar vermesine yol açan fonksiyonel rolüdür. Oynayan bilgisayar açısından hamlesinin fonksiyonel anlamı, diğerinin hamlesine yön verme maksadına yönelik fonksiyonel rolüdür.

5. *Potansiyel anlam.* Peki cümleler bağlamdan bağımsız ele alındıklarında bir anlama sahip mi? Bu anlama "potansiyel anlam" demeyi tercih ediyorum. Tek başına ele alınan cümleler fonksiyonel role sahip olmadıklarından fonksiyonel açıdan anlamsızdır. Ancak belli bir somut durumda fonksiyonel anlam kazanacaklarından *potansiyel* fonksiyonel rolleri vardır. Demek ki soyut bir düzeyde ele alınan bir cümleyi anlamak demek, hangi durumlarda nasıl bir fonksiyonel role sahip olacaklarını anlamak demektir.

Buradaki anlam tanımının gündelik yaşamda anlam dediğimiz durumundan farklı olduğundan söz etmiştim. Biz gündelik yaşamda anlamı fenomenal dünyamızın bir parçası olarak buluruz. O halde şimdi fenomenal anlam konusuna girerek incelemeyi sonlandıralım.

6. *Dilsel davranışın fenomenal anlamı, fonksiyonel bilinç, fenomenal bilinç.* Yukarıdaki tartışmalarda anlam problemini biyofonksiyonalist açıdan ele almış ve organizmanın davranış fonksiyonu çerçevesinde değerlendirmiştik. Peki gündelik yaşamda alışık olduğumuz fenomenal anlamı nasıl değerlendireceğiz?

Kitap boyunca geliştirdiğimiz epistemik nörofonksiyonel/feno-

menal ayırt edilemezliğe göre organizmanın davranış fonksiyonunun bir bölümü olan beynin davranışsal fonksiyonlarının (beynin enformatik durumlarının) dil düzeyinde ayırt edilemeyeceğini biliyoruz. Öte yandan monadik-solipsist N3 beyin modeli göz önüne alındığında organizmanın davranışlarının da beynin nöroenformatik temsili dünyasındaki durumlar şeklinde temsil edildiğini biliyoruz. Bu durumda gerek beynin davranışsal fonksiyonlarının (enformatik durumlarının) anlamı, gerekse N3 modeline göre organizmanın beyinde enformatik olarak temsil edilen davranış fonksiyonlarının fonksiyonel anlamları, organizmanın dilsel ifadelerinde beynin nöral faaliyetleriyle ortaya çıkan (veya ontolojik olarak ona özdeş olan) fenomenal dünyadaki anlamlarına özdeş olacaktır. Bir başka deyişle biyofonksiyonel anlamla fenomenal anlam dilsel ifade düzeyinde birbirinden ayırt edilemez.

Ama biyolojik fonksiyonalizm açısından ele alınan fonksiyonel anlamların fenomenal dünyada fenomenal içerik kazandığını düşünebiliriz. Bunu anlamak için kendinin farkına varma anlamında "bilinç" kavramını ele alalım.

Çeşitli filozofların "fenomenal bilinç" kavramını başka amaçlarla kullanmalarına karşılık ben onu fonksiyonel bilinçten ayırt etmek için kullanacağım.

Fonksiyonel bilinç derken, sözgelimi fenomenal yaşantıdan mahrum ama bizimle satranç oynayan bir bilgisayarın "düşünüyorum o halde varım" gibi bir önermeye ulaşması ya da varlığını iddia etmesi gibi fonksiyonel (enformatik) durumları anlıyorum. Bilgisayarın kendi oynadığı taşlarla (kendi organizmasıyla) dış dünya (rakip organizma ve boş kareler) arasında bir ayırım yapmasını sağlayan bir sisteme sahip olması gerektiğini biliyoruz. Aynı durumun biyolojik organizmalar için de geçerli olduğunu söylemiştik. Şimdi bilgisayar "ben" derken, en azından bazı durumlarda Merkezi İşlemci Ünitesi'ne (bazı durumlarda bu üniteyle birlikte kendisinde enformatik olarak temsil edilen "organizması"na) gönderimde bulunacaktır. Bu durumda "düşünüyorum o halde varım" dediği koşulda bu cümlenin fonksiyonel bir anlamı olacaktır.

Şimdi bilgisayarın bir fenomenal dünya oluşturduğunu varsayalım. Bu koşulda varlığına ilişkin önermeleri fenomenal bir içerik de

kazanırdı. Temel varsayımımıza göre "düşünüyorum" dediği koşulda Merkezi İşlemci Ünitesi'nde geçen, fizik bilimi tarafından ele alınabilir süreçlerin oluşturduğu fenomenal yaşantılara gönderme yaptığına dair bir fenomenal yaşantısı oluşacaktı. Yani dil düzeyinde enformasyonel-fenomenal ayırt edilemezlik durumu ortaya çıkacaktı.

İşte kendi fenomenal bilincimizi de bu düşünce oyunundan kalkarak anlayabiliyoruz. Fenomenal dünyamızda gerçekten de fenomenal bir içeriğe sahip bir bilincimiz var. Ama daha önceki bölümlerdeki incelemelerimizin gösterdiği gibi bu fenomenal bilinç deneyimleyen bir bilinç olamayacağına göre fenomenal bilincin yaygın kullanımlarını reddetmemiz gerekir.

Demek ki fenomenal anlamı fonksiyonel anlamın dilsel özdeşi olan, ama fenomenal içeriğe kavuşmuş hali olarak düşünebiliriz. Eğer ontolojik bir nöro/fenomenal özdeşlik söz konusuysa, varlığını hisseden ama aynı zamanda fizik bilimi tarafından incelenebilir varlıklar olmamız durumu açıklanabilir.

V. Sonuç

Bu bölümde kitabın temel problemi –psikiyatride eşölçümlü olmama problemi– açısından sorun çıkaran son kavramları da değerlendirdik. İlk bölümlerdeki incelemelerimizde sebep-gerekçe veren açıklamaların daha önce ele aldığımız öznellik ve gerçeklik dışında rasyonel fail, teleoloji, normatiflik, anlam bakımından neden olma, anlam gibi kavramlar olduğunu saptamıştık. Bu bölümde bu kavramaların da natüralist bir yorumunu verebileceğimizi gördüğümüze göre sebep-gerekçe veren açıklamaların natüralist tarzda yorumlanıp biyofonksiyonel kavramlar olarak düşünülebileceğini de görmüş olduk.

13

SONUÇ VE TARTIŞMA

I. Giriş

Bu kitapta psikiyatrinin teorik ve pratik sorunları adını verdiğim iki grup problemi çözmeyi hedef almıştım. Ama ilk bölümlerdeki incelemelerimiz psikiyatrideki pratik problemlerin geniş ölçüde teorik problemlere bağlı olduğuna dair bir sezgi geliştirmemize yol açtığından özellikle bu ikinci tip problemler üzerinde yoğunlaştık.

Psikiyatrinin teorik problemlerini insan davranışının sebep-gerekçe veren açıklamalarıyla doğa biliminin nedensel açıklamaları ya da daha geniş anlamda fiziksel-kimyasal açıklamalar arasındaki eşölçümlü olmama problemi çerçevesinde değerlendirdik ve öncelikle bu problemin çözümüne yöneldik. Çözüm yolunda da şöyle bir strateji izledik.

Sebep-gerekçe veren açıklamalar
I
Biyofonksiyonalizm
I
Fiziksel-kimyasal açıklamalar

Bu strateji sebep-gerekçe veren açıklamaların bir tür biyofonksiyonel açıklama olduğunu, en azından böyle de yorumlanabileceğini göstermeyi hedefliyordu. Bir başka deyişle sebep-gerekçe veren açıklamaların doğrudan beynin fiziksel-kimyasal düzeyde ele alınan nöral faaliyetleriyle değil de bu faaliyetlerin biyofonksiyonalist

yorumuyla ilişkilendirilebileceğini, bu fonksiyonalist yorumunsa ancak ikinci bir aşamada nöral nedensellikle bağdaştırılabileceğini göstermeye yönelik bir strateji izledik.

Bu kitapta her ne kadar psikiyatri felsefesi çerçevesinden hareket ettiysek de çalışma boyunca daha çok ontolojik bir tartışmayı göz önüne almak zorunda kaldık: Önümüze koyduğumuz problemlerin çözümü çok daha büyük ölçekli ontolojik problemleri çözmemizi gerektirdi. Kitap esas problemi bakımından başarısız olsaydı bile bu daha temel ontolojik tartışmalara katkısı bakımından ayrıca değerlendirilebilirdi kanısındayım.

II. Psikiyatride eşölçümlü olmama probleminin çözümü

1. *Giriş.* Kitap boyunca sebep-gerekçe veren açıklamaları daha çok Anglosakson düşünce çizgisinde kalarak ele aldık. Ancak eşölçümlü probleminin bir başka yüzüne daha değinmemiz gerekir: Esas olarak kıta Avrupası kökenli bir tartışmada problem anlama-açıklama ilişkisiyle ilgilidir. Birinci bölümde bu iki tartışma alanının yakından bağlantılı olduğunu söylemiştik, ama yine de sorunu daha çok Karl Jaspers'in koyduğu sınırlar çerçevesinde değerlendirmeye girişmedik. Bu altbölümde sebep-gerekçe veren açıklamaların biyofonksiyonel çerçevede natüralist açıklamalar olarak yorumlanabileceğini gösterdikten sonra kısaca da olsa kıta felsefesi sorunsalına da döneceğim.

2. *Biyofonksiyonalist açıdan sebep-gerekçe veren açıklamalar.* Önce şu üç açıklamayı karşılaştıralım.

Ahmet adlı organizmanın kan şekeri yükselmişti. Kan şekerini normal sınırlara getirmek üzere pankreasından ensülin salgılandı.

Diyabetiğim. Kan şekerimin yükselmesinin veya düşmesinin organizmama zararlı olduğunu *inandığım* için onu normal sınırlarda tutmak *istiyorum.* Bu maksatla zaman zaman kendime ensülin enjekte ediyorum.

Ahmet diyabetiktir ve kan şekerinin yükselmesinin organizmasına zararlı olduğuna inanmakta, kan şekerini normal sınırlarda tutmak istemektedir. Bu maksatla kendine ensülin enjekte etmektedir.

Şimdi "a"nın biyofonksiyonel, natüralist bir açıklama olduğuna şüphe yok: Bu açıklama bildik biyolojik bir *olay* hakkındadır. Buna karşılık "b" ve "c"nin rasyonel bir failin yönelmişlik içeren sebep-gerekçelerine dayanan bir davranışı çerçevesinde bir olayı değil, bir *edim*i açıkladığını düşünme eğilimindeyiz gündelik yaşamda. Oysa kitabın bu son bölümünde bu iki açıklamanın da biyofonksiyonel açıklamalar olarak düşünülebileceğini gösterebiliriz artık.

Öznellik ve gerçeklik. Daha önceki bölümlerde öznellik kavramının yanlışlığından söz etmiştik: Organizmanın fenomenal dünyası göz önüne alındığında öznellik-nesnellik gibi nosyonlar radikal ontolojik bir ayırıma denk düşmüyordu. Demek ki organizmanın fenomenal dünyasını öznel ve nesnel fenomenallikler olarak ikiye ayırabilirdik.

"a" açıklamasında organizmanın öznel fenomenalliğinin bir rol oynamadığı açık: Organizmanın kan şekeri düzeyinin düzenlenmesi biyokimyasal mekanizmalara dayanır. Gerçi kan şekerindeki oynamalar organizmanın fenomenal dünyasında (öznel fenomenalliğinde) çeşitli değişikliklere yol açar, ama bunlar organizmanın ensülin salgılayarak kan şekerini düzenlemesinde rol oynamaz. Bu anlamda da epifenomenaldirler. Demek ki öznel fenomenallikte meydana gelen fenomenal değişiklikler kan şekeri düzeyindeki değişiklerin neden olduğu nöral faaliyet değişiklikleriyle ilgilidir ve genel kimyasal süreçte rol almazlar. Acaba "b" ve "c" açıklamaları için de aynı durum söz konusu mu? Önce "b"yi ele alalım.

Diyelim diyabetik olmam kan şekerimdeki oynamalara bağlı olarak nöral faaliyetlerimde, dolayısıyla öznel fenomenalliğimde çeşitli fenomenal deneyimlere yol açıyor. Gündelik yaşamın naif ontolojisi çerçevesinde kendime ensülin enjekte etmemi bu fenomenal deneyimlere bağlama eğiliminde olabilirim: "Uyuklama eğilimindeyim. Şeker düzeyim yükselmiş olmalı. Kendime ensülin enjekte etsem mi acaba?" gibi. Oysa temel varsayımımıza göre bu fenomenal yaşantılar beynimin belli nöral faaliyetlerinin yol açtığı (veya ontolojik olarak bunlarla özdeş olan) epifenomenal durumlardır. Dolayısıyla kendime ensülin enjekte etmemde etkili olamazlar. Süreçte etkili olan da bu fenomenal yaşantılara neden olan (ya da onlara ontolojik olarak özdeş olan) nöral faaliyetlerdir. O halde gündelik ya-

şamda neden öznel yaşantılarımın davranışlarıma neden olduğu yanılsamasına kapılıyorum?

Gündelik yaşamın naif gerçekçi fenomenolojik ontolojisi çerçevesinde nesnel dediğimiz gerçekliğin, fiziksel gerçekliğin ta kendisi olmayıp bizdeki fenomenal bir temsili yaşantısı olduğunu görmüştük: Nesnel fenomenallik. Buna göre fiziksel gerçeklikle nesnel fenomenalliğin karıştırılması öznel fenomenal yaşantılarla nesnel fenomenalliğin aynı şey sanılan fiziksel dünya arasında bir etkileşim olduğu yanılsamasını oluşturuyordu. Oysa bu görünür etkileşim, fiziksel bedenle beden dışı fiziksel gerçeklik arasındaki etkileşimin beynin nöral faaliyetlerinin ürettiği (veya onlarla ontolojik olarak aynı olan) fenomenal dünyamızdaki temsili bir yaşantısından ibaretti.

Nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilmezlik gereği öznel yaşantılarım nedeniyle kendime ensülin enjekte ettiğimi söylemem durumu beynimdeki nöroenformatik fonksiyonel durumlar nedeniyle kendime ensülin enjekte ettiğimi söylemem durumundan ayırt edilemez.

Dolayısıyla fenomenal dünyamda öznel yaşantılarım nedeniyle kendime ensülin enjekte etmem, nöral durum nedeniyle kendime ensülin enjekte etmem durumundan ayırt edilemez. Ama fizik-kimya sorunsalında etkin sürecin nöral süreçler olarak tanımlandığına bakarak bu süreci açıklamakta nörofonksiyonel durumları temel almamız gerekir, epifenomenal fenomenal yaşantıları değil. Ama bu durumda da dil düzeyinde nesnel fenomenallikle fizikseli karıştırdığımız ölçüde naif fenomenolojide öznel durumlarım nedeniyle kendime ensülin enjekte etmem edimi gibi görünen durum fiziksel gerçeklikteki olayın yanılsamalı bir fenomenal yaşantısından ibarettir. Yani edim yoktur, olay vardır. Hiçbir şey yapılmaz; olur. Kendime ensülin enjekte etmem yağmur yağması gibi doğal bir olaydır.

Aynı durum "b" açıklamasının içerdiği "inanıyorum", "istiyorum" gibi tutumalar için de geçerlidir. Bir başka deyişle bu gibi durumlar nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik gereği beynin nöroenformatik fonksiyonel durumları hakkında dilsel enformasyonlar olarak yorumlanabilir. Ya da şöyle söyleyelim: Önermesel tutumlarla açıklamada kullanılan ve tutum bildiren terimler organizmanın biyofonksiyonel durumları olarak değerlendirilebilir. Dolayı-

sıyla kendime ensülin enjekte etme olayındaki inanç ve arzu tutumları, biyofonksiyonel açıdan ensülin salgılayan pankreasımın fonksiyonel durumundan farklı değildir. Ancak ilk açıklamada beynimdeki, özellikle de ifa sistemimdeki nöral süreçler de devreye girmiştir – hepsi bu.

"b" açıklaması için söylenenler "c" açıklaması için de söylenebilir. Öyleyse "a", "b" ve "c" açıklamaları aynı biyofonksiyonel koşulları sağlar. Demek ki "b" ve "c" biyofonksiyonel açıklamalar olarak yorumlanabilir.

"a" ile "b" ve "c" arasındaki farkın bilinç olduğu söylenebilir. Pankreasımın ensülin salgıladığının farkında değilim; oysa kendime ensülin enjekte ettiğimin farkındayım. Ama geçen bölümde bilincin fenomenal bilinç olarak epifenomenal olduğunu gösterdiğimizden biyofonksiyonel açıdan "a", "b" ve "c" açıklamaları arasında bir fark yoktur. Fark yoktur demiyorum: biyofonksiyonel açıdan fark yoktur.

3. *Rasyonel fail.* "b" ve "c" sebep-gerekçe vererek açıklama örnekleri göz önüne alındığında rasyonel davranan bir failin söz konusu olduğunu görürüz. Bu durum pankreasın ensülin salgılamasının açıklanmasından farklı görünür; pankreas rasyonel bir fail değil gibi durur.

Demek ki insan davranışlarını fiziksel hareketten ayırt eden, dolayısıyla natüralist bir açıklamasını vermemizi zorlaştıran durumlardan biri de davranışların rasyonel bir fail tarafından gerçekleştiriliyor olmasıdır. Ama rasyonel olmayı biyofonksiyonalist açıdan maksadına uygun olma durumu olarak tanımladığımızda tüm biyofonksiyonların belli bir normatiflik ölçütü dahilinde ele alınabilir bir rasyonelite koşulunu sağladığını söyleyebiliriz (on ikinci bölüm). Bu durumda rasyonalite biyolojik evrimle oluşmuş doğal bir özellik olarak ele alınabilir. Demek ki pankreas da rasyonel bir fail olarak düşünülebilir.

Davranış söz konusu olduğunda rasyonel (maksadına uygun davranan) failin biyolojik organizma olduğu düşünülürse tüm organizmayla pankreas arasındaki farkın bir parça-bütün farkından başka bir biyofonksiyonel farka tekabül etmediği görülür.

4. *Teleoloji.* "b" ve "c" örnekleri davranışı bir maksada yönelik olarak açıklayan fonksiyonel teleolojik açıklamalardır. Ya "a" örneği?

Biyofonksiyonalist anlayış çerçevesinde biyolojik rasyonalite maksatlılık nosyonuna yer verdiği oranda fonksiyonel bir teleolojiyi de kabul eder. Evrenin en derin bilimsel incelemesi düzeyinde (fizik-kimya) teleoloji olmamasına ve biyolojik organizmalarda geçen bütün olaylar da fiziksel-kimyasal olaylar olmasına rağmen biyofonksiyonalist bakış açısından organizmanın organizasyonel özellikleri fonksiyonel bir teleolojik değerlendirmeyle anlaşılabilir. "a" örneği de bu fonksiyonel teleoloji çerçevesinde üretilmiştir. Bu durumda "b" ve "c" örneklerinin teleolojik açıklamalar olması fonksiyonel teleoloji kavramımızla karşılanabilir. Dolayısıyla teleoloji "b" ve "c" gibi sebep-gerekçe veren açıklamaların natüralizasyonu bakımından bir engel teşkil etmez. Bunlar biyofonksiyonel açıdan "a" gibi açıklamalardır.

Ayrıca "a"da olmayan ama "b" ve "c"de bulunan bilinç faktörü daha önceki durumlarda olduğu gibi epifenomenal fenomenal bilinç anlayışıyla çözülür.

5. *Normatiflik.* On ikinci bölümde biyofonksiyonel açıdan fonksiyonel bir normatiflikten söz edilebileceğini görmüştük: Maksadına uygun olma anlamında rasyonel olma normatif bir nosyondur.

Ama bir organizmanın biyolojik fonksiyonlarının fonksiyonel maksadına uygun olup olmaması tarihsel ve geçici normlardan bağımsız olarak ele alınabilir. "b" ve "c" örnekleri fonksiyonel normatiflik açısından maksadına uygun, rasyonel davranışlar olarak değerlendirilebilir. Demek ki "b" ve "c"nin bu tür bir fonksiyonel normatiflik açısından ele alınabilir olmaları, bunların diğer biyofonksiyonel açıklamalarda da olduğu gibi natüralist açıklamalar olmalarıyla çelişen bir durum oluşturmaz. Nitekim "a" da tıbbi biyoloji açısından fonksiyonel normatif bir değerlendirmeye konu olabilir: bir organizmanın pankreasının da kan şekerini normal sınırlarda tutma maksadını karşılayacak kadar ensülin salgılayıp salgılamadığı da fonksiyonel normatiflik açısından değerlendirilebilir.

O halde psikiyatrik normatiflik ne ölçüde tarihsel ve geçici normatifliğe, ne ölçüde fonksiyonel normatifliğe dayanır? İşte psiki-

yatrinin pratik problemlerinin kaynağını burada aramak lazım.

6. *Anlam.* On ikinci bölümde biyofonksiyonel açıdan sözel ve sözel olmayan davranışın anlamın "fonksiyonel rol" kavramıyla açıklanabileceğini görmüştük. Buna göre nasıl bir satranç hamlesinin anlamı oyunun bütünündeki fonksiyonel rolüyse, bir davranışın ya da beynin davranışsal bir fonksiyonel durumunun anlamı da içinde yer aldığı sosyal bağlamdaki fonksiyonel rolüdür. Demek ki anlam kavramının organizmanın davranış fonksiyonuna özgü olmasına rağmen genel biyofonksiyonalist çerçevede yer aldığını görüyoruz. Demek ki anlam natüralize edilebilir bir nosyondur.

7. *Anlam bakımından neden olma.* Yukarıdaki "a" örneğinde değil, ama "b" ve "c" örneklerinde anlam bakımından neden olma söz konusuymuş gibi duruyor. Oysa biyofonksiyonel açıdan anlam fonksiyonel rol olarak ele alındığında anlam bakımından neden olmanın söz konusu olmadığı görülür. Ardışık fonksiyonel rollerin nedensel bir ilişki içinde olmadıkları fonksiyonel normatifliğe tabi olmalarından bellidir. Bir başka deyişle ardışık anlamlar fonksiyonel rasyonaliteye uygun bir dizge oluşturabilecekleri gibi rasyonel bir dizge oluşturmayabilirler de. Bu normatiflik koşulu nedensel bir ilişki içindeki süreçlere uygulanamaz. Demek ki "b" ve "c" açıklamaları nedensel değil, fonksiyonel teleolojik açıklamalardır. Dolayısıyla ne "b" ne de "c", "a" gibi bir anlam bakımından neden olma durumu ortaya koyar.

8. *Sonuç.* Sebep-gerekçe veren açıklamaları biyofonksiyonel açıklamalar olarak yorumlamak, bir başka deyişle natüralize etmek mümkündür. Bu açıklamaların biyofonksiyonalist yorumlarının beynin ve genel olarak organizmanın fizik-kimya bilimi sorunsalı çerçevesinde ele alınan fiziksel-kimyasal süreçler olduğu düşünülürse, sebep-gerekçe veren açıklamaların nedensel açıklamalarla ilişkisi kurulabilir. Bu durumda eşölçümlü olmama problemi bilimsel düzeyde çözülemese de *ontolojik olarak* fiziksel-kimyasal sorunsal açısından hareket olan sözel ve sözel olmayan davranışların nedensel açıklamalarıyla sebep-gerekçe verilen açıklamaların birbirini ta-

mamlayan natüralist açıklamalar olduğu söylenebilir.

Burada yine de bir problem var. Doğa en temel bilimsel inceleme düzeyinde (fizik-kimya) maksatsız bir süreç olarak karşımıza çıkmasına rağmen biyofonksiyonel açıdan fonksiyonel teleolojik organizasyon özellikleri gösteren canlıların ve bazı makinelerin ortaya çıkmasına nasıl imkân veriyor? Burada "yüzeye çıkan" (*emergent*) bir özellik mi söz konusu?

Sanmıyorum. Bugünkü bilgilerimiz doğada maksatın olmadığını düşündürüyor. Ama sanırım bazı doğa olaylarını anlamak için belli bir problematik çerçevesinde sanki maksat varmış gibi düşünmemiz gerekiyor. Neden? Çünkü nedensel ve teleolojik düşüncenin ayrı evrimsel nedenleri var.

Bir spekülasyondan hareket edelim. Diyelim atamız olan bir canlı ormanda ilerlerken bir fırtınanın çıktığını gördü ve bu nedenle bir ağacın devrileceğini anladı. Burada neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde düşünmesi anlaşılabilir bir şeydir ve yaşamını kurtarmasına yardımcı olacaktır.

Şimdi bir de varsayımsal atamızın bir aslanla karşılaştığını düşünelim. Bu durumda neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde değil, teleolojik şekilde düşünmesinde yarar var. Çünkü aslanın davranışlarının sonuçlarını beynindeki nöral ateşlemelerle vs. neden-sonuç ilişkisi şeklinde anlamasına imkân yokken maksadını düşünürse aslan karşısında önlem alabilecektir.

Bu durumda evrimsel olarak iki düşünce kipi geliştiğini düşünebiliriz. Bunlardan birincisi neden-sonuç ilişkilerine dayanan açıklamaların, diğeriyse teleolojik açıdan anlamaya dayanan düşüncenin kökeni olabilir. Aynı durumu insanın kendini ve diğer insanları anlaması açısından değerlendirirsek kendi nedensel beyin faaliyetlerini bilmeyen insanın, davranışlarını teleolojik açıdan düşünmesine imkân veren bir dil geliştirdiğini düşünebiliriz. İşte bu durum fonksiyonel anlamın kökeni olabilir. Aynı şekilde düşünerek nedensel açıklamaların yanında biyofonksiyonel açıklama tarzının nasıl geliştiğini de kurgulayabiliriz gibi görünüyor.

III. Anlamak ve açıklamak

1. *Giriş.* Psikiyatrinin temel problemi olan eşölçümlü olmama problemini gerek yukarıdaki alt bölümde gerekse kitap boyunca Anglosakson düşünce geleneği çerçevesinde ele aldım. Bununla birlikte kıta Avrupası düşünce geleneğinde, özellikle Alman düşüncesinde de benzer bir problem var. Kitabın birinci bölümünde Jaspers'ten hareketle değindiğim bu problem genel olarak anlama-açıklama tartışması olarak bilinir. Kökeni Comte'un pozitivizmi karşısında Dilthey'ın yorumsamacı insan bilimi anlayışına kadar, hatta daha gerilere kadar götürülebilecek bu tartışmayı tekrar ele almayacağım. Problem insan bilimlerinde doğa bilimlerinin açıklamaya dayanan yöntemleri karşısında insani anlamaya dayanan bir yöntemin kullanılması gerektiği teziyle özetlenebilir. Buna göre insan bilimlerinde bir insanın davranışlarını mesela bir yıldızın hareketlerini açıkladığımız gibi açıklayamayız; onu bir insan olarak da anlamamız gerekir. İşte psikiyatride eşölçümlü olmama problemini şimdi bir de bu bağlamda ele almak istiyorum. Amacım anlamanın da natüralize edilebileceğini göstermek. Aslında açık: İnsan anlıyorsa, anlama zaten bir doğa olayıdır.

2. *Jaspers ve anlamak.* Birinci bölümden hatırlayacaksınız. Jaspers *türetimsel açıdan* (*genetically*) bir psişik olayın diğerinden nasıl ortaya çıktığını "*empati yoluyla anlamak*"la "*nedensel olarak* açıklamak" (Jaspers 1913: 301) arasında bir karşıtlık kuruyordu. Anlamanın empatiyle ilişkilendirilmesi, anlamanın bir başka insanı *doğrudan* anlama demek olduğunu ortaya koyuyor. Atomları ya da yıldızları başka insanları anladığımız gibi anlayamayız. (Anlaşıldığı kadarıyla Jaspers bugün "Zihin Teorisi" ya da "Teori Teori" gibi isimlerle ele alınan, muhtemelen ayna nöronlarının rol oynadığı bir durumdan söz ediyor.) Psikiyatrinin bu iki yaklaşımdan da vazgeçemeyeceği görüşündedir Jaspers. Yine birinci bölümde Jaspers'in bilimdeki nedensel açıklamanın doğa yasalarına dayandığını gayet iyi kavradığından bu durumun psikopatoloji alanında güçlük yarattığının farkında olduğunu söylemiştik.

Anlamaysa zihinsel bir olayın diğerinden nasıl ortaya çıktığını anlamaktır. Anlama sözel içerik, kültürel faktörler, şahsın edimleri, yaşam tarzı, jestler gibi nesnel faktörlere dayandığından ve bunlar hakkındaki bilgimiz daima bir şekilde eksik kalacağından yorum gerektirir. Bu durumda da yorumun doğa biliminin tümevarım yöntemine dayandığı söylenemez. Bizim yukarıda analitik felsefe çerçevesinde ele aldığımız tarzdaki rasyonel anlamayı empatik anlamadan ayırt eder Jaspers; açıklamanın sınırsızlığına karşılık anlamanın sınırları üzerinde durur. Jaspers'e göre anlamlı fenomenlerin nedensel açıklaması bedensel (beyinsel) durumlarla verilir. Buna karşılık bir psişik durumun diğerinden nasıl türediğini anlama bunlar arasındaki anlamlı bağlantılar kurmaya dayanır. Jaspers anlamanın psikopatolojideki önemi üzerinde ısrarla durur; ona göre bu durum doğa biliminin klasik alanı dışında kalmıştır. Doğa biliminde bir anlam problemi olmadığı gibi açıklamalar da anlamlı bağlantılara dayanmaz.

Bu kitapta biyofonksiyonalist çerçevede ele aldığım anlam problemini daha önce *Madde ve Mana*'da yorumsamacı gelenek çerçevesinde ele almış ve natüralist bir yorumsama önermiştim. O kitapta geliştirdiğim rasyonalite anlayışını bu çalışmamda da sürdürdüm. Üstelik değişik terminolojiyle de olsa o kitapta ileri sürdüğüm anlam teorisine çok yakın bir anlayışı burada da korudum. Jaspers'in anlama adını verdiği durumu natüralize etmek için *Madde ve Mana*'nın terminolojisi daha elverişli olmakla birlikte bu kitabın terminolojisi çerçevesinde de kavramak mümkündür. Jaspers'in "anlamlı bağlantılar" dediği durum fonksiyonel rol kavramıyla da natüralize edilebilir ve yukarıda "anlam bakımından neden olma" adına söylenenler bu durum için de geçerlidir.

Burada ilginç olan yorumsamacı parça-bütün döngüsü anlayışının bir başka açıdan biyofonksiyonalist anlayışla da karşılanabilmesidir. "Fonksiyonel rol" kavramının yorumsamacı bir kavram olduğu bile söylenebilir; ama burada bu tezin üzerinde fazla durmayacağım.

III. Psikiyatrinin pratik problemleri

1. *Giriş.* Kuşkusuz uzun meslek yaşamım psikiyatrinin insanların ıstıraplarını azaltmada nasıl etkin bir rolü olabileceğini gösterdi: Kaygı bozukluğu ya da depresyonu olan bir hastayı tedavi ettiğinizde iyi bir şey yaptığınız hissine kapılırsınız. Ama gençliğimden bu yana asi tarafım da psikiyatriye daima biraz şüpheyle baktı: Hastanızın yararı içinde de olsa toplumsal normlardan yana taraf almak zorunda kaldığınızı fark ettiğinizde iyi bir şey yaptığınız hissini yaşamazsınız.

Psikiyatri insanın duygu, düşünce ve davranışlarında kendini gösteren biyolojik fonksiyon bozukluklarını konu edinen bir biyolojik bilim dalı mı? Yoksa statükoyu korumaya yönelik bir tür ideolojik aygıt mı? Gerçekçi bir şekilde hayal edilebilir özgürlükçü bir toplumda bugün psikiyatrik bozukluk olarak ele aldığımız durumların en azından bir bölümünün yaşanmayacağını ya da insanların bunlarla çok daha kolay baş edebileceğini düşünebiliyorum.

Psikiyatrinin pratik problemlerini ilk üç bölümde ele almıştık. Şöyle özetleyelim:

1. Psikiyatri bilimsel bir disiplin midir?
2. Psikiyatrik tipler doğal tipler midir?
3. Psikiyatrik normlar toplumsal değer ve normlardan bağımsız mıdır?

Aslında ilk iki sorunun yanıtının büyük ölçüde üçüncü soruya vereceğimiz yanıta bağlı olarak değişeceğini düşünebiliriz. Çünkü psikiyatrik tiplerin doğal tip olup olmaması bunları tarihsel ve geçici değer ve normlarla belirleyip belirlemediğimizle yakından bağlantılıdır. Aynı şekilde psikiyatrik uygulamanın biyofonksiyonel fonksiyon bozukluklarıyla mı, yoksa sosyal fonksiyon bozukluklarıyla mı bağlantılı olduğu sorusuna vereceğimiz yanıt da buna bağlı olarak değişecektir.

Önce psikiyatride normatiflik problemini ele alalım.

2. *Nörobiyolojik normatiflik, psikiyatrik normatiflik.* Geçen bölümde fonksiyonel maksat ve fonksiyonel teleoloji kavramalarına yer

veren biyofonksiyonalizmin kaçınılmaz olarak fonksiyonel bir normatiflik de içereceğini görmüştük. Ancak bu normatiflik tarihsel ve geçici bir normatiflik değil, fonksiyon zafiyetini değerlendirmekle yetindiği ölçüde sosyal değer ve normlardan bağımsız nesnel-tarafsız bir normatiflik olacaktı.

Psikiyatrik normatiflik açısından baktığımızda insan duygu, düşünce ve davranışlarını en azından bazı durumlarda sosyal norm ve değerlerden bağımsız bir şekilde ele almak imkânsız görünür. Bu durumda psikiyatrik normatifliğin kısmen de olsa ister istemez sosyal (tarihsel ve geçici) bir normatifliğe dayanacağını, dolayısıyla psikiyatrik fonksiyon zafiyeti gibi kategorilerin tarafsız olmadığı sonucuna varabiliriz. Demek ki bir tarihsel dönemde patolojik olarak değerlendirilen durumlar bir başka tarihsel dönemde patolojik olarak değerlendirilmeyecektir.

Ancak bu basit akıl yürütmeyi biraz incelttiğimizde psikiyatrik fonksiyon zafiyetlerinin tarihsel ve geçici normlara tabi olmasının biyofonksiyonel normatiflikle çelişmediğini görürüz. Neden?

Tarih-aşırı bir fenotipik özelliğin dünyanın atmosfer koşullarının değişmesine bağlı olarak fonksiyon zafiyeti halini aldığı, buna karşılık eskiden fonksiyon zafiyeti gibi görünen bir fenotipik özelliğin yeni atmosfer koşullarında fonksiyonel olabileceği bir durumu düşünelim. Aynı mantıkla baktığımızda tarihsel değer ve normların değişmesine bağlı olarak çeşitli fenotipik duygu, düşünce ve davranış özellikleri pekâlâ fonksiyonel ya da fonksiyon zaafı halini alabilir. Mesela narsistik özellikler bir tarihsel koşulda fonksiyonelken, diğerinde fonksiyon zafiyeti olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçeveden baktığımızda psikiyatrik normatifliğin tarihsel ve geçici normlardan etkileniyor olmasının biyofonksiyonalizm açısından özel durum oluşturmaktan başka bir sorun yaratmadığını görüyoruz.

3. *Doğal tipler, psikiyatrik tipler.* Benzer şekilde psikiyatrik tiplerin de doğal tipler olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü psikiyatrik tipler fenotipik bazı özelliklerle tanımlıdır; bu fenotipik özelliklerin patolojik olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi tarihsel ve geçici değer ve normlara göre değişiklik gösterse de bu durumun biyofonksi-

yonalist normatiflik açısından bir sorun oluşturmadığını yukarıda gördük.

4. *Psikiyatri ve bilim.* Psikiyatrinin uygulamalı bir bilim olması onun nörobiyolojik bir disiplin olmasıyla çelişmez. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi uygulamalı olsun olmasın bütün bilimlerin ortak bir araştırma aşaması vardır. Psikiyatri de insan beyninin özel bazı biyofonksiyonel durumlarını araştıran nörobiyolojik bir disiplin olma yolundadır.

VI. Sonuç

Özgürlükçü-dayanışmacı bir toplum kurma çabası açısından baktığımızda psikiyatri en azından bazı yönleriyle gerçekten de bir ideolojik aygıt işlevi görüyor olabilir. Ama bu durum gene de onun uygulamalı bir biyolojik bilim olmadığını göstermez.

Tek boyutlu çözümlerin olmadığı bir dünyada yaşıyoruz.

Sanırım her insan gibi psikiyatr da kendi paradoksları içinde yaşam yolunu bulmak zorunda.

Tartışma: Genişletilmiş psikiyatri, daraltılmış psikiyatri. Otuz beş yıl önce yazmaya karar verdiğim bu kitapta önüme koyduğum görevi geniş ölçüde yerine getirdiğimi düşünüyorum. Benim açımdan önemli bir görevdi bu. Çünkü psikanalizden esinlenenler de dahil psikiyatride sebep-gerekçe veren açıklamaların biyofonksiyonalizm üzerinden temel fiziksel-kimyasal sorunsalla ilişkilendirilebileceğini gördük. Farklı psikiyatrik açıklama tarzları temel ontolojik bir düzeyde sorun çıkartmadan birlikte ele alınabilir artık.

Bu saptama elbette psikiyatrideki bütün açıklamaların doğru olduğunu değil, burada geliştirdiğimiz çerçevede ele alındıklarında ilkece birbirleriyle çelişmeyeceklerini gösteriyor sadece.

Kitabın en önemli argümanlarının (yarık uzay düşünce deneyi, N1 ← → N3 beyin modeli, fantom fenomenler argümanı, nöroenformasyonel/fenomenal ayırt edilemezlik, nörofonksiyonel/fenomenal ayırt edilemezlik ve ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik tezleri) temel fenomenal dünya varsayımımız üzerine kurulu olduğu ve üs-

telik çeşitli olgu durumlarıyla desteklenen bu argümanların temel varsayımımızı desteklediği söylenebilir. Bu temel varsayıma dayanan söz konusu argüman ve tezlerde farklı bir fenomenallik kavrayışını, öznesiz bir nörofenomen bilgisi geliştirmiş olmanın ötesinde gündelikliğimizde yaşadığımızı sandığımız dünyanın ve hatta kendimizin tamamen farklı bir ontolojik yapısı olduğunu gördük. Dilsel davranışlarımızı bile yanlış anladığımız çıktı ortaya.

Ama gene de bir bakıma, soyut bir bağlamda baktığımızda kitabın ulaştığı sonuç, *Madde ve Mana*'nınkinden uzak değil.

Evrende edim yoktur, sadece olaylar vardır. Hiçbir şey yapılmaz; sadece olur.

Ama bu kitap, sanırım bir başka açıdan da değerlendirilmeli. Son otuz beş-kırk yıldır dünyada olduğu gibi Türkiye'de de daraltılmış bir psikiyatri anlayışı hâkim. Bu dönem psikiyatrinin tıbbi bir disiplin olarak yerleşmesi için gerekliydi belki. Ama psikiyatri, bildiğimiz evren bölgesindeki en inanılmaz doğal oluşumun, insan beyni ve fenomenal dünyasının araştırılması olduğu ölçüde salt klinikle sınırlanmaz. Bizi varlığın en gizemli yönleriyle karşı karşıya bırakmayan bir psikiyatri, üzerine düşen görevi yerine getirmiş sayılmamalı. Böyle genişletilmiş bir psikiyatri kavrayışı şüphesiz klinisyenin kendi pratiğine bakışını, dolayısıyla da bizzat bu pratiği derinden etkileyecektir.

Bu kitap ontolojik bir sorgulamayı içermeyen bir psikiyatrinin, yaptığı şeyin anlamı konusunda bir fikri ve soruları olmayan pratisyenlerin pratiği olarak kalacağını göstermişse, vazifelerinden en az birini yerine getirmiştir sanırım.

Varlık üzerine düşünmeyen bir psikiyatr düşünemiyorum.

•

Yıllar önce İstanbul Tıp Fakültesi psikiyatri kliniğinin merdivenlerinde başlayan serüven burada bitiyor. Bugün aynı merdivenleri inip çıkan bir psikiyatri asistanının, başka bir yerde bir felsefe öğrencisinin, genç bir nöroloğun, bir psikoloğun, bir bilgisayar bilimi, bilişsel bilim veya nörobilim öğrencisinin, kimbilir belki de bu dünyayı yadırgamakta ısrarlı bir yazarın serüveninin başladığı yerde.

EKLER

EK 1

SZASZ

PSİKİYATRİ PROFESÖRÜ Thomas Szasz (bir yandan kendine özgü "psikiyatrik" ya da "antipsikiyatrik" pratiğini sürdürürken) anaakım psikiyatriye karşı iki felsefi argüman ileri sürdü. Bunlardan ilkine göre psikiyatri gerçek tıbbi-biyolojik hastalıklarla değil, "yaşam problemleri"yle ilgilenir; bu problemler içindeki insan davranışını da kimi kez semptom olarak kabul eder. Ama psikiyatrik hastalık semptom olarak davranışla özdeşse, hastalık semptomun (davranışın) nedeni olamaz; yani tanımı gereği nedenle etki özdeş olamaz. Bu psikiyatri eleştirisinin ne ölçüde uygun olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü psikiyatri her ne kadar davranışları semptom olarak alsa da bunlara eşlik eden öznel deneyimleri de semptom olarak alır; üstelik bunlara neden olan (diyelim beyindeki) daha derin bir patolojinin araştırmasına yönelir. Birinci eleştirinin kolay savuşturulabilir olmasına rağmen Szasz'ın ikinci eleştirisi birçok bakımdan etkileyicidir ve psikiyatrik değerlendirmenin sosyal normlarla yakından ilişkili olmasını temel alır.

Bugün pek çok psikiyatri felsefesi kitabı hâlâ Thomas Szasz'ın antipsikiyatrik tezlerine (1960) gönderme yaparak açılır (Thornton 2007, Cooper 2007). Hâlâ diyorum, çünkü Szasz antipsikiyatrik tezlerini geniş ölçüde "akıl hastalığı" denen durumların belli ve gösterilebilir bir beyin patolojisine dayanmadığı, akıl hastalıklarının biyolojik hastalıklar olmadığı varsayımı üzerine kurmuştu. Bu durumda Szasz'ın antipsikiyatrik tezlerinin artık geniş ölçüde anlamını yitirdiği söylenebilirse de aklı başında bir psikiyatrın bu tezleri

daraltarak değil, daha geniş bir perspektifte yeniden düşünmesinde yarar var. Psikiyatride tıbbi modeli savunmanın pek çok nedeni ileri sürülebilirse de (Murphy 2009) Szasz'ın eleştirisini büsbütün geçersiz olarak nitelememiz doğru olmayabilir. Mesela Szasz'ın akıl hastalıklarının, en azından bazılarının ahlaki nitelikte yaşam problemlerinden ibaret olduğu şeklindeki tezi beyindeki organik patolojiye rağmen elde tutulabilir. Hanna Pickard'ın ilginç argümanına göre psikiyatrik durumların Szasz'ın ileri sürdüğü gibi yaşam problemlerinden ibaret olmalarına rağmen eğer beyinde organik patoloji saptanırsa bunlar gene de bilimsel tipler olarak değerlendirilebilir. "Psikiyatri içinde ahlak ve bilim arasında bir antitez olmak zorunda değildir. Zihin hastalıkları bilimin açıklayabileceği bir mittir" (Pickard 2009). Ayrıntısına giremeyeceğim bu incelikli karşı-eleştiriye rağmen Szasz'ın psikiyatri eleştirisinin büsbütün haksız olmadığını düşünebiliriz. Bu gibi tartışmalara girmeden önce Szasz'ın tezlerinin esasını görelim.

Antipsikiyatrik argüman her ne kadar psikiyatrik durumların beyin patolojisine dayanmadığı varsayımından hareket ediyorsa da esasta psikiyatrik durumların diğer tıbbi durumlardan farklı olarak sosyal normlara ve değerlere bağlı bir değerlendirmeye dayandığı tezi üzerinden gelişir. Zihinsel hastalık anlayışı sosyal anlamda normatiftir. Bir başka deyişle fiziksel hastalıklar sosyal normlardan bağımsız olarak tanımlanabilirken psikiyatrik durumları sosyal normlardan bağımsız değerlendirmek imkânsız görünmektedir. Argümanı öteye götürüyorum: Psikiyatrinin ele aldığı durumların sosyal olarak normatif olması (bir anlamda tarihi ve geçici kategoriler olması) bunların (mesela kanser tipleri gibi) "doğal tipler" olduğu tezini, dolayısıyla psikiyatrinin bir doğa bilimi olduğunu, hatta bir bilim olduğunu ciddi şekilde tartışmaya açar. Çünkü zihinsel bozukluklar doğal tipler değil de psikiyatrinin sosyal olarak normatif koşullara dayanan bir değerlendirmesinde icat ettiği ("şampiyon", "başarılı", "hırsız", katil", "padişah", "patron" gibi) tarihsel ve geçici kategorilerse artık psikiyatrinin bilimsel nesnelliğinden söz edemeyiz. Bu argüman bizi ileride "hastalık nedir" ve "psikiyatrik hastalık nedir" tartışmalarına kadar götürecektir.

EK 2

FOUCAULT

PSİKİYATRİ FİLOZOFU Rachel Cooper'ın (2007) Michel Foucault'nun tezlerini modernizm (hatta analitik felsefe) içinde kalarak anlamasının ve bu yönde getirdiği karşı-eleştirilerin yeterli olmadığı kanısındayım. Foucault'nun (her ne kadar kendisi "modernite" kavramını pek kullanmasa da) büyük ölçekli modern iktidar ilişkileri eleştirisi kavranmadan psikiyatri eleştirisi (mesela Cooper'ın yaptığı gibi analitik filozof Quine'ın "altbelirlenim" kavramından hareketle) kavranamaz. O halde konuya önce teorik ya da felsefi antihümanizma sorunundan girmekte yarar var.

Bazıları tarafından yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından biri kabul edilen Foucault, Jacques Lacan, Louis Althusser, hatta tamamen farklı bir noktadan hareket etmelerine rağmen Martin Heidegger, George Gadamer gibi isimleri de içine katabileceğimiz, genellikle "felsefi antihümanizma" adı verilen güçlü akımın içinde değerlendirilebilir. Burada iki tip antihümanizmadan bahsedebiliriz: Sağ ve sol antihümanizma. Kısaca söylemek gerekirse antihümanizma Kartezyen gelenek, Kant ve özellikle Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisine tepki olarak "özne"nin felsefedeki ayrıcalıklı konumuna (felsefi anlamda hümanizmaya) itiraz eder ve dil-yapı (ya da Alman kaynaklarında olduğu gibi dil-kültür) gibi "özne"-üstü sosyal oluşumların insan üstündeki belirleyici etkilerine dikkat çeker. Bu durum bir bakıma antimodernist, anti-Aydınlanmacı bir özellik de gösterir; modern hümanizmanın insan aklının hem ahlaki doğru hem hakikat arayışında biricik ölçüt ve kaynak olduğu yönündeki (mese-

la Kant'ı hatırlayalım) görüşlerine karşı çıkar.

O halde Foucault'nun antipsikiyatrik olarak yorumlanmaya elverişli tezlerini bazı bakımlardan anti-Aydınlanmacı, antimodernist felsefi tutumuyla bağlantılı olarak ele almak gerekir. (Ancak Foucault'nun 1984'te yazdığı "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde Aydınlanma ve modernite geleneklerini özel bir anlamda tanımlayıp, kendini de bu tanım çerçevesinde söz konusu gelenekler içinde konumlandırdığını belirtmek de gerekir.) Bu eleştiriyi –eğer eleştiriyse, ki tınısı ve toplumda yaygın algılanışı öyledir– özellikle Foucault'nun 1970'li yıllardan itibaren yazdığı metinlerde, Batı toplumlarında iktidar ilişkilerinin aldığı farklı biçimlerin tarihsel bir analiziyle birlikte okumak gerekir. Farklı biçimler derken, elbette söz konusu olan, birbirini iptal etmeden takip eden, yeri geldiğinde iç içe geçen hükümranlık, disiplin ve yönetimsellik modelleridir. Foucault'nun iktidar ilişkilerine getirdiği eleştirel analiz, hem *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*, hem de Collège de France'taki derslerinde belirgin olarak göründüğü üzere kapitalizmi de hedef alır, zira Foucault'ya göre modern iktidar ilişkileri kapitalist üretim biçiminden ayrı düşünülemez. Ancak, bu analiz, belli bir kurtuluş da (sosyalizm, komünizm vs.) önermez. Alışılageldik eleştirilerden de farklıdır; çünkü tarihin sorumlu tutulacak bir öznesi olmadığı gibi bir kurtarıcı öznesi (proleterya, komünist parti vs.) de yoktur. Bazıları Foucault'nun eserini anarşist açıdan yorumlanmaya elverişli buldularsa da Foucault'nun bu yönde bir mesajının olduğu da tartışmaya açıktır (Bununla beraber Foucault yaşamı boyunca hemen tüm Fransız entelektüelleri gibi iktidar karşısında muhalif aktivist bir rol de üstlenmiştir. Üstelik aktivist muhalefet tarzını destekleyen yazıları, söyleşileri de vardır. Ancak ben Foucault'nun eserinden olsa olsa karamsar bir nihilizm çıkarabileceğimiz kanısındayım. Anladığım kadarıyla felsefesiyle kişisel sosyal pratiği arasında bir ilişki göremiyorum). Bu bakımdan onun modernitenin en temel kurumlarından biri olarak psikiyatriyi eleştirmekten çok, deşifre ettiği söylenebilir. Kanımca Foucault'nun nihilizmi onun epistemik göreliliğinde de kendini gösterir. Bu görelilik ise her epistemik görelilik tezi gibi son tahlilde kendini de vurur: Eğer her türlü bilgimiz bireyüstü dilsel-düşünsel yapılar olan "episteme"lere (tarihsel *a priorile-*

re) göreliyse[1] (epistemik rölativizm), yani insanın ulaşabileceği hakikat tarihsel olarak değişen söylemsel pratiklerde geçerli olan kural bütünlerine bağımlıysa, insanın geleneksel felsefede var olduğu düşünülen türden bir hakikate ulaşması hiçbir zaman gerçekleşmediği gibi asla gerçekleşmeyecekse Foucault nereden konuşmaktadır? Tezlerinin doğruluğunun kanıtı nedir? Tezlerinin doğruluğuna nasıl inanalım? (Bu arada Foucault'dan geniş ölçüde etkilendiğim bir dönemimin olduğunu da kaydetmeliyim [1983].)

Burada ana hatlarıyla vereceğim Foucault değerlendirmesi büyük ölçüde *Deliliğin Tarihi*'nin kısa versiyonuna dayanıyor (1961). Genellikle uzun versiyonun çok daha tatmin edici olduğu söylenirse de buradaki amaçlarımız bakımından, yani psikiyatri felsefesinin bazı sorunlarına bir giriş sağlaması bakımından bunun yeterli olacağını düşünüyorum.

Genel olarak bakıldığında Foucault eserinde bilgiyle iktidar arasındaki ilişkiyi araştırmaya çalışmıştı. "İktidar" derken devlet, sermaye gibi açık durumlardan çok daha örtük mikro-iktidar ilişkilerini ele alıyordu; bu bakımdan psikiyatri bu mikro-iktidarın nasıl şekillendiğinin görülebileceği mükemmel bir alandır Foucault için. Aydınlanmanın insan aklına dinsel ve geleneksel önyargılardan kurtulmak suretiyle özgürleştirici bir güç kazandırmaya yönelik iddialar taşıdığını biliyoruz. Ancak bu sefer Aydınlanma "bilimsel" bilginin bir iktidar ilişkisi biçimi olmasıyla kendisini gösterecektir. On yedinci yüzyıldan başlayarak Fransız devrimiyle ivme kazanan modern süreç kendi yeni bilgi-iktidar ilişkileri ağını da kurmuştur. Bu bağlamda modern bilimsel psikiyatrinin kuruluşunun Fransız devrimi sürecinde devrimci "aliéniste" doktor Philippe Pinel adı çevresinde simgeleşip efsaneleşen laik bir modernizasyon çabası olduğunu unutmamalıyız. Foucault'dan hareket edersek psikiyatride özgül bir boyun eğdiriş-iktidar ilişkisi biçiminin nasıl olup da "bilimsel"liğin modern toplumlardaki meşrulaştırıcı gücüne dayandırıldığını açıkça görebiliriz. Burada sözü geçen "boyun eğdiriş" için Foucault

1. Foucault (1966). 1970'lerden itibaren Foucault'nun düşüncesinde *episteme* kavramı iktidar ilişkileriyle iç içe geçecek şekilde "dispozitif" kavramına doğru evrilecektir.

Fransızcada *assujetissement* kavramını kullanır, ki bu kavram aynı zamanda "özneleştirme" anlamına da gelir. Dolayısıyla Foucault'ya göre, psikiyatri pratiği insanları "akıl hastalığı" olarak adlandırılan bir deneyimin öznesi haline getirmek suretiyle boyun eğdirir.

Buradan hareketle, özellikle Aydınlanma hatta "klasik çağ" öncesindeki deliliğin durumuyla karşılaştırıldığında modern psikiyatrinin ve toplumun delilik kavrayışının farkını anlayabiliriz: Tarih boyunca hiç de (ya da çoğu zaman) öyle görülmeyen delilik modern toplumda artık bir hastalıktır, tıbbın konusudur; bu akıl-dışı varlıklar (deliler) laik akılcı modernite çerçevesinde tıbba havale edilmiştir. Oysa akıl hastalığı, akılcı ve hümanist aydınlanmış toplumun (yani insanı rasyonel bir varlık olarak kabul eden toplumun) kendini, kendi ideolojik söyleminin tezleri açısından tehdit eden (yani insan olup da akılcı olmayan) en önemli unsurla, yani akılcı olduğu iddia edilen insan anlayışına uymayan akıl dışı insanla baş etmek üzere kurduğu bir iktidar ilişkisi biçiminin tezahürü olarak da görülebilir. Modern toplumun "akılcı" kurallarına uymayan deliler insanlıktan mazur sayılabilir; çünkü onlar hastadırlar. "Akıl hastalığı" akılcı insan toplumu anlayışının kendine uymayan akıl-dışı insanla mücadele etmeye yönelik olarak icat ettiği modernist bir kategoridir. Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde akıl hastalığı deneyiminin kurulması ve belirli insan davranışlarının bu deneyim bağlamında düşünülmesiyle birlikte ortaya çıkan kapatma ve tedavi pratiklerinin Batı'nın tarihinde çok önemli bir yarılmaya tekabül ettiğini söyler. Bu yarılma, söz konusu tarihsel dönüm noktasına kadar akıl ile akıl-dışı arasında var olan diyaloğun bu noktadan itibaren aklın akıl-dışı üzerindeki otoriter bir monoloğuna dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla akıl-dışının sesi bastırılmıştır ve Foucault'nun iktidar analizinde kullandığı ve soybilim (*généalogie*) adını verdiği araştırma yordamı tam da bu bastırılmış, tabi kılınmış ve "bilimsel" olmayan sesi duymayı amaçlar.

Burada Edwin R. Wallace IV'ün, Foucault'nun tarihçiliğine dair bir eleştirisine değinmeden geçemeyeceğim (2008). Walllace'a göre Foucault psikiyatri incelemesinde daha çok psikiyatri dışı sosyal faktörleri ele almış (ki bunların çoğunun yanlış olduğuna dair tarihsel kanıtlar olduğu söylenmektedir), psikiyatrinin içinden gelişen

entelektüel tartışmaları, bir başka deyişle psikiyatrideki içsel gelişimleri, psikiyatrik düşüncenin ve tezlerin nasıl geliştiğini hesaba katmamıştır. Wallace'ın eleştirisi doğruysa Foucault'nun çalışması sosyal bilgi-iktidar ilişkileri bakımından psikiyatriyi gayet iyi değerlendirmekle beraber psikiyatrinin içsel gelişimine yabancıdır. Bu durumda böyle bir dışsal inceleme tarzı psikiyatrinin gerçekten bir bilim olup olmadığı konusunda yeterince aydınlatıcı olmayacaktır. Ama tabii benim bu düşüncem de modernitenin bilim tanımı ve anlayışı içinde kalan bir eleştiri olacağından büyük ihtimalle Foucault tarafından kabul edilmeyecekti: Modern söylemin dışında "bilim" nedir? Böyle bir çerçeveden bakınca gerçekten de bilim nedir?

EK 3

ÇAĞDAŞ BİLİM FELSEFESİNDE BAZI TARTIŞMALAR

SANIRIM modern bilim felsefesi tartışmalarını mantıkçı ampirizmle (mantıkçı pozitivizmle) başlatmak uygun olur (Uebel 2008). Mantıkçı pozitivistlere göre klasik ampirist tez bir bakıma geçerliliğini korur: Bilimle sahte-bilim arasındaki ayırım bilimsel (dolayısıyla dille ifade edilen) tezlerin şu ya da bu şekilde insan duyusal deneyimlerine bağlanabilmesine dayanır. Bu özelliğe sahip olmayan sahte-bilimsel tezler değerleri açıklayan ve rasyonaliteden uzak, duygusal iddialardır (Doppelt 2008). Ancak bu epistemik tez doğruysa ampirist anlayışın, kendisi doğrudan deneylenemeyen bilimsel teoriler ya da teorik önermeler konusunda da bir açıklaması olması gerekirdi. Çünkü, mesela özel rölativite kuramını doğaya bakarak doğrudan duyusal verilerle deneyimleyemezsiniz; ampirik doğada özel rölativitenin sadece dolaylı kanıtları vardır. Newton teorisinin merkezi kavramı "kütle" de hiçbir şekilde deneyimlenemez. Önünüzdeki masayı inceleyip hacmi, ağırlığı, konumu gibi fiziksel özelliklerinin dışında kütlesini de deneyimlemeye çalışın; yapamazsınız. Kütle teorik bir varsayımdır ve büyüklüğü de hiçbir şekilde doğrudan ölçülemez; ancak teori kabul edilirse Newton yasalarından yola çıkılarak matematik yoluyla dolaylı olarak hesap edilebilir. (Bu konudaki çözümleme için *Madde ve Mana* adlı kitabıma bakılabilir [2010: 85-91].)

Mantıkçı pozitivizmin önde gelen isimlerinden Carl Gustave Hempel bilimsel teorilerin deneysel olguları açıklamaya yönelik

mantıki yapısı üzerine çalıştı (Woodward 2008, Hitchcock 2008). Hempel'in Dedüktif-Nomolojik modeline göre açıklanan (deneysel önerme) açıklayıcı (mantıki) öncüller dedüktif olarak çıkarılabilmeli, üstelik bu öncüllerden en az biri doğa yasası mahiyetinde olmalıydı, bu yasa çıkarıldığında da çıkarsama geçerliliğini yitirmeliydi. Bu teorik açıklama modeli pek çok şekilde eleştirilmesine rağmen bugün bile bilimsel teorilerin ve açıklamanın bazı özelliklerini ifade ettiği düşünülmektedir.

Bununla *birlikte* mantıkçı pozitivizmin esas problemi gözlemsel (duyusal verilere dayandırılabilecek) kavramlarla teorik kavramlar arasındaki ilişki ve anlam probleminden kaynaklanır. Önermeleri analitik (mesela mantık ve matematiğin önermeleri) ve sentetik (fizik ve diğer bilimlerin önermeleri) şeklinde ikiye ayıran pozitivistlere göre ampirik bilimlerin sentetik önermelerinin bilişsel olarak anlamlı olması yalnızca ama yalnızca şu ya da bu şekilde deneysel olarak doğrulanmalarına (son tahlilde insan duyu verilerine indirgenebilmelerine) bağlıydı. Deneysel olarak doğrulanma koşuluna sahip olmayan önermelerse bilişsel olarak anlamsızdı ve sahte-bilimsel sorunlara yol açıyordu. Böylece felsefede bilimsellik deneysel (son tahlilde duyu verilerine indirgenebilen) "doğrulama" ölçütüne bağlanmaya başlamıştı. Bir önermenin bilişsel olarak anlamlı olması demek, hangi deney koşullarında nasıl doğrulanabileceğini bilmek demekti. Ancak teorik önermeler doğrudan deneye bağlanamadıkları için iki dil (teorik ve gözlemsel dil) anlayışı ortaya çıkmıştı. Kabul edelim mantıkçı pozitivistler çok çalıştılar ve söz konusu diller arasında bazı mütekabiliyet kuralları bulmalarına rağmen teorik terimlerin "fazladan anlam"a sahip olduğunu, yani teorik terim ve önermelerin deneyde verili olanın ötesine giden bir anlamlarının olduğunu görmeye başladılar. Bu "fazladan anlam" problemi aşağıda göreceğimiz Duhem-Quine altbelirlenim teziyle uyumludur.

Altbelirlenime göre hiçbir teori olgular tarafından zorunlulukla belirlenmez: Aynı olguları açıklayan birden çok teori mümkündür (Douven 2008, Baghramian 2008). Öyleyse teoriler deneyin şu ya da bu şekilde zorunlu kılmadığı önermeler içerir. Bugünden baktığımızda altbelirlenim tezi oldukça basit bir nosyon ortaya koymasına rağmen bilim felsefesinin geleceğini derinden etkilemişe benziyor:

Bir teorinin doğruluk değerinden asla emin olamayız.

Karl Popper bilimle bilimsel olmayan (sahte-bilimsel) arasındaki ayırım sınırını "doğrulanabilirlik" değil "yanlışlanabilirlik" üzerinden kurmaya çalıştı (1963; ayrıca bkz. Irzık 2008). Günümüzde bilimle bilimsel olmayan arasındaki bu eski (bir zamanlar yeni) ayrım hattı biliminsanları tarafından çok iyi bilinir ve sıkça telaffuz edilir. Popper'e göre bilimsel bir teoriden deneysel olarak yanlışlanabilir sonuçlar çıkarılabilmelidir. Bilimsel teoriler asla doğrulanamazsa da yanlışlanabilir olmalıdır. Bilim yanlış teorileri eleyerek gelişir. Ama Popper'e göre yanlışlanabilirlik yeterli bir koşul değildir; çünkü belli bir deney koşulunda yanlışlanan bir teoriyi yardımcı varsayımlar kullanarak yanlışlamaya karşı korumak daima mümkündür. Bu durumda ikinci bir koşul olarak biliminsanları teoriye karşı metodolojik olarak da eleştirel bir tutum ya da zihniyet benimsemelidir.

Yanlışlanabilirlik koşulunun Claude Shannon'un enformasyon teorisiyle (Yaglom ve Yaglom 1966) belli bir ilişkisi olduğu ileri sürülebilir. Claude Shannon'un enformasyon teorisine göre enformasyon entropiyi (bir deney durumunun henüz bilinmeyen sonucu hakkında mantıken mümkün ihtimallerden oluşan belirsizliği) azaltan şeydir ve deney sonucunun verdiği enformasyonun matematik olarak hesap edilebilir büyüklüğü gene matematik olarak hesap edilebilir "entropiyi" ne kadar azaltıyorsa o nispette artar. Sonuç olarak bir teorinin yanlışlanabilmesi olasılığının yüksek olması verdiği (vermeye çalıştığı) enformasyonun da yüksek olduğu anlamına gelecektir: yanlışlanamayan teoriler bilgi vermez.

Yanlışlanabilirlik ilkesinin bir dönemdeki parlak başarısına karşılık altbelirlenim tezi deney ortamında yanlışlanan bir teorinin yanlışlanmaktan kurtulmak için ilave ve farklı varsayımlar kullanmasına imkân veriyordu. Bunun nedenlerini aşağıda göreceğiz. Üstelik Quine'ın "semantik holizm" tezine göre teorilerin her bir cümlesi içerdikleri teorik ya da gözlemsel tüm terimlerin anlamını belirlemede etkili olur (1960). Bu durumda teorideki her bir değişiklik tüm terimlerin anlamını değiştirecek, yani teorideki en ufak bir değişiklik yeni bir teori kurma anlamına gelecektir. Ayrıca bu durumda teoriler deney ortamında ancak bir bütün olarak sınanabilirler; yani se-

mantik bir bütün olarak teori dışı "dilsel olmayan (duyusal) uyaranlara" bağlanırlar (Bertolet 2008). Bu durumda "semantik holizm" nedeniyle deney ortamında sınanan teorinin hangi önermesinin yanlış olduğuna karar verilemez. Yanlış olan önerme deney prosedürünün başlangıç koşullarıyla bile ilişkili olabilir (deney koşullarını yanlış tanımlayan bir cümle olabilir). Buradan çıkan sonuç şu: Biliminsanları deney ortamında sınadıkları teorinin çeşitli düzeydeki önermelerini yeniden kurgulayabilirler; bu durumda değiştirilen her önerme teorinin merkezi önermelerinden biri olmasa bile teorinin bütün terimlerinin anlamı değişecektir. Altbelirlenim ve holizm tezlerine dayanarak ampirizmin klasik analitik-sentetik önerme anlayışını eleştiren Quine (Roth 2008) Kuhn için de gerekli bir epistemolojik zemin hazırlamış oldu. Popper'in yanlışlanabilirlik ölçütüyse en ağır darbeyi Thomas Kuhn'un bilim tarihine dayandırdığı tezlerinden yemiştir (Bird 2008).

Kuhn'un bilim tarihi incelemelerine dayanarak ileri sürdüğü teze göre "normal bilim" ya da "paradigma" adını verdiği dönemlerde biliminsanları teorilerini yanlışlamak yerine açıklayamadıkları "anomali"leri ya görmezden gelirler ya da çözümlerini ertelerler. Böyle dönemlerde bilimler Popper'in önerdiğinin tersine tutucudurlar; anomaliler teoriyi yanlışlamakta kullanılmaz. Bilim yalnızca bazı dönemlerde (bilimsel devrimler sırasında) formel (kabaca belli bir kurala bağlı) olarak açıklayamayacağımız şekilde yeni teoriler ileri sürer. Bu durumda bilimsel devrimler ancak biliminsanlarının sosyal-psikolojik tutumlarıyla açıklanabilir: Bilimsel devrimlerin belli mantığı yoktur. Klasik pozitivist ilerlemeci bilim anlayışımız açısından daha da vahim olan sonuç şudur: Beşinci bölümde ele aldığım ve geniş ölçüde Quine'ın holizminden kaynaklandığı anlaşılan eşölçümlü olmama nedeniyle (yani kısaca yeni teorinin terimlerinin semantik holizm nedeniyle eskisinden tamamen farklı anlamlara sahip olmaları nedeniyle) birbirini izleyen teoriler (ve bunlara dayanan paradigmalar; normal bilim yapma dönemleri) birbiriyle karşılaştırılamaz. Bu durumda da bilimsel ilerlemeden söz edemeyiz. Öyleyse Kuhn'un bir tür epistemik rölativizmden söz ettiğini düşünebiliriz. Üstelik Kuhn'un modeline göre bilimsel devrimlerin "anomaliler"le de alakası yoktur. Bu durumda bilimdeki değişikleri açıklaya-

cak rasyonel bir durum ya da ölçüt bulmakta güçlük çekeriz; bilimsel devrim geniş ölçüde sosyal-psikolojik bir olaydır.

Imre Lakatos (1978) Kuhn'un çok alkışlanmış ve post-modern anlayışlar tarafından hâlâ alkışlanan eleştirisine rağmen Popperci rasyonalizmi koruyacak, daha doğrusu yeniden kuracak bir bilim felsefesi geliştirmiştir. Kuhn'a yönelik eleştirisinin esası bilimsel devrimlerin Poppervari bir yanlışlanmayla ilgili belli bir mantığının, formel bir kuralının olduğunu göstermesine dayanır. Bilim sosyal-psikolojik değil, formel (belli bir kuralla ifade edebileceğimiz) nedenlerle devrimci dönemlere girer; daha da önemlisi verdiği bilgi açısından da ilerler. Yani bu tez bir bakıma klasik (rasyonel ve ilerlemeci) bilim anlayışını yeniden canlandıran özellikler taşır.

Kuhn eleştirisinin esasını, Kuhn'un Popper eleştirisi gibi bilim tarihi incelemelerine dayandıran Lakatos öncelikle belli bir bilimsel araştırma programının konusunun sürekli olarak değiştiğini tespit eder. Bilimsel araştırma programı bir tek hedefe (mesela teoriyi doğrulamaya ya da yanlışlamaya) kilitlenmiş olmaktan çok, elde edilen bulgulara (diyelim feed-back mekanizmalara) göre sürekli değişen dinamik bir oluşum sergiler. Bu süreç iki yüzlüdür: Ele alınan sorun sürekli değiştiği gibi açıklama da (teori de) değişime uğrar. Lakatos (Quine'ın altbelirlenim ve semantik holizm tezleriyle ilişkili olarak) teorilerin doğrudan değil, ancak deney ya da gözlem koşullarını tanımlayan yardımcı varsayım ve önermelerle deneye (ya da gözleme) bağlanacağını göz önüne alır; bilimsel araştırma programının anomalilerin kaynağını önce bu yardımcı varsayımlar düzeyinde arayacağını, bu nedenle biliminsanlarının teorinin merkezi önermelerini hemen yanlışlamaya girişmediklerini ileri sürer. (Böylelikle Kuhn'un normal dönemde bilimin karşılaştığı ve teoriyle uyumsuz anomalileri teorinin yanlışlanması için kullanmadığı yönündeki tespitinin rasyonel bir açıklamasını verir.) Lakatos'un incelemelerine göre bilimsel araştırma temel teorinin merkezi önermelerini korumaya ve bunun için daima teoriyi deneye bağlayan yardımcı varsayımları düzeltmeye çalışır. Ama bu süreçte teori de küçük ölçekte de olsa (semantik açıdan) sürekli değişmiş olur. Böylece (Quine'ın da söyleyebileceği gibi) teorilerin deneyle ilişkisinde sürekli olarak dönüşerek yanlışlanmaya direndiğini kabul eder.

Önemli bir nokta şu: Lakatos'a göre bilim ancak eldeki teorinin yerini alabilecek alternatif ve üstün bir teori varsa yanlışlanmayı kabul eder. Newton'ın yanlışlanması Einstein'dan önce mümkün değildi. Çünkü fizikte bu teorinin yerini alacak yeni bir teori yoktu. Ancak Einstein'dan sonra Newton teorisinin yanlış olduğu kabul edilebildi. Bu durumda bilim Popper'inkine benzer tarzda yanlışlamalarla rasyonel olarak ilerler. Yeni teorinin üstünlüğü bilimi o güne kadar bilinmedik yeni olgu durumlarının araştırmasına yöneltebilmesindedir. Einstein'dan sonra, daha önce (Newton fiziğinde) hayal bile edemeyeceğimiz olgu durumlarının (mesela kara deliklerin) var olabileceğini düşünür ve araştırır olduk. Sonuç olarak bilim rasyonel ölçüde tutucu ve devrimci bir diyalektikle ilerler (Bird 2008).

EK 4

SARTRE VE VAROLUŞÇU FENOMENOLOJİ

JEAN-PAUL SARTRE pek çok bakımdan modernizmin doruğu ve son kalesiydi. Politik tavır olarak Marksizmle yakınlık kurmuş, birçok entelektüel için örnek teşkil eden aykırı, bilinçli seçimlere ve sorumluluğa dayanan bir yaşam tarzını benimsemişti. Antipsikiyatr Laing de Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisinden ya da Sartre'ın kendi deyişiyle "fenomenolojik ontoloji"sinden etkilenmişti. Bu yüzden Sartre'ın *Varlık ve Yokluk*'undan (1943) kısaca da olsa söz etmek istiyorum.

Sartre her ne kadar Descartes, Husserl ve Heidegger'den etkilenmişse de eseri geniş ölçüde öncülerine ters düşen bir anlayış ortaya koyar; idealist olmadığı gibi gerçekçi, hatta materyalist olarak bile yorumlanabilir. Mesela varlık ve yokluk (ya da hiçlik) arasında bir tür düalizm kurmasına, ontolojisinin de bu düalizm üzerinden çalışmasına rağmen onun düalizmi asla Kartezyen bir "töz düalizmi" olarak yorumlanamaz (Kabaca Sartre "ruh"a ya da Tanrı'ya inanmaz diyelim). Belki günümüzün felsefi terimiyle bir töz düalizminden değil, bir "özellik düalizminden" söz ettiği söylenebilir; eğer böyleyse monisttir. Eseri transandantal felsefeye de yakın değildir. Sartre'ın pek çok bakımdan bu gerçek dünyada yaşayan gerçek insanın fenomenolojik dökümünü yapmaya çalıştığı söylenebilir. Bu nedenle muhtemelen Husserl, Sartre'ın eserini fenomenolojik indirgeme öncesi naif bir gerçekçilik olarak niteleyecektir. Sartre, Heidegger'in eserini kendine yakın bulduysa da bunun yanlış bir okumaya dayandığı, Sartre'ın Heidegger'i yanlış anladığı Heidegger'in ken-

disi tarafından da söylenmiştir. Sartre'ın kendi eserini Kartezyen bir hümanizma olarak görmesine rağmen Heidegger hem Descartes'tan uzaktır (hatta karşıttır) hem de eseri felsefi antihümanizma çerçevesinde yorumlanmaya açıktır. Muhtemelen Sartre, Heidegger'de Heidegger'inkini değil, kendi felsefesini görmüştür.

Önceden belirteyim: Fransızca *le neant* kelimesini "hiçlik" değil "yokluk" diye çeviriyorum. Çünkü Türkçede "hiçlik", *le neant*'dan farklı olarak *belli bir şeyin* yok olması ya da varlığının olumsuzlanması anlamında "yokluk" kelimesinin sahip olduğu çağrışımlara sahip görünmüyor. Halbuki Sartre kelimenin bu gibi çağrışımlarından da faydalanır. Nitekim Sartre'ı anlamak için onun bilinçle yokluk arasında kurduğu ilişkiden yola çıkabiliriz. Sartre'a göre eğer dünyada insan bilinci olmasa "yokluk" diye bir şey de olmayacak, her şey olduğu gibi olacaktı. Bir kafeye giriyorum ve arkadaşım Ahmet'i arıyorum; ama yok. Aslında bu yokluk sadece benim bilincim sayesinde imkân dahiline geliyor. Bilincim olmasa her şey olduğu gibi olacak, Ahmet'in yokluğu diye bir şey olmayacaktı. Peki bilincim sayesinde dünyaya gelen varlıktaki bu yokluk bilincimin nasıl bir özelliğine dayanabilir? Sartre'a göre kendisiyle birlikte yokluğu, olumsuzlamayı dünyaya getiren bilincimin esası bizzat kendisinin varlıkta bir "delik", bir yokluk olmasına dayanır. Bilincim yokluktur. Nasıl?

Sartre'da varlıkla yokluk arasındaki düalizm "Kendi-için-varlık"la (bilinçle) "kendinde-varlık" (dünya, nesnel gerçeklik) arasındaki düalizmden yola çıkılarak kavranacaktır. Husserl'de fenomenolojik indirgemeden sonra varlıkla fenomen aynı şey olarak görünüyordu: fenomenolojik indirgeme bilincimin dışındaki varlığı askıya almış, böylece metodolojik olarak da olsa bilincimin dışındaki varlığı ortadan kaldırmıştı. Halbuki Sartre'a göre varlığın (bilincimdeki) fenomeni (bilincimdeki) fenomenin varlığıyla aynı şey değildir. Varlığın (bilincimdeki) fenomeni, fenomen olmak için kendi olarak varlığın (bilincimdeki) fenomeninin *transandansını* (*transphenomenality*) gerektirir. Yani nesnesi olmayan bilinç, bir şeyin bilinci olmayan bilinç olamayacağına göre bilinç yokluktur. Bu durumda öznel transfenomenalite, varlığın fenomenine, kabaca bizim onunla ilgili bilincimize indirgenemezliği anlamına gelecektir. O

halde varlık fenomen gibi benim-için-şey değildir; bilinç tarafından nüfuz edilemezliğiyle kendinde-varlıktır. (Burada Sartre'ın Husserl karşısında gerçekçiliği yeniden kurmaya çalıştığını düşünebiliriz). Peki bu durumda varlık (kendinde-varlık) karşısında bilincimin (kendi-için-varlığın) ontolojik statüsü nedir? Sartre'ın cevabı yukarıda gördüğümüz gibi "yokluk"tur. Kendisinin esası yokluk olduğu için bilinç daima bir şeyin bilincidir; kendi içeriği yoktur, ya da kendi içeriği daima kendi ötesinde bir şeydir; felsefi terimle bilince aşkındır; bilinç daima bir aşkınlıktır. Sartre bu yönüyle Husserl'in transandantal ego anlayışının dışına çıkar; idealist felsefeyi tersine çevirir. Bilinç daima bir şeyin bilinci olduğundan daima kendini aşar, kendi dışına açılır.

Sartre'a göre Kartezyen cogito reflektiftir; kendi üstüne katlanmış, kendini nesne edinmiştir. Ama bu refleksiyondan önce (Kartezyen metodik şüpheden ya da Husserl'deki karşılığıyla fenomenolojik indirgemeden önce) bilinç (prereflektif cogito) nesnel dünyanın varlığını kabul eder. Bu aşamada Sartre'ın bir bakıma Husserl'in "naif doğal tavır" dediği durumun fenomenolojik tahliline girişir. Çünkü sonuçta naif doğal tavır da bir bilinç durumudur ve ilkece fenomenolojik incelemenin konusu olabilir. Nitekim Sartre'a göre bir şeyin bilinci olma durumları örtük de olsa kendilik-bilincini ön gerektirdiğinden örtük (refleksiyon öncesi) kendilik-bilinci, bilincin daima bir şeyin bilinci olmasının koşulu olarak onun *varoluş* tarzıdır. Demek ki bilincin varlığı kendi-için-varlık olmamak üzerine kuruludur. Bu durumda bilincin varlığı yokluğa indirgenebilir. Tekrarlıyoruz: Bilinç yokluktur. Çünkü bir şeyin bilinci olarak bilincin varlığı daima kendi dışında bir şeyin varlığına dayandığı için bilinç, bilince aşkınlık olmadan var olamaz. Varlığın fenomene aşkınlığı (transfenomenalitesi) onun bilinçten bağımsız varlığını ortaya koyar. Varlık vardır, varlık kendindedir, varlık olduğu şeydir. O halde fenomenin ötesindeki şey olarak kendinde-varlık bilince tamamen yabancıdır. Bu durumda bilim varlığın esas yapısını (fenomenin, yani bilince görünenin ötesindeki yapısını) araştırırken meşru bir iş yapmaktadır.

Olumsuzlamayı dünyaya getiren varlık olarak insan bilinci yokluksa, kendinde-varlığın tabi olduğu doğa yasalarına da tabi olma-

yacaktır. İnsan kendinde-varlığın tabi olduğu nedenselliğin dışındadır; özgürdür. Varlıkta bir delik olan bilincin olumsuzlayıcı kapasitesi sayesinde insan bir öze de sahip değildir; varoluş özden önce gelir. Bu durum insanın özüyle belirlendiği değil, kendini seçtiği anlamına gelir; insan kendini nasıl seçerse öyle olur. Eğer bilinç yokluksa geçmiş de hiçbir şekilde onu bağlamayacaktır. Her an otuz beş yıl kadar önce kafama koyduğum bu kitabı yazma projemden vazgeçebilirim. İnsan özgürlüğe mahkûmsa her an seçim yapmak zorundadır. Sartre'a göre korkudan farklı olarak kaygı ya da boğuntu (*angoise*) özgürlükten kaynaklanır. Eğer beni şunu ya da bunu seçmekten alıkoyan bir neden yoksa her şeyi yapabilirim (Burada açık bir Dostoyevski etkisinden söz edebiliriz). Artık kumar oynamamaya karar veren kumarbaz kumar masasının önünde onu engelleyecek hiçbir şey olmadığını görür. Kararına sadık kalabilir ya da kalmayabilir. Kaygı duymak kendi seçiminden kaygı duymaktır. Sartre'ın "sorumluluk"u da burada devreye girer. Sorumluluğun hiçbir meşruiyeti yoktur, ama gene de kendi seçimlerimizden sorumluyuzdur. Eğer belirlenmiş varlık olsaydım, sorumluluğum da olamazdı.

Ama seçimlerimdeki özgürlüğümü ve sorumluluğumu kendimden saklayabilirim: Kendimi kandırabilirim. Sartre'ın "kötü niyet" (*la mauvaise foi*) kavramı da burada devreye girer: Freudcu bastırmadan farklı olarak kişinin bir şekilde bilincinde olduğu ama kendinden sakladığı bir duruma işaret eder. "Kötü niyet" bilincin Brentanocu kavranışıyla uyumludur; bilinçsiz bir zihinsel edim olamaz.

Kendi-için-varlığın özgürlüğü kendisine özdeş olmaması anlamına da gelir. Kendinde-varlık kendine özdeşken, belirlenmemiş varlık olarak kendi-için-varlık kendisiyle aynı şey değildir. Zaten bu nedenle (kendisine özdeş olmadığı için) kendisiyle ilişkiye girebilir; bilinç olduğu şey olmayan ve olmadığı şey olandır. Dolayısıyla kendi (*self*) asla ego olarak düşünülmemelidir. Kendinin bir ego olarak kendini ele alması, kendiyle özdeş kılması onu şeyleştirecek, kendinde-varlık halinde düşünmesine sebep olacaktır.

Bu da bizi Sartre'ın bir başka önemli kavramına, "başkaları-için-varlık"a getirir. Sartre öznelliklerini asla doğrudan deneyimleyemeyeceğim başkalarının bilincinin varlığı problemi olarak ele aldığı solipsizm problemini çözmek için "bakış"tan (*le regard*) hareket eder.

Başkasının bilinci problemini "bakış" çerçevesinde çözmek için de "utanç"ı ele alır. Bedenim diğerleriyle bilincim arasındaki kaçınılmaz aracıdır. Diyelim bir otelin koridorunda bir anahtar deliğinden bir odanın içini gözetliyorum. Bu anda bedenimi, fiziksel varlığımı unutmuş durumdayım. Ama aniden birinin ayak seslerini duyuyorum. Bu ses benim kendimle ilişki biçimimi değiştiriyor; Ötekinin bilincinin nesnesi olmak utanmama sebep oluyor. Utanç bana sadece kendim için değil, başkası için de nesne olduğumu gösteriyor. Başkasının bilincini belki deneyimleyemem, ama Ötekinin bilincinin benim bilincimde yaratığı değişiklikleri deneyimleyebilirim. Başkasının bilincinin varlığında kendi nesneliğimi deneyimlediğime göre fenomenolojik açıdan başkasının bilincinin varlığını kabul ediyorum demektir. Bu aynı zamanda benim kendinde-varlık olduğumu kabul etmem anlamına da gelecektir. Ama Ötekilerle somut ilişkilerim bir çatışma zemininde geçer. Bir anlamda Öteki bilincin varlığını kabul etmem Ötekinin özgürlüğünü kabul etmem anlamına da gelecektir çünkü.

Laing'in Sartre'ı özellikle bu noktadan kalkarak izlemesi beklenirdi. Laing'de Sartre'ın Ötekiyle ilişkilerin fenomenolojik analizlerini değilse bile antipsikiyatrik yansımalarını bulabilmeliydik, ama bulamıyoruz.

EK 5

FODOR

DİL FELSEFESİNDE dilsel bir ifadenin anlamının "kafa"nın dışında mı (Putnam 1975) yoksa içinde mi olduğu çok tartışılan bir konu; bu tartışmaya "içselcilik-dışsalcılık" adı veriliyor. Fodor'un doğal dilin düşünceyi açıklamaya yaradığını, bu yüzden dilsel ifadelerin anlamlarını ortaya koydukları düşünceden aldığını savunduğu söylenebileceğine göre, içselcilikten yana olduğu düşünülebilirdi. Ama Fodor'un bu konudaki tutumu biraz daha karmaşık görünüyor. Bu durumu şimdilik ayrıntılı bir şekilde ele alamayacağımız "metodolojik solipsizm" (metodolojik tekbencilik) anlayışında daha rahat görebiliriz kanısındayım. Fodor şöyle diyor: "O halde benim durumum elbette solipsizmin doğru olduğu şeklinde ifade edilemez. Benim durumum tam olarak şudur: Gerçeklik, referans ve geri kalan semantik nosyonlar psikolojik kategoriler değildir" (1981). Bu ilginç tezin ardındaki akıl yürütme, bilgisayımın anlam üzerinden çalışan bir süreç olmadığı, sentaktik-formel bir işlem olduğu saptamasından kalkarak anlaşılabilir. Dolayısıyla zihinsel sistem bir dış dünya (referans) olmadan da çalışabilir. O halde bilişsel psikolog simgenin (temsilin) semantik-referansiyel içeriğiyle uğraşmak zorunda değildir. Fodor'un bu metodolojik solipsizmi belli bir açıdan, beyin araştırmasının belli bir soyutlama düzeyinde gerçekten de önemsenmesi gereken bir noktayı cesaretle ortaya koyar.

Metodolojik solipsizm tezine rağmen (ama gene de onunla uyumlu olarak) Fodor belli bir semantik tez de ileri sürer; bu tez Fodor'un bilişsel bilimdeki çabalarından kısmen bağımsızdır. Çeşitli makale-

lerinden derlenmiş *Temsiller* kitabının hemen giriş bölümünde "Zihnin Temsili Teorisi" (*The Representational Theory of Mind*) tezini şöyle özetler:

a. Önermesel tutum durumları ilişkiseldir.

b. İlişkiye girenler arasında (eski literatürde sıklıkla Idea denen) zihinsel temsiller vardır.

c. Zihinsel temsiller simgelerdir: Hem formel hem semantik özelliklere sahiptirler.

d. Zihinsel temsiller formel özellikleriyle nedensel rollerine sahip olurlar.

e. Önermesel tutumlar semantik özelliklerini nesneleri gibi fonksiyon gören zihinsel temsillerinin semantik özelliklerinden alırlar.

"... önermesel tutumlar yaklaşık olarak bu durumların nesnesi (yöneldiği şey) gibi işlev gören zihinsel temsilcilerin varlığında temsilidir."

Biraz karışık. Ama Fodor'un söylemek istediği aşağı yukarı şu sanırım:

1. Zihinsel temsiller zihinde sadece sentaktik-formel özellikleriyle nedensel olarak etkili olurlar.

2. Zihinsel temsillerin semantik özellikleri zihinde temsil ettikleri nesne gibi değerlendirilmelerinden (işlem görmelerinden) kaynaklanır. Karşımdaki masayla ilgili zihinsel işlemim kafamdaki karşımdaki masa temsiliyle ilgili zihinsel işlemimdir. O halde zihinsel işlemin gerçekleşmesi dış dünyanın varlığına bağlı değildir: Dış dünya olmayabilirdi (idealizm). Fodor'un psikoloji konusunda metodolojik solipsist olduğu gibi semantik alanında da *metodolojik idealist* olduğu söylenebilir sanırım: Zihin (belki kimi giriş çıkışlara imkân veren) kapalı bir sistemdir. Fodor bu semantik tezini Descartes'a, özellikle de Locke'a dayandırır. Anlam zihnin dışında değil içindedir: Dilsel bir ifadenin anlamı dile getirdiği Idea'dır.

Fodor'un bu gibi tezlerinin çıkış noktasını görmek için *Düşünce Dili* (1975) adlı erken kitabından hareket edebiliriz. Fodor'a göre günümüzde bilişsel süreçleri incelememize en çok imkân veren modeller bilgisayımsal yapıdadır ve bu tipte yapılar bilgisayımın yapılacağı özel bir tür dilsel temsil sistemine sahiptir. Gerçi bu temsil sistemleri doğal diller değildir; ama doğal diller söz konusu makine temsil sisteminde (makine dilinde) ifade edilebilir.

Fodor'u nörobiyolojik açıdan yorumlayalım: Bir bilgisayarın temsil sisteminin (dilinin) cümlelerini açık ve kapalı olabilen elektrik devrelerinin çeşitli durumları şeklinde düşünebiliriz. O halde Fodor'un nörobiyolojik açıdan yorumuna göre, beyindeki nöral ateşleme örüntüleri de bir dil gibi, bir dilin cümleleri gibi düşünülebilir; beyin bu özel nöral dille bilgisayım yapar. Bilgisayımsal makineler enformasyonları temsil eden bir iç dile (makine diline) sahip olmadan enformasyon işleyemeyeceği gibi beyin de kendine özgü nöral bir dil olmaksızın çalışamaz. Fodor'un "zihince" (*mentalese*) adını verdiği zihin dili düşüncenin dilidir. (Buradakinin kendi Fodor yorumum olduğunu söylemeliyim. Psikiyatri uzmanlık tezimde Fodor'dan habersiz ben de benzer bir sonuca ulaşmıştım. Bu nedenle burada kendi eski tezlerimle Fodor'unkiler bir biçimde iç içe geçmiş olabilir.)

Fodor'a göre bir doğal dili öğrenmek için öncelikle yapı taşları itibarıyla doğuştan gelen bu zihin diline sahip olmamız gerekir. Bir dili öğrenmek, mesela bir kelimenin anlamını öğrenmek için varsayımlar üreterek bunların doğruluğunu sınamak gerekir. Bir çocuğun dili öğrenmesi sürecini düşünelim. Çocuk kelimelerin anlamını öğrenmek için daha doğal dili öğrenmeden önce doğruluğunu sınayabileceği hipotezler kurabilmelidir. O halde düşünce dili doğal dilden önce vardır; doğuştandır. Fodor önermesel tutumları da bu çerçevede yorumlar; önermesel tutumların önermeleri şahsın zihninde "zihince" diliyle vardır; yazılıdır (1987).

Daha önce değindik: Bilişsel süreçler bilgisayımsal süreçlerdir, yani esas olarak semantik değil, sentaktik, dolayısıyla da formel işlemlerdir (Hatırlarsanız yukarıda değindiğimiz metodolojik solipsizm tezinin ardında da bu anlayış vardı). Ancak bu formel süreçler fiziksel (nöral) olarak ifa edilirken doğal dildeki semantik özelliklere uygun şekilde davranmaya programlıdır.

Nörobiyolojik açıdan şöyle de denebilir: Fodor'un beyinden söz ettiğini varsayarsak, beynin kendi (nöral) diliyle dilsel işlem yaptığını, bu nedenle doğal dillerde ifade edilen zihinsel süreçlerle beynin fonksiyonlarının bir bakıma izomorfik olduğu savunulabilir. O halde bir bakıma doğal dildeki tüm ifadelerimiz "zihince"nin sosyal dünyaya dönük tercümeleridir. Bu durumda doğal dildeki iletişim,

"zihince"nin "Idea"larının (zihinsel temsilin) sosyal ortamda doğal dilde bir başkasına ifade edilmesine dayanır (Locke etkisi). Bu durumda da anlam dışsal değil içseldir; dışardaki bir duruma değil, onun içsel (zihinsel) temsiline gönderimde bulunur.

Bu dil anlayışının en azından bilgisayar modeli için geçerli bir yorum olduğunu düşünüyorum. Satranç oynayan bir bilgisayar düşünelim. Ekranda gözlediğimiz satranç taşlarının her türlü dağılımı makinenin iç dilinde açık kapalı devrelerin çeşitli kombinasyonları şeklinde temsil edilir. Makine bu açık kapalı devrelerin sağladığı sembolik temsil sistemi üzerinde belli bir programa göre sentaktik-formel (non-semantik) işlem yaparak davranır. Şimdi satranç oynayan makineye kendi iç işlemlerini folk psikolojik terimlerle sosyal ortamda açıklayacak bir program ilave edelim. Bu koşul sağlanabilirse makine kendi formel iç işlemlerini "C1xC5 yaptım. Çünkü kalemi korumak istiyorum" şeklinde sebep-gerekçe veren rasyonel açıklamalarla semantik değeri olan cümlelerle dile getirecektir. Bu durumda semantik özellikler her ne kadar dış ortamla (satranç taşlarının dağılımıyla) ilgili görünüyorsa da aslında makinedeki içsel bir süreci ifade etmektedir. İlginç:

Makine kendi iç durumlarını ifade ederken sanki iç durumlarında (makine dilinde) temsil ettiği dış durumlardan söz ediyor gibi konuşuyor! İşte bu sezgi ileriki bölümlerde geliştireceğimiz bir yaklaşıma çok önemli bir açılım sağlıyor.

EK 6

BİYOFONKSİYONEL AÇIDAN BEYİN

BURADA teorik nörobiyolojiyi, biyofonksiyonalist açıdan yorumladığımızda ortaya çıkan beyin tablosunu kısaca anlatacağım.

Altıncı ve yedinci bölümlerde de söylendiği gibi nomolojik bir bilim olmayan teorik nörobiyoloji matematik, "computation" ve "nöral ağ" modelleri üzerinden çalışarak beynin fonksiyonlarını açıklamaya çalışır (Dayan ve Abbot 2001). Bu çerçevede beyin öncelikle enformasyon işleyen ve yanıt davranış oluşturan bir makine olarak düşünülebilir. Beyin bedenden ve dış dünyadan algısal, diğer insanlarla ilişkisinden dilsel enformasyonlar alır. Bunları kendi nöral ateşleme "diline" çevirerek temsil eder. Bu nöral olarak temsil edilmiş enformasyonları işleyerek organizmanın yanıt davranışını oluşturur. (Ana metinde N1 modeli adını verdiğim bu model, orijinal olarak sunduğum N1← → N3 beyin modelinin basit bir ifadesi sadece). O halde enformasyon nedir? Önce buna bakalım.

Teorik nörobiyolojinin dayandığı enformasyon teorisi Claude Shannon'un matematiksel enformasyon teorisine dayanır. Buna göre mesela kupa ya da karo kızı olması ihtimaline sahip kapalı bir iskambil kâğıdının hangisi olduğuna dair belirsizlik (entropi) kâğıdı açtığımızda ortadan kalkar. Başlangıç entropisini ortadan kaldıran şey enformasyondur. Eşit olarak mümkün iki deney sonucundan hangisinin gerçekleştiğini bildiren enformasyon bir "bit" büyüklüğü olarak enformasyonun matematiksel birimi olarak kabul edilir. Şimdi eşit olarak mümkün deney sonucu sayısına "k" dersek entropik bir durumun sonucunu bildiren enformasyon (ya da böyle bir deneyin sonucunda elde ettiğimiz enformasyon) Shannon tarafından k'nın

logaritmik olarak artan bir fonksiyonu olarak matematikselleştirilmiştir ve bu enformasyon başlangıç entropisine (belirsizliğin büyüklüğüne) eşittir. Eşit olarak mümkün olmayan sonuçların söz konusu olduğu durumlar için matematiksel formül gene logaritmik ama daha karmaşıktır.

Şimdilik kısaca her şeyin bir enformasyon değeri kazanabileceğinden söz edeyim. Bir başka değişle enformasyonu herhangi bir şeyin içsel (fiziksel) bir özelliği olarak değil bu şeyin, davranışlarını düzenlemek üzere enformasyon işleyen bir sistemle ilişkisinde kazandığı ilişkisel-fonksiyonel bir özelliği olarak düşünmek eğilimindeyim. Yani enformasyon ontik değil fonksiyonel bir kavramdır, tezini savunacağım. (Enformasyonun ontik bir kavram olduğunu, yani enformasyonun belli bir varlık tarzı olduğunu savunanlar da var.) Mesela karşıdaki ağaçtan yansıyarak gözümüze gelen fotonlar kendileri olarak ele alındıklarında elbette enformasyon değildir. Bununla beraber bunlar sinir sistemim açısından dış dünyanın optik (yansıyan ışık enerjisinin dağılımı) durumunu bildiren bir enformasyon niteliği kazanırlar. Kısaca söylemek gerekirse benim ileri sürdüğüm çerçevede enformasyon fiziksel sorunsalda değil beyne (veya enformasyon işleyen bir makineye) biyofonksiyonel açıdan baktığımızda ortaya çıkan fonksiyonel bir kavramdır. Bu haliyle enformasyon daima bir durum *hakkındadır*.

Demek ki biyofonksiyonel açıdan beyin enformasyon işleyerek (*information processing*) organizmanın dilsel ve dilsel olmayan yanıt davranışını oluşturan bir organ. Enformasyon işleme ise Shannon tarafından "örtük" (*implicit*) enformasyonun "belirtik" (*manifest*) enformasyona çevrilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Ne demek bu? Mesela gözümüze gelen fotonların verdiği enformasyon görsel kortekste bu fotonların kaynağının uzaydaki yeri, şekli, "rengi" vs. hakkında enformasyonlar üretecek şekilde işlenir. Demek ki daha bu fotonlar tarafından retinanın elektriksel uyarılması sırasında söz konusu enformasyonlar örtük olarak vardır. Beyin (görsel korteks) bu enformasyonları işleyerek belirtik hale getirir.

İnsan beyninin iki enformasyon kaynağı olduğunu düşünebiliriz.

Fiziksel dış dünya ve bedenden gelen dilsel olmayan enformasyonlar: yani kabaca algılar. (Burada ayrıntıya girmek istemediğim

için dış dünyadan söz ediyorum. Aslında beyin sadece bedenden enformasyon alır. Beden, duyu organları vasıtasıyla dış dünyadan etkilendiğinden beyin ancak beden dolayısıyla dış dünyadan ve bunlardan enformatik olarak ayırt ettiği doğrudan bedenin aktüel fiziksel durumundan enformasyon alır).

Beynin sosyal-dilsel kod sistemi çerçevesinde belli bir fiziksel (mesela ses yazı) sayesinde bir başka insandan sinyal şeklinde aldığı enformasyonlar.

Bu biyofonksiyonel düzeyde ve şimdilik kaydıyla sosyal dilin cümlelerinin enformatik değerlerini, belli bir hedefi gerçekleştirmek üzere birlikte eşgüdümlü hareket eden robot savaş uçaklarının belli bir kod sistemine göre sinyalleşmelerinden yola çıkarak düşünebiliriz. Ya da arıların kendi aralarında haberleşmek üzere kullandığı "arı dansı"nı düşünelim. Arıların beyinleri çok basit bir nöral yapılanmaya sahip olduğu için bunların fenomenal bir yaşantısı, bir fenomenal gerçekliği olduğundan şüphe duyabiliriz. Arıların her hangi bir fenomenal dünyası olmasa bile (arılar tamamen robot canlılar olsa bile) çeşitli işaretlerle mesela nektarın nerde olduğunu birbirlerine bildirebilmektedirler.

Beyinde enformasyonlar nöral temsiller üzerinden işlenir. Yani insan beyni yukarıda saydığımız iki tip enformasyonu kendi (nöronların ateşleme örüntülerine dayanan) nöral temsil sistemine çevirerek işlem yapar. Beyindeki farklı nöral ateşlemelerden oluşan bu temsillerin işlenmesi tabiatıyla beynin zamanda ardışık enformatik işlem durumları (fonksiyonel durumlar) almasına yol açar. Bu süreci kavramak için satranç oynadığınız bir bilgisayarın iç fiziksel durumlarını düşünebilirsiniz. Satranç taşlarının ekranda gözlediğiniz dağılımı bilgisayarın içindeki elektrik devrelerinde açık ve kapalı devreler (anahtarlar) şeklinde temsil edilir (bilgisayar fiziksel ve enformatik –fonksiyonel– olarak belli bir durumdadır) ve bilgisayar bu temsil sistemi üzerinde enformasyon işlemi yaparken çeşitli fonksiyonel durumlardan geçerek sonuç davranışı oluşturur.

Altıncı bölümde bu çerçevede teorik nörobiyolojiyle bilişsel bilim arasındaki bir anlaşmazlığa değinmiş ve bilişsel bilimin, enformatik temsilleri dil modeline göre düşünme eğilimine karşı teorik nörobiyolojinin, biyolojik araştırmanın bir sonucu olarak "konekti-

vist dağınık paralel nöral ağ" modeliyle daha çok çalıştığından, açıklamalarında "ikonik" temsil sistemine daha ağırlıklı yer verdiğinden söz etmiştim (Bechtel 2009). Buna göre beyindeki dış dünyayı ve organizmayı temsil eden harita-benzeri nöral yapılarda dış dünya ve organizmadaki değişiklikleri (aslında doğrudan sadece organizmanın duyu organlarındaki değişiklikleri ve sadece dolayısıyla dış değişiklikleri) nedensel olarak temsil eden nöral olaylar dış dünyanın ve bedenin durumu hakkında beyindeki harita-benzeri yapılar vasıtasıyla "ikonik" temsillere dayanan enformasyon verir. Beyinde bu enformasyonlar *kabaca* ve enformasyon teorisi çerçevesinde *esasta* kaydıyla "bilgiişlemsel" mekanizmalarla işlenerek kaslara yönelik motor haritalar üzerinden sözel ve sözel olmayan davranışlara neden olan nöral ateşlemeleri oluşturur.

Demek ki enformasyon işleme ve yanıt davranış oluşturma biyofonksiyonu sırasında beyin çeşitli ardışık biyofonksiyonel (enformatik) durumlardan geçer.

Şimdi hatırlayalım: Organizmanın davranış fonksiyonunun temel parçası olan nöral fonksiyonlara beynin davranışsal fonksiyonları demeyi önermiştim. Demek ki beyin, organizmanın davranış fonksiyonunu gerçekleştirmek için enformasyon işleme sürecine dayanan çeşitli davranışsal fonksiyon durumlarından geçer, diyebiliriz. Bunlar biyofonksiyonel değil de fiziksel/kimyasal mekanizmalar şeklinde ele alındıklarında beynin nedensel olarak ardışık (neden-sonuç ilişkisinde ardışık) nöral durumlarına tekabül ederler. Demek ki beyin çeşitli biyofonksiyonel (enformatik) durumların zamanda ardışık olarak birbirini izlediği fiziksel/kimyasal bir olaydan ibrettir. Demek ki:

Beynin biyofonksiyonel durumları = Beynin nöroenformatik durumları

Beynin on milyarlarca nöron ve trilyonlarca sinaps içerdiğini düşünürsek beynin aldığı ve alabileceği biyofonksiyonel (enformatik) durumların sayısını saptamak artık hemen hemen imkânsız hale gelir. Yani beynin enformasyon işleme kapsitesini tayin etmek oldukça büyük sayılara tekabül eder ve bunları kesin bir şekilde ifade etmek muhtemelen imkânsızdır.

İşte kabaca ama çok kabaca beyin böyle çalışır. Şimdi ortaya koyduğum beyim modelinin bazı şeyleri açıklamakla beraber insan fenomenal yaşantısını açıklamadığını görüyoruz. Bütün bu nöral süreçler bir robotta da gerçekleşebilir ama robotun fenomenal gerçekliği olmayabilirdi.[2]

2. Bkz. Nagel (1994), Block (1978) ve Kripke (1972).

KAYNAKÇA

Achinstein, P. (2008) "Evidence", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 337-48.

Althusser, L. (1965) *Pour Marx*, Paris: La Decouverte/Poche, 2005.

— (1970) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Timurtekin, İstanbul: İthaki, 1998.

Althusser, L. ve Balibar, E. (1968) *Lire le Capital*, Paris: François Maspero, 1975.

Anderson, V., Jacobs, R. ve Anderson, P. (2008) *Executive Functions and the Frontal Lobes*, Psychology Press.

Antshel, K. M., Hier, B. O., Barkley, R. A. (2014) "Executive Functioning Theory and ADHD", *Handbook of Executive Functioning*, S. Goldestein, J. Naglieri (haz.) New York: Springer.

Arabatzis, T. (2008) "Experiment", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 159-70.

Ardila, A. (2008) "On the Evolutionary Origins of Executive Functions", *Brain and Cognition*.

Armstrong, D. M. (1981) "The Causal Theory of the Mind", *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 80-87.

— (1997) "What Is Consciousness", *The Nature of Consciousness, Philosophical Debates*, N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (haz.) Massachussetts: MIT Press, s. 721-28.

Bachelard, G. (1934) *Le nouvel esprit scientific*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Baghramian, M. (2008) "Relativism About Science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 236-247.

Barsalou, L. W. (1999) "Perceptual Symbol Systems", *Behavioral and Brain Sciences*, 22, s. 577-660.

Bechtel, W. (2009) *Mental Mechanisms. Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*, New York ve Londra: Psychology Press.

Bergo, B. (2004) "Psychoanalytic Models", *The Philosophy of Psychiatry*, Janifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 338-50.

Bermûdez, J. L. (2005) *Philosophy of Psychology. A Contemporary Introduction*, New York ve Londra: Routledge.

Bertolet, R. (2008) "Philosophy of Language", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 36-46.

Bieri, P. (1995) "Why is Consciousness Puzzling?" *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 45-60.

Binswanger, L. (1963) *Being-in-the-Word. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Harper Torchbooks, 1967.

Bird A. (2008) "The Historical Turn in the Philosophy of Science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 67-77.

Block, N. (1978) "Troubles with Functinalism", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 94-99.

— (1995) "Concepts of Consciousness", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 206-18.

Block, N. ve Fodor, J. A. (1972) "What Psychological States are Not", *The Philosophical Review*, Sayı 81.

Block, N., Flanagan, O., Güzeldere, G. (haz. 1997) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Massachusetts: MIT Press, s. 503-16.

Boorse, C. (1975) "On the Distinction between Disease and Illness", *Philosophy and Public Affairs* 5, s. 49-68.

Boos, M. (1979) *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, New Jersey ve Londra: Jason Aronson Inc., 1994.

Borst, A., Theunissen, F. E. (1999) "Information Theory and Neural Coding", *Nature*, Cilt 2, no. 1999.

Brentano, F. (1874) "The Distinction between Mental and Physical Phenomena", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Reading*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 479-84.

Buğdaycı, N. (2010) "Görelilik Kuramında Uzay ve Zaman", *Uzay ve Zaman Çalıştayı*, Nesin Matematik Köyü, 19-23 Mayıs 2010.

Butler, J. (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.

Chalmers, D. (1995) "Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia", *Cons-*

cious Experience, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 309-71.

— (1996) *The Conscious Mind*, New York ve Oxford: Oxford University Press.

— (2002) "Consciousness and Place in Nature", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, s. 247-72.

— (haz. 2002) *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, New York ve Oxford: Oxford University Press.

Charland, I. C. (2004) "Character, Moral Treatment and the Personality Disorders", *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 64-77.

Chisholm, R. M. (1957) "Intentional Inexistence", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Reading*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 484-91.

Churchland, P. M. (1981) "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Reading*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 568-80.

— (1988) *Matter and Consciousness*, Massachusetts: MIT.

— (2007) *Neurophilosophy at Work*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2014) "Consciousness and Introspection of Qualitative Simples'", *Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience and the Nature of Experience*, R. Brown (haz.) New York: Springer, s. 35-56.

— (2014) "Response to Torine Alter", *Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience and the Nature of Experience*, R. Brown (haz.) New York: Springer, s. 69-71.

Churchland, P. S. (1986) *Neurophilosophy*, The MIT Press.

— (2002) *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Massachussets: MIT.

Claridge, M. F. (2010) "Species are Real Biological Entities", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, s. 91-109.

Cooper, R. (2007) *Psychiatry and Philosophy of Science*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

— (2009) "Is Psychiatric Research Scientific?" *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, Matthew Broome ve Lisa Bortolotti (haz.) Oxford: Oxford University Press, s. 13-27.

Coutlee, C. G. ve Huettel, S. A. (2012) "The Functional Neuroanatomy of Decision Making: Prefrontal Control of Thought and Acting", *Brain Research*, s. 1428.

Crowley S. J. ve Allen C. (2008) "Animal Behavior", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Michael Ruse (haz.) Oxford University Press, s.

327-48.
Cummins R. ve Roth M. (2007) "Traits Have not Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, s. 72-86.
Damasio, A. (2000) *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, New York: Vintage.
Damasio, A. ve Damasio, H. (2000) "Aphasia and Neural Basis of Language", *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*, s. 294-315.
Damasio, A. ve diğ. (2000) "Disorders of Complex Visual Processing", *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*.
Davidson, D. (1963) "Actions, Reasons, and Causes", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 23-36.
— (1967) "Truth and Meaning", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 155-70.
— (1969) "Mental Events", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 105-21.
— (1969) "The Individuation of Events", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 90-104.
— (1973) "Radical Interpretation", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 184-95.
— (1982) "Paradox of Irrationality", *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 138-52.
Dayan, P. ve Abbott, L. F. (2001) *Theoretical Neuroscience. Computational and Mathematical Modelling of Neural Systems*, Cambridge ve Massachusetts: MIT Press.
Dehaene, S., Naccacche, L. (2001) "Toward a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and Workspace Framework", *Cognition* 79.
Dennett, D. (1987) *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
— (1988) "Quining Qualia", *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Reading*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 226-46.
— (1991) *Consciousness Explained*, Boston, New York, Londra: Back Bay Books.
— (1995) *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Touchstone.
— (1996) *Kinds of Minds*, New York: Basic Books.
Desmurget, M. ve diğ. (2009) "Movement Intention After Parietal Cortex Stimulation in Humans", *Science*, Cilt 324.
Devitt, M. (2008) "Realism-Anti-realism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 224-35.

DeYoung, C. G. (2010) "Mapping Personality Traits onto Brain Systems: BIS; BAS; FFFS and Beyond", *European Journal of Personality*, No. 24.

Dilthey, W. (1883) "Tin Bilimlerine Giriş", *Hermeneutik ve Tin Bilmleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1993, s. 11-30.

Doppelt, G. (2008) "Values in Science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, s. 302-13.

Douven, I. (2008) "Underdetermination", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 292-301.

Drestke, F (1993) "Conscious Experience", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 422-35.

Dupre, J. (2010) "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations in Chemistry and/or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Blackwell, s. 32-48.

Dupuy, J.-P. (1994) *On the Origins of Cognitive Science. The Mechanization of the Mind*, Massachusetts: MIT Press, 2009.

Ellenberger, H. F. (1965) "Ethno-psychiatrie", *Encyclopedie Medico-Chirurgicale. 37725 A10*, Paris.

Ellis, B. (2008) "Essentialism and Natural Kinds", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 139-48.

Ey, H. (1973) *Traité des hallucinations*, Paris: Mason.

Feigl, H. (1958) "The "Mental" and the "Physical"", *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Reading*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 68-72.

Feyerabend, P. (1975) *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

Fingelkurts, A. A., Neves, C. F. F. (2012) "'Machine' Consciousness and 'Artificial' Thought: An Operational Architectonics Model Guided Approach", *Brain Research* 1428.

Fodor, J. (1975) *The Language of Thought*, Cambridge ve Massachusetts: Harvard University Press.

— (1981) *Representations*, Cambridge ve Massachusetts: MIT Press.

— (1987) *Psychosemantics*, Cambridge ve Massachusetts: MIT Press.

Fodor, J. A. ve Pylyshyn, Z. W. (1988) "Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis", *Cognition*, 28, s. 3-71.

Foster, J. (1991) *The Immaterial Self. A Defense of Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Londra: Routledge.

Foucault, M. (1961) *Folie et deraison. Histoire de la folie á l'âge classique*, Paris: 1018, 1964.

— (1966) *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.

— (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

Frege, G. (1892) "On Sense and Meaning", *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, B. McGuinness (haz.) Oxford: Blackwell, 1984.

Freud, S. (1911) *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Saffet Murat Tura ve Banu Büyükkal, İstanbul: Metis, 1997.

— (1915) *Metapsychologie*, Fr. çev. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, Paris: Gallimard, 1978.

Fulford, B. (1999) "Analytic Philosophy, Brain Science and Concept of Disorder", *Psychiatric Ethics*, S. Bloch, P. Chodoff ve S. A. Green (haz.) Oxford: Oxford University Press, s. 161-92.

— (2004) "Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine", *The Philosophy of Psychiatry*, s. 205-34.

Fulford, B. ve Sartorius, N. (2009) "The Secret History of ICD and Hidden Future of DSM", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, Matthew Broome ve Lisa Bortolotti (haz.) Oxford: Oxford University Press.

Fyfe, C. (2000) *Artificial Neural Networks and Information Theory*, Paislay: The University of Paislay, Departmant of Computing and Information System (ders notu).

Gadamer, H.-G. (1960) *Verité et methode. Les grands lignes d'une herméneutique philosophique*, Fr. çev. Piere Fruchon, Jean Gronden ve Gilbert Merlio, Paris: Seuil, 1996.

Galavotti, M. C. (2008) "Probability", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 414-24.

Gallagher, S. (2009) "Delusional Realities", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Phiosophical Perspectives*, s. 245-66.

Garnar, A. ve Hardcastle, V. G. (2004) "Neurobiological Models. An Unnecessary Divide-Neural Models in Psychiatry", *The Philosophy of Psychiatry*, s. 364-80.

Gazzaniga, M. S. (1995) *The Cognitive Neurosciences*, Massachusetts: MIT, 1996.

— (1996) "Consciousness and the Cerebral Hemispheres", *The Cognitive Neuroscience*, M. Gazzaniga (haz.) Massachusetts: MIT, s. 1391-1400.

Gazzaniga, M. S. ve diğ. (2000) *Cognitive Neuroscience*, Blackwell Publishing, 2004.

Geurts, H. M., V.ries, M. ve van der Berg, F. W. M. (2014) "Executive Functioning Theory and Autism", *Handbook of Executive Functioning*, S. Goldestein, J. Naglieri (haz.) New York: Springer.

Ghaemi, S. N. (2003) *The Conceps of Psychiatry. A Pluralistic Approach to the Mind and Mental Illness*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007.

— (2007) *The Concepts of Psychiatry*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Giere, R. N. (2008) "Naturalism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 213-23.

Glennan, S. (2008) "Mechanisms", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 376-84.

Gold, I. ve Roskies (2008) "Philosophy of Neuroscience", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Michael Ruse (haz.) Oxford University Press, s. 349-80.

Goldberg, E. (2001) *The Executive Brain. Frontal Lobes and Civilized Mind*, Oxford ve New York: Oxford University Press.

Grawe, K. (2007) *Neuropsychotherapy. How the Neurosciences Inform Effective Psychotherapy*, New Jersey ve Londra: Lawrens Erlbaum Associates, Publishers.

Grice, P. (1957) "Meaning", *Philosophical Review*, 66.

Güzeldere, G. (1997) "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide", *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, s. 1-67.

Hacker, P. M. S. ve Bennett, M. R. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford: Blackwell Publishing.

Hamilton P. (1996) *Historicism*, Londra ve New York: Routlege.

Hansen, J. (2004) "Affectivity. Depression and Mania", *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 36-53.

Hekman, S. (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma.

Hesslov, G. (2012) "The Current Status of the Simulating Theory of Cognition", *Brain Research* 1428.

Hitchcock, C. (2008) "Causation", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 317-26.

Hopkins, B. ve Battin, M. P. (2004) "Religion", *The Philosophy of Psychiatry*, s. 312-28.

Howson, C. (2008) "Bayesianism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s.103-114.

Huneman P. (2007) "Kant and Biology? A Quick Survey", *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*, Rochester: University of Rochester Press, s. 1-36.

Husserl, E. (1913) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, I. kitap, Dodrecht, Kluwer, 1983.

— (1931) *Cartesian Meditations*, The Hague: Nijhoff, 1967.
Huxley, T. H. (1874) "On the Hypothesis That Animals are Automata and Its History", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 24-30.
Irzık, G. (2008) "Critical Rationalism", *The Routledge Companion to Philosopy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, 58-66.
Jackson, F. (1982) "Epiphenomenal Qualia", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 273-80.
Jaspers, K. (1913) *General Psychopathology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
Jearth, R. ve Crawford, M. W. (2014) "Neural Correlates of Visuospatial Consciousness in 3D Default Space: Insides from Contralateral Neglect", *Consciousness and Cognition* 28, s. 81-93.
Kandel, E. (2005a) "Biology and Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited", *Psychiatry, Psychoanalysis and New Biology of Mind*, E. Kandel ve diğ. (haz.) New York: American Psychiatric Publishing Inc., s. 59-106.
— (2005b) "Psychotherapy and the Single Synaps: The Impact of Psychiatric Thought on Neurobiologic Research", *Psychiatry, Psychoanalysis and New Biology of Mind*, E. Kandel ve diğ. (haz.) New York: American Psychiatric Publishing Inc., s. 1-26.
— (2005c) "From Metapsychology to Molecular Biology; Explorations into the Nature of Anxiety", *Psychiatry, Psychoanalysis and New Biology of Mind*, E. Kandel ve diğ. (haz.) New York: American Psychiatric Publishing Inc., s. 107-56.
Kandel, E. ve diğ. (2012) *Principles of Neural Science*, McGraw-Hill.
Kandell, R. (1975) "The Concept of Disease and its Implication for Psychiatry", *British Journal of Psychiatry*, 127, s. 305-15.
Kant, I. (1871) *Critique de la raison pure*, Fr. çev. A. Tremesaygues, B. Pacaud, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
Kaplan-Solms, K. ve Solms, M. (2002) *Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis*, New York ve Londra: Karnac.
Karakaş, S. ve diğ. (2008) *Kognitif Nörobilimler*, Ankara: Nobel.
Keller, E. F. (2010) "It is Possible to Reduce Biological Explanation in Chemistry and-or Physics", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Oxford: Blackwell Publishing, s.19-31.
Kernberg, O. (1975) *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm*, çev. Mustafa Atakay, İstanbul: Metis, 1999.
— (1992) *Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık*, çev. Banu

Büyükkal, İstanbul: Metis, 2000.
Kim, J. (1998) "The Many Problems of Mental Causation", *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002, s. 170-79.
— (2006) *Philosophy of Mind*, Cambridge ve Massachusetts: Westview Press, s. 115-72.
Kircher, T. ve David, A. (haz. 2003) *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge: Cambridge University Press.
Klein, G. (1976) *Psychoanalytic Theory: An Explanation of Essentials*, New York: International Universities Press.
Kohut, H. (1971) *Kendiliğin Çözümlenmesi*, çev. C. Atbaşoğlu, B. Büyükkal, C. İşcan, İstanbul: Metis, 1998.
— (1977) *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. O. Cebeci, İstanbul: Metis, 2013.
Kripke, S. (1972) *Naming and Necessity*, Londra: Blackwell Publishing, 2006.
Kristeva, J. (1989) *Le Soleil noir: Dépression et Mélancolie*, Paris: Gallimard.
Kuhn, T. S. (1962) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, 1982.
Kurt, M. (2008) "Uzaysal İhmal Sendromu ve Rehabilitasyonu", *Kognitif Nörobilimler*, Sibel Karakaş (haz.) Ankara: Nobel, s. 649-70.
Laing, R. D. (1960) *The Divided Self*, Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
— (1961) *The Self and Others*, Harmondsworth: Penguin Books, 1966.
Lakatos, I. (1978) *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Lange, M. (2008) "Laws of Nature", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 203-12.
Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B. (1967) *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France.
Lavrenko, V. (1998) *A Generative Theory of Relevance*, The Information Retrieval Series. Cilt 26. Springer. 2007
Levine, J. (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 354-61.
— (1995) "Qualia: Intrinsic, Relational or What?" *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 277-92.
Lewis, D. (1972) "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Philosophy of Mind, Clasical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 88-93
— (1988) "What Experience Teaches", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 281-94.

Lieberman, P. (2000) *Human Language and Our Reptilian Brain: The Subcortical Bases of Speech, Syntax, and Thought*, Harvard: Harvard University Press, 2000.

Lipton, P. (2008) "Inference to The Best Explanation", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 193-202.

Loewer, B. (2008) "Determinism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 327-36.

Lycan, W. (1995) "A Limited Defense of Phenomenal Information", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 243-58.

MacWhinney, B. ve Li, P. (2008) "Neurolinguistic Computational Models", *Handbook of Neuroscience of Language*, B. Stemer ve H. A. Whitaker (haz.) Elsevier.

Marupaka, N., Iyer, L. R. ve Minai, A. A. (2012) "Connectivity and Thought: The Influence of Semantic Network Structure in a Neurodynamical Model of Thinking", *Neural Networks*, 32.

McCarthy, R. ve Warington, E. (1990) *Cognitive Neuropsychology. A Clinical Introduction*, Academic Press.

McDonald, S. (2008) "Frontal Lobes and Language", *Handbook of Neuroscience of Language*, B. Stemer ve H. A. Whitaker (haz.) Elsevier.

McGinn, C. "Consciousness and Space", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 149-64.

McMullin, E. (2008) "The Virtues of a Good Teory", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 498-508.

Meising, M. (2000) "Self-consciousness and the Body", *Journal of Consciousness Studies*, Cilt 7, no. 6, s. 34-52.

Mengüşoğlu, T. (1976) *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.

Mesulam, M. ve diğ. (2000) *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*, Oxford: Oxford University Press.

Metzinger, T. (1995) "The Problem of Consciousness", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 3-43.

Miller, E. K. ve Cohen, J. D. (2001) "An Integrative Theory of Prefrontal Cortex Functions", *Annual Review of Neuroscience*, no. 24.

Millikan, R. G. (1984) *Language, Thought and other Biological Categories*, Cambridge ve Massachusetts: MIT Press.

— (2014) "An Epistemology for Phenomenology?", *Consciousness Inside and Out: Phenomenology, Neuroscience and Nature of Experience*, Richard Brown (haz.) New York: Springer.

Mishler, B. D. (2010) "Species are Not Uniquely Real Biological Entities", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 110-22.

Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*, Londra ve New York: Routledge.

Murphy, D. (2004) "Darwinian Models of Psychophatology", *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 338-50.

— (2009) "Psychiatry and the Concept of Disease as Pathology", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, M. Broome ve L. Bortolotti (haz.) Oxford: Oxford University Press, s.103-17.

Myin, E. ve O'Regan, J. K. (2002) "Perceptual Consciousness, Access to Modality and Skill Theories: A Way to Naturalise Phenomenology?" *Journal of Consciousness Studies*, Cilt 9, no. 1.

Nagel, T. (1974) "What Is It Like to Be a Bat?" *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (haz.) Massachusetts: MIT Press, 1997, s. 519-28.

Neander, K. (2008) "Teleological Theories of Mental Content: Can Darwin Solve the Problem of Intentionality?" *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Michael Ruse (haz.) Oxford University Press, s. 381-409.

Northoff, G. ve Heinzel A. (2003) "The Self in Philosophy, Neuroscience and Psychiatry: an Epistemic Approach", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, T. Kircher ve A. David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 40-55.

O'Brien G. ve Opie, J. (2003) "The Multiplicity of Consciousness and the Emergence of the Self", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Tilo Kircher ve Antony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 107-120.

Oosterwijk, S. ve diğ. (2012) "States of Mind: Emotions, Body Feelings and Thoughts Share Distributed Neural Network", *NeuroImage*, no 62.

Otero, T. M. ve Barker, L. A. (2014) "The Frontal Lobes and Executive Functioning", *Handbook of Executive Functioning*, S. Goldstein ve J. Naglieri (haz.) New York: Springer.

Özemre, A. Y. (1970), *Çağdaş Fiziğe Giriş*, İstanbul: İTÜ Kütüphanesi.

Panksepp, J. (1998) *Affective Neuroscience: The Foundation of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press.

Panksepp, J. ve diğ. (2012) *The Archeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, W. W. Norton and Company.

Papineau, D. (1995) "The Antipathetic Fallacy and Boundary of Consciousness", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 259-72.

Parnas, J. (2003) "Self and schizophrenia: a phenomenological perspective",

The Self in Neuroscience and Psychiatry, Tilo Kircher ve Anthony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 217-41.

Peacocke, C. (1983) "Sensation and Content o f Experience: A Distinction", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 435-46.

Penrose, R. (1990) *Kralın Yeni Usu*, çev. Tekin Dereli, TUBİTAK, 1998.

— (1994) *Shadows of the Mind*, Oxford ve New York: Oxford University Press.

— (2002) *The Road to Reality*, Londra: Vintage.

Perfetti, F. ve Frishkoff, G. A. (2008) "The Neural Bases of Text and Discourse Processing", *Handbook of Neuroscience of Language*, B. Stemer ve H. A. Whitaker (haz.) Elsevier.

Perlman, M. (2010) "Traits Have Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage", *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 53-71.

Pfaff, D. (2006) *Brain Arousal and Information Theory. Neural and Genetic Mechanismes*, Harvard: Harvard University Press.

Phillips, J. (2004) "Understanding/Explanation", *The Philosophy of Psychiatry*, s. 180-90.

Piaget, J. (1970) *Épistèmologie des sciences de l'homme*, Paris: Gallimard.

Pickard, H. (2009) "Mental Illness is Indeed a Myth", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, M. R. Broome ve L. Bortolotti (haz.) Oxford: Oxford University Press, s. 83-102.

Place, U. T. (1956) "Is Consciousness a Brain Process?" *Philosophy of Mind, Clasical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 55-60.

Pooley, O. (2008) "Space and Time", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 452-67.

Popper, K. (1963) *Conjectures and Refutations*, New York: Harper Torchbooks, 1968.

Porter, R. (2002) *Madness. A Brief History*, Oxford: Oxford University Press.

Portides, D. (2008) "Models", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 385-97.

Pouget, A., Dayan, P ve Zemel, R. (2000) "Information Processing with Population Codes", *Nature Reviews*, Cilt 1.

Putnam, H. (1973) "The Nature of Mental States", *Philosophy of Mind, Clasical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 73-79.

— (1975) "The Meaning of 'Meaning'", *Philosophy of Mind. Classical and*

Contemporary Readings, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 581-96.

Quine, W. V. O. (1960) *Word and Object*, Cambridge ve Massachusetts: MIT Press, 2013.

Rafal, R. ve Robertson, L. (1995) "The Neurology of Visual Attention", *The Cognitive Neurosciences*, Michael Gazzaniga (haz.) MIT Press, 1996, s. 625-48.

Raffman, D. (1995) "On the Persistence of Phenomenology", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 293-308.

Raspopivic, S. ve diğ. (2014) "Restoring Natural Sensory Feedback in Real-Time Bidirectional Hand Protheses", *Science Translational Medicine*, Cilt 6, no. 222.

Ratcliffe M. C. (2009) "Understanding Existential Changes in Psychiatric Illnes: The Indispensability of Phenomenology", *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, Matthew R. Broome ve Lisa Bortolotti (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Prees, s. 223-44.

Reynolds, C. ve Horton Jr. A. M. (2014) "The Neuropsychology of Executive Functioning and the DSM-5", *Handbook of Executive Functioning*, S. Goldestein, J. Naglieri (haz.) New York: Springer.

Rosenberg, A. (2008) "Biology", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 511-19.

Rosenbleueth, A., Wiener, N. ve Bigelow, J. (1943) "Behavoir, Purpose, and Teleology", *Philosophy of Science*, Cilt 10, no. 1.

Rosental, D. (2002) "Explaining Consciousness", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, s. 406-21.

Roth, P A. (2008) "The Epistemology of Science After Quine", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 3-14.

Rudd, A. (2000) "Phenomenal Judgement and Mental Causation", *Journal of Consciousness Studies*, Cilt 7, no. 6, s. 53-66.

Russell, B. (1905) "On Denoting", *Logic and Knowledge*, R. C. Marsh (haz.) Londra: Spokesman, 2007.

Rümelin, M. (1995) "What Mary Couldn't Know: Belief About Phenomenal States", *Conscious Experience*, T. Metzinger (haz.) Schöning: Imprint Academic, s. 219-42.

Sacks, O. (1986), *Karısını Şapka Sanan Adam*, çev. Çiğdem Çalkılıç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Sansom, R. (2008) "Species and Taxonomy", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Michael Ruse (haz.) Oxford University Press, s. 161-87.

Sarkar, S. (2008) "Reduction", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 425-34.

Sartre, J.-P. (1943) *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.

Sass, L. (1997) "Self-Disturbance in Schizophrenia: Hyperreflexivity and Diminishied Self-affection", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Tilo Kircher ve Antony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 242-71.

Saussure, F. (1916) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Ankara: TDK Yayını, 1976.

Schaffer, R. (1976) *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press.

Scharfetter, C. (2003) "The Self Experience of Schizophrenics", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Tilo Kircher ve Antony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 272-92.

Schwartz, M. A. (2004) "Phenomenological and Hermeneutic Models" *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 351-64.

Schwattz, M. A. ve Wiggins, O. P. (2004) "Phenomenological and Hermeneutic Models: Understanding and Interpratation in Psychiatry", *The Philosophy of Psychiatry*, s. 351-63.

Searle, J. (1992) *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 1994.

Searle, J. (2002) *Consciousness and Language*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Sedgwick, P. (1972) "R. D. Laing; Self, Symptom and Society", *Laing and Anti-Psychiatry*, Harmondsworth: Penguin Books, s. 11-47.

Shoemaker, S. (1975) *Functionalism and Qualia. Identity, Cause, and Mind.* Oxford ve New York: Oxford University Press. 2003.

— (1997) "The First-Person Perspective", *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (haz.) Massachusetts: MIT Press, s. 503-16.

— (2002) "Introspection and Phenomenal Character", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press.

Shorter, E. (1997) *A History of Psychiatry*, New York: John Wiley and Sons Inc.

Smallwood, J. ve diğ. (2013) "Escaping the Here and Now: Evidence for a Role of the Default Mode Network in Perceptually Decoupled Thought", *NeuroImage*, 69.

Smart, J. J. C. (1959) "Sensations and Brain Processes", *Philosophy of Mind.*

Clasical and Contemporary Readings, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 60-68.

Soble, A. G. (2004) "Desire, Paraphilia and Distress in DSM-IV", *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 54-64.

Solms, M. ve Turnbull, O. (2002) *Beyin ve İç Dünya*, çev. H. Atalay, İstanbul: Metis, 2013.

Sözer, Ö. (1976) *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.

Stemenow, M. (2003) "Language and Self-consciousness: Modes of Self-presentation in Language Structure", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Tilo Kircher ve Antony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 76-87.

Stemmer, B. (2008) "Neuropragmatics: Disorders and Neural Systems", *Handbook of Neuroscience of Language*, B. Stemer ve H. A. Whitaker (haz.) Elsevier.

Szasz T. (1960) *The Myth of Mental Illness: Foudations of a Theory of Personal Conduct*, New York: Harper Perennial, 2010.

Thagard, P. (2008) "Cognitive Science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 531-42.

Thornton, T. (2004) "Reductionism/Antireductionism", *The Philosophy of Psychiatry*, Jennifer Radden (haz.) Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 191-204.

— (2007) *Essential Philosophy of Psychiatry*, Oxford ve New York: Oxford University Press.

— (2009) "On The Interface Problem in Philosophy and Psychiatry", *Psuchiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, Mattew R. Broome ve Lisa Bortolotti (haz.) Oxford University Press, s. 121-36.

Tipper, S. ve Driver, J. (2000) "Negative Priming between Pictures and Words in a Selective Attention Task: Evidence for Semantic Processing of Ignored Stimuli", *Cognive Neuroscience*, s. 176-87.

Tucke, D. M., Frishkoff, G. ve Luu, Ph. (2008) "Microgenesis of Language: Vertical Integration of Linguistic Mechanisms Across the Neuraxis", *Handbook of Neuroscience of Language*, B. Stemer ve H. A. Whitaker (haz.) Elsevier.

Tura, S. M. (1981) "Althusser ve Psikiyatri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 14, s. 125-36.

— (1983) "Antipsikiyatri-Psikiyatri. Bilimlerin Simgesel Düzeni Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları*, Sayı 7, s. 87-98.

— (1986) "Organo-dinamik Teorinin Epistemolojik Kritiği", Tıpta Uzmanlık Tezi, İstanbul: İ.Ü.İ.T.F. Psikiyatri ABD.

— (1989) *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul: Kanat Kitap.
— (1996) "Narsisizm Sorunsalında Kohut ve Lacan", *Ege Psikiyatri Sürekli Yayınları*, Cilt 1, Sayı 3, s. 437-55.
— (2000) *Günümüzde Psikoterapi*, İstanbul: Metis.
— (2002) "Şeyh ve Ayna", *Şeyh ve Arzu*, İstanbul: Metis, s. 11-48.
— (2005) "Nöro-psikanaliz", *İmago*, 2, s. 35-60.
— (2007) *Histerik Bilinç*, İstanbul: Metis.
— (2010) *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, İstanbul: Metis.
Tye, M. (1993) "Visual Qualia and Visual Content Revisted", *The Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 447-56.
Uebel, T. (2008) "Logical Empricism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 78-90.
Uygur, N. (1972) *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.
Valentine, E (1982) *Conceptual Issues in Psychology*, Londra ve New York: Routledge, 1995.
Volpe, B. ve diğ. (2000) "Information Processing of Visual Stimuli in an 'Extinguished' Field", *Cognitive Neuroscience*, Michael Gazzaniga (haz.) Malden ve Oxford: Blackwell Publishing, 2004, s. 171-75.
Wakefield, J. (1992) "The Concept of Mental Disorder. On the Boundery Between Biological Facts and Social Values", *American Psychologist*, 47, s. 373-88.
— (1999) "Mental Disorder as a Blank Box Essentialist Concept", *Journal of Abnormal Psychology* 108, s. 465-72.
Wallace, E. R. (1983) *Dinamik Psikiyatri. Kuramı ve Uygulaması*, çev. Hakan Atalay, İstanbul: Okuyan Us, 2012.
— (2008) "Historiography: Philosophy and Methodology of History, with Special Emphasis on Medicine and Psychiatry; and an Apendix on 'Hystoriography' as the History of History", *History of Psychiatry and Medical Psychology*, E. R. Wallace ve J. Gach (haz.) New York: Springer, s. 3-115.
Walsh, D. M.(2008) "Teleology", *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Michael Ruse (haz.) Oxford University Press, s. 113-37.
— (2008) "Function", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 349-357.
Waugh, J. ve Ariew R. (2008) "The History of Philosophy and Philosophy of Science", *The Routledge Companion to Philosopy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd. (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 15-25.
Weiner, N. (1948) *Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge: MIT Press.

Whitaker, A. (1996) *Einstein, Bohr and Quantum Dilemma*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 2006.

— (1953) *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2004.

Wong, K. W., Mendis, B. U. ve Bouzerdum A. (haz. 2010) *Neural Information Processing*. Part I ve II, New York: Springers.

Woodward, J. (2008) "Explanation", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 171-81.

Worrall, A. (2008) "Teory-Change in Science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos ve Martin Curd (haz.) Londra ve New York: Routledge, 2010, s. 281-91.

Yablo, S. (1992) "Mental Causation", *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, David Chalmers (haz.) New York ve Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 179-96.

Yaglom, A. M. ve Yaglom, I. M. (1966): *İhtimaliyet ve İnformasyon*, çev. Lütfi Biran, İstanbul: Türk Matematik Derneği.

Zahavi, D. (2003) "Phenomenology of Self", *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Tilo Kircher ve Antony David (haz.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 56-75.

Saffet Murat Tura

Beynin Gölgeleri

Öznellik problemine ayırdığımız bu uzun tartışmanın sonunda nörobiyolojik (nöro-bilimsel), nörolojik ve psikiyatrik olgu durumlarına dayanarak şunu söylemiş oluyoruz: naif gerçekçi tutumumuzda diş ağrımızı, şu masanın üstündeki kırmızı domatesi, bilincimizi, bedenimizi, uzayı, uzak yıldızları, başka insanları, ağaçları "ben" duygumuzu ve daha pek çok şeyi içeren bu dünya, beyinde onu kuran nöral faaliyetlerle ontolojik olarak özdeş fenomenal bir dünyadır. Beyin bir özne değil de biyolojik bir organ olduğundan kurucu öznesi olmayan ve fiziksel gerçekliği kendi sunum biçiminde temsil eden bu fenomenal dünya özdeş olduğu nöral faaliyetler üzerine hiçbir fiziksel-nedensel etkiye sahip olmadığı için epifenomenaldir.

— Saffet Murat Tura

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-036-6

9 786053 160366

Metis Yayınları
www.metiskitap.com