

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**MERLEAU-PONTY'DE KARTEZYEN ÖZNE
ELEŞTİRİSİ VE TENSEL ÖZNE**

Doktora Tezi

Ayhan DEREKO

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Ankara-2011

GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	10
KARTEZYEN ÖZNE ELEŞTİRİSİ	10
1. 1. Kartezyen Öznenin Kurgulanışının Tarihsel Kökenleri	10
1. 1. 1. Ruh ve Beden İkilemi	13
1. 1. 2. Mekanistik Fizyolojinin Doğuşu	18
1. 1. 3. Kartezyen Felsefe ve Mekanizm	24
1. 1. 4. Kartezyen Felsefenin Biyografik Aşamaları	27
1. 2. Yöntemci Düşünce ve Mekanistik Bilim	36
1. 2. 1. Yöntemci Düşüncenin Yükselişi	36
1. 2. 2. Mekanistik Anlayışın Matematiksel Doğası	41
1. 2. 3. Mekanistik Bilimin Kısa Tarihi	45
1. 2. 4. Descartes Sonrası: Locke ve Kant	51
1. 2. 5. Sağduyu Anlayışı	54
1. 3. İnsan Öznesinin Bilimsel Psikolojisi	56
1. 3. 1. Psikolojinin Tarih-Öncesi	57
1. 3. 2. Uyarın-Tepki Modeli	64
1. 3. 3. Deneysel Fizyoloji Çalışmaları	68
1. 3. 4. Bilinç ve Yeni Psikoloji	71
1. 3. 5. Ruh Kavramının Psikolojiden Elenmesi	74
1. 3. 6. Psikolojideki Yöntem Sorunu	76
1. 3. 7. Davranışçılık ve Bilincin Elenmesi	80
1. 4. Modern Düşünce ve Çağdaş Zihin Felsefesi	86
1. 4. 1. Zihin-Beden Sorunu ve Düşüncenin Krizi	86
1. 4. 2. Modern Düşüncenin Kartezyen Düalist Tabiatı	90

1. 4. 3. Kartezyen Zihnin Temel Karakteri	95
1. 4. 4. Merleau-Ponty ve Zihnin Bedenselliği	100
2. BÖLÜM.....	105
MERLEAU-PONTY'DE TENSEL ÖZNE	105
2. 1. Fenomenolojik Gelenek İçinde Merleau-Ponty'nin Yeri	105
2. 1. 1. Hegel'in Esini.....	108
2. 1. 2. Husserl'in Mirası.....	112
2. 1. 3. Gestalt Kuramının Etkisi	121
2. 2. Merleau-Ponty'de Mekanistik Psikolojinin Eleştirisi ve Davranışın Bütünselci Kavranışı.....	125
2. 2. 1. Mekanik Davranış Kavramı ve İndirgemecilik.....	128
2. 2. 2. Mekanistik Uyarın-Tepki Modeli.....	131
2. 2. 3. Kusurlu “Uyarın Kavramı”	132
2. 2. 4. “Uyarılma Bölgesi”ndeki Belirsizlik	135
2. 2. 5. Saf Bir “Refleks Devresi” Yoktur	136
2. 2. 6. “Tepki” Hesaplanabilir Değildir.....	140
2. 2. 7. Pavlov'un Fizyolojik Yaklaşımı ve Koşullu Tepkiler Kuramı	142
2. 2. 8. Bilişsel İşlevlerin Beyinsel Yerelleşmesi ve Atomcu Fizyoloji.....	147
2. 2. 9. Sinirsel Etkinliğin Bütünselci Kavranışı ve Gestaltçı Form Kavramı.....	152
2. 2. 10. Mekanistik Projenin İflası ve Algının Önceliği	158
2. 3. Merleau-Ponty'de Algı ve Bedensellik	162
2. 3. 1. Algının Perspektifselliği ve Nesnenin Varoluşsal Doğası	163
2. 3. 2. Bedensellik	175
2. 4. Bilişsel Bilimde Süren Mekanizm	179

2. 4. 1. Bilişsel Psikoloji	179
2. 4. 2. Psikolojide Bilince Geri Dönülmesi	181
2. 4. 3. Bilişsel Bilim	183
2. 4. 4. Bilgisayar Bilimi ve Yapay Zeka	185
2. 4. 5. Bilgisayar Metaforu	191
SONUÇ	201
Mahrem-Kamusal Kategorilerinin Reddi	201
Bilişsel Bilimdeki Temsilciliğin/Simgencilik Eleştirisi	203
İçeriğin Gerçekliği Sorunu	207
SUMMARY	213
ÖZET	215
KAYNAKÇA	217

GİRİŞ

Bu çalışma, modern dönemde düşünce üzerinde hakimiyet kurmuş olan Kartezyen felsefeye özgü doğalcı (naturalist) ontolojinin ve bilimsel nesnelci gerçekçiliğin en temel noktalarda eleştirilmesini; insanlık ile Varlık arasındaki ilişkinin mutasyona uğramaya başladığı bir dönemde¹ varlıktan kopuk olmayan bir insan varoluşu kavrayışına ulaşmak amacıyla insan zihninin bedenselliğini ortaya koymayı hedef edinmektedir. Fenomenolojik gelenek içinde olgunlaşan yeni soru-sorma biçimleri ve varlığa yönelen her yönüyle özgün yeni ilgi, yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde önce sınırlı bir etki yarattı. Bu etkiyi hisseden kişilerde, modern düşünce ve bilimin, insanın varlığa yönelik bakışında derin bir çarpıklığa sebep olduğuna ilişkin bir farkındalık uyandı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu etkinin güçlenmesi ve yayılması ile birlikte, modern hayata meşruiyet kazandıran resmi dünya görüşünün hem örtülü bir zihinselciliği (enetelektüalizmi) hem de açıkça dışa vurulan bir nesnelciliği yan yana barındırmaya çalışan bir düalizm tarafından kuşatılmış olduğu giderek daha iyi anlaşıldı. Bu etkinin temel kaynakları arasında, başından sonuna dek varlığın anlamı sorusunun yörüngesinden ayrılmayan bir felsefe ortaya koymuş olan Heidegger başta gelmektedir. Heidegger'in düşüncesinde tanık olduğumuz şey, Varlığa, onun fenomenal yönüyle açıkça çelişkili olan bir kalıcılık/değişmezlik yüklemek isteyen ve felsefenin odaklandığı temel amacı ezeli-ebedi hakikat kavramında gören geleneksel metafiziğin reddedilmesidir. Geleneksel metafiziğin kavramlara odaklanan temsilci/simgesi düşünme biçimi, sonuç olarak insanın varlıktan kopukluğunu doğurmuştur. Heidegger, tarihi kültür ve medeniyet

¹ Merleau-Ponty, resim sanatını bir görme biçimi olarak ele aldığı *L'Oeil et l'esprit*'te, insan ile Varlık arasındaki ilişkinin bir mutasyondan geçmekte olduğunu hissettiğini belirtir (Merleau-Ponty, 1964a: 179). Merleau-Ponty'ye göre bu mutasyon, felsefenin büsbütün yeni bir formüleştirelmesini sağlayacak yeni varlıkbilim için bir çerçeve sunmaktadır (Carbone, 2004: xiii).

tarihine indirgeyen insanlığın tarihi yerine, Varlık tarihinden sözetmeyi önerir. Bunun için de, varlığın gelip geçiciliğinden, zamansallığından münezzeh olan, ama başını krizden bir türlü kurtaramayan öznenin yerine hakiki-yeni olan varlık-tarihsel düşünceyi (being-historical thinking) geçirmek arzusunu taşır (Heidegger, 1999: 3-4).

Geleneksel metafiziğin varlıktan kopuk öznesi, modern dönemdeki ifadesini Kartezyen özneye bulmuştur. Yirminci yüzyıldaki fenomenolojik-varoluşçu düşüncenin en önemli ikinci kaynağı konumundaki Merleau-Ponty ise, işte bu Kartezyen öznenin temelden bir eleştirisine yönelir. Merleau-Ponty, temsilcisi olduğu düşüncenin temel dayanaklarından birisi kabul edilen dünya-içre-varlık (being-in-the-world) anlayışını kullanır ve bunu Kartezyen zihne uygular. Dünya-içre-varlık anlayışının çok temel, ama Heidegger’de bir ölçüde eksik kalmış bir boyutu olan insanın-bedenselliği, eserlerinde çok çarpıcı bir biçimde insan zihninin bedenselliğini sergilemiş Merleau-Ponty sayesinde ifadesini bulmuştur. Hala, baskın bir Kartezyen bilinçle yoluna devam eden hem geleneksel psikoloji hem de onun yerini almaya aday bilişsel bilim, içinden geçtiğimiz dönemde, Merleau-Ponty’nin Kartezyen zihne getirdiği eleştirinin etkisi ile yüzleşmektedir. Bu çalışma, bu yüzleşmenin zihin felsefesini ilgilendiren boyutlarını ele almayı amaçlamaktadır.

Yirminci yüzyılın analitik felsefe geleneği içinde olgunlaşmış olan ve modern düşüncenin gündeminde önemli bir yer tutan çağdaş zihin felsefesinin genel karakterini, odağında Kartezyen öznenin bulunduğu bir düşünme çabası belirlemektedir. Çağdaş zihin felsefesinin bütününe yönelik genel bir gözlem, geçmişten bugüne dek, bu felsefenin temel sorunlarının çerçevesini Kartezyen özneye odaklı anlayışın çizmiş olduğunu bize hemen fark ettirir. Aslında, günümüzde

düşüncenin bütün alanlarına sinmiş bir düalizmden söz edilebilir. Zihin felsefesine ilişkin gözlemlerden çıkan sonuçlar, Kartezyen öznenin etki alanının hem insan bilimlerini hem de doğa bilimlerini kapsayan bir genişlikte olduğunu, basit bir refleksiyon ve eleştiriyle kolayca ortaya çıkarılabilen örtük bir düalizmin sürekli işbaşında olduğunu bize göstermektedir. Sonradan, düalizme bir tepki olarak ve onun karşısında bir seçenek oluşturacak şekilde ortaya çıkan çeşitli monizm (bircilik) türleri de, Kartezyen felsefeye kavramsal bir bağımlılık içinde geliştirildikleri için, her türlü monizm iddiası bile Kartezyen projenin bir şubesi olarak tanımlanmaya mahkum olmaktadır. Bu yüzden, zihin felsefesinin çağdaş sorunlarının genel Kartezyen çerçeve içine hapsolmuş bir manzarası ile karşı karşıya bulunuyoruz. Yani, eğer monizm bile Kartezyen felsefenin kavramsal şemasına bağımlı olarak gündeme gelebiliyor ve savunulabiliyorsa, bu şemanın dışına çıkma yolunun, adeta birici olmadan ikiciliğe seçenek oluşturabilmekten geçtiğini söylemek zorunda kalıyoruz. Çağdaş düşüncenin sunduğu bu manzara, hiç kuşkusuz Descartes'la başlayan bir süreçtir ve bu sürecin Descartes'taki kökleri çalışmanın birinci bölümünde ele alındı.

İlk önce, Kartezyen özneyi tarihsel kökenlerine inerek inceleme gereği dikkate alınarak, dört kısımdan oluşan birinci bölümün ilk iki kısmında, Kartezyen proje ana hatlarıyla betimlendi; Kartezyen felsefeyi tanımlayan temel fikirler ışığında Kartezyen öznenin düşünce ve eylemde kendini nasıl gerçekleştirdiği ortaya konmaya çalışıldı. Kartezyen öznenin düşünce ve eylemde somut hale gelişinin, mekanik bilimi ve yöntemci düşünce gibi, İlk Çağa kadar geri götürülebilen iki önemli boyutu vardır. Eski çağlardan beri devam eden, medeniyet tarihinin farklı evrelerinde çeşitli görünümler altında, değişen ivmelerle atılımlar gerçekleştiren mekanik biliminin, bir patlama sergilediği Rönesans dönemine kadar geçirdiği

aşamalı gelişmeyi gözden geçirmek; matematiksel düşünce alanına özgü tündengelimli-aksiyomatik yöntemin, bilimde kuramsal düşünceyi tarih boyunca tutkulu bir arzuya peşinden sürüklemesine ve kendi yörüngesine almasına parmak basmak gereklidir. Çünkü Descartes'ın çağında bu iki tarihsel süreç, gelişimlerinin dönüm noktası olan bir aşamasına gelmiş bulunuyorlardı ve Descartes'la beraber bunların bir nevi sentezine ulaşıldığını söyleyebiliriz. Kartezyen özne, birinci bölümün ikinci kısmında ele alınan bu sentezin ortaya çıkardığı gelecek inancının ve dünyayı yeni bir bakışla görmenin zemini üzerinde yükseldi. Birinci bölümün ilk kısmında ise, Kartezyen felsefeye has düşünmenin karakteri, yani Descartes'ın düalist ve mekanistik bir doğada felsefe üretmeye dönük düşünme biçimi incelenmeye çalışıldı. Burada, doğrudan doğruya Kartezyen felsefenin sorunlarına odaklanmak yerine, daha ziyade Descartes'ın düşünme biçiminin temel özellikleri ve arkasındaki güdülenmeler, hayatını yönlendiren olaylara bakarak, etki altında kaldığı kişilikler ve yaşantılar üzerinden okunmaya çalışıldı. Örneğin, kendisini ruhla özdeşleştirmesine rağmen Descartes, bütün varlığı mekanistik bir tarzda kavrama taraftarıdır ve bu husus onun kişiliğinin kendini ele veren önemli bir özelliği, Kartezyen öznenin kurgulanma aşamasının çok çarpıcı bir belirleyeni olarak gözden kaçırılmaması gerekir. Kartezyen öznenin ortaya koyduğu düşünsel veya maddi eserlerde, hayatı kurgulama biçiminde ve giderek bir medeniyetin kurucu öznesine dönüşmesi sürecinde açığa çıkan mekanik karakterin, önemle altı çizilmektedir. Bunun için, Descartes'ın felsefesini önceleyen kapsamlı bilimsel projesinin amaçları ve içeriği özetlenerek genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışıldı. Bu kısımda öne sürülen önemli tezlerden bir tanesi de, Descartes'ın yeni bir bilim geliştirmeye yönelik bu emellerinin, felsefe içi bir proje olmadığı ve sonradan felsefeyi yedeğine

katmak zorunda kalan bir girişim olduğunun ileri sürülmesidir. Bununla ilgili kanıtlar, hayatının biyografik aşamalarına, mektuplarına ve özellikle Mersenne ile olan yazışmalarına dayanmaktadır. Descartes'ın araştırmalarını yönlendiren sorun, felsefeyle başlayıp devam eden bir sorun değildir; bu sorun onu sonradan metafizikle ilgilenmek zorunda bırakmış ve felsefeyi aslında kendi kapsamlı bilimsel projesi için bir araç gibi kullanmıştır. Bu, Kartezyen öznenin kökenlerinin, aslında felsefi düşüncede değil, matematiksel yöntemi öne çıkaran bilimsel, mekanistik bir kaynakta aranması gerektiğini göstermesi açısından önemli bir husustur.

Birinci bölümün ilk iki kısmında, Kartezyen öznenin ortaya çıkışından sonraki tarihinin felsefe ve bilimde nasıl bir seyir izlediğinden, bu tarihin başlangıçlarına değinmek suretiyle kısaca bahsedilmektedir. Bu tarihsel süreci, önce Kartezyen töz düalizminin hakim olduğu, sonrasında ise materyalist bir monizmin baskın hale geldiği iki aşamaya ayırmak mümkündür. Genel Kartezyen çerçevenin içinden türeyen, varlığın her türlü görünümünü maddesel terimlere indirgeyen bir monizm, onsekizinci yüzyılda bilim ve felsefede yaygın bir ideoloji olarak yaşandı. Buradaki önemli nokta, aydınlanmacı ideolojinin materyalizminde tanık olunan mekanistik karakterin Descartes sonrası bir icadı olmayıp, Kartezyen felsefenin kendinden sonraya bıraktığı bir miras olarak özneyi bu aşamada tamamen ele geçirdiğinin farkına varabilmektir. Mekanizmin özneye sirayet ettiği bu ikinci aşama, Kartezyen zihnin de maddesel terimler cinsinden tanımlanması amacının artık somutlaştığı bir dönem olarak belirmektedir. Bu yeni dönem, en erken örneğini Hobbes gibi bir düşünürde gördüğümüz üzere, önce felsefede başlamıştır. Felsefe kuramlarında zihnin işleyişinin mekanikleştirilmesi ve doğasına mekanistik bir karakter kazandırılması emeli elbette birdenbire gerçekleşmemiştir, ama daha sonra

Locke ve Kant'la devam eden bir süreç içinden geçerek, aşamalı olarak daima bir yükselme eğilimi içinde olduğu görülmektedir. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, yeni fizyoloji bu emelin gerçekleştirilmesinde yardımcı olacak yeni bir ortak olarak ortaya çıktı. Bilimsel yöntemci bir fizyoloji artık iyice gelişmiş durumdaydı ve böylece fizyolojideki deneysel çalışmalar bilimsel psikolojiyi doğurdu. Bilimsel yöntemcilik ruhun elenmesini daha ilk aşamada bir önkoşul olarak dayattığı için yeni psikoloji, ruhtan arınmış bir insan öznesi üzerine bir inceleme alanı olarak ortaya çıktı. Fakat yöntemciliğin kaçınılmaz bir şekilde doğurduğu yöntem sorunları ve yöntem tartışmalarının sonu gelmedi ve bu durum, psikolojinin giderek daha da katı bir materyalist karaktere bürünmesine sebep oldu. Başlangıçta kendisini bilincin incelendiği bir araştırma alanı olarak tanımlayan psikolojideki gelişmeler, sonunda davranışçılığın standart bir metodoloji haline geldiği yirminci yüzyılın başlarında bilincin elenmesiyle neticelendi. İşte, birinci bölümün üçüncü kısmında “insan öznesinin bilimsel psikolojisi” başlığı altında, insan zihninin mekanikleştirilmesine dair bu projenin yirminci yüzyılın başlarında tamamlanışı incelenmektedir.

Yirminci yüzyılın bu düşünsel ortamında birdenbire yeni bir farkındalık oluştu. İnsan zihinselliğinin bazı bakımlardan fiziğe indirgenemez olduğuna ilişkin kabul, giderek yaygın bir bilinç haline geldi. İnsan zihinselliğinin kendine özgü bu karakteristiklerinin başında gelen yönelimsellik, fiziksel doğadan varlıkta göremediğimiz bir şeydir. Yönelimsellik, fiziksel yasaların egemen olduğu doğada ona bir yer gösteremediğimiz ve saf fiziksel terimler cinsinden açıklayamadığımız için indirgenemezdir. Demek ki, Kartezyen bilimsel projenin en önemli enstrümanlarından biri olan indirgemecilik burada işlemedi ve mesela, bilincin incelenmesi gibi başka bazı konularda da tıkanıp kaldı. Bir türlü aşılamayan bu tikanıklık

yüzünden bilinç yoksandı; oysa sağduyuya dayanan günlük hayatımızda bilincin varlığını kanıksamışızdır. İnsan zihinselliğinin, dünyanın bilimsel şeması içine sokulamayan bir diğer sorunlu yönü de zihinsel içeriklerin mahremiyeti konusudur. Zihinsel içeriklere doğrudan erişmenin üçüncü kişilere yasaklandığı bir durumda, anlam iletişiminin nasıl sağlandığı çok önemli bir sorun haline gelir. Çünkü modern bilimsel düşünce özdeşlik mantığına dayanır ve bu durum, iletişim kuran tarafları tamamen aynı içeriğe sahip hale getirmeyen bir anlam iletişimini olanaksız kılar. Anlamsal içeriğe sahip olabilmek dilsel iletişim üzerinden gerçekleştiği için, üçüncü kişilerin erişimine kapalı olanın nasıl olup da nesnel, kamusal bir kanaldan herhangi bir kayba uğramadan iletilebildiği, telif edilemez bir çelişki olarak kalmaya devam etmiştir. Son olarak, zihinsel içeriklere erişmenin üçüncü kişilere tamamen yasaklanması ne derece sorunlu bir durum oluşturuyorsa, terazinin diğer kolunu oluşturan, birinci şahısların zihinsel içerikler üzerindeki erişim kudretinin fazlaca abartılmasının da o derece bir sorun ortaya çıkardığını belirtmek gerekir. Yirminci yüzyılın psikanalitik öğretileri ve onların felsefedeki devamı olan yaklaşımlar insanın kendi zihni üzerinde hiç de mutlak kudret sahibi olmadığını açıkça ortaya çıkardığında, özdeşlik mantığına özgü kesinliğin bir gereği olarak zihinsel içeriklere dolaysız erişimin peşinen varsayıldığı, kendine mutlak şeffaf Kartezyen zihin modeli de iyice tartışmalı hale gelmiştir.

Özetle, zihnin nasıl bir şey olduğunu, zihinselliğin ne olduğunu ve zihinsel içeriklerin nasıl bir ontolojiye sahip olduklarını, fiziksel bilimlerin sunduğu dünya tablosu ile uyumlu bir şekilde izah etmenin hiç de kolay olmadığı anlaşıldı. İnsan zihinselliğinin modern bilimsel pratikle arasındaki giderilemez uyumsuzluğun büyük ve ciddi bir sorun oluşturduğuna dair bilinç yirminci yüzyılda şekillendi ve bu bilinç

çağdaş zihin felsefesini doğurdu. Hemen bunu takiben, çağdaş zihin felsefesinin kapsamındaki sorunlar bu yeni bilinçle ele alındıklarında, hepsinin kökeninde Kartezyen düalizmin yattığına tanık olundu. Yaşanan tıkanıklığın, tarafların birbiriyle telif edilemez durduğu gerçekliğe ilişkin parçalı görüntünün, düalist bir felsefeden kaynaklandığı; kökenleri Descartes'a kadar geri giden ve bütün bir modernite süreci boyunca gelişip serpilen bir öznenin daima işbaşında olduğu dile getirilmeye başlandı. Bu öznenin kendini, ürettiği bilimde, yaptığı felsefede gösterdiğini; düşünme tarzına yansıttığı düalizimde kendini açığa vurduğunu görmemek imkansızdır. İşte birinci bölümün son kısmında, modern düşünceye sahip olduğu genel karakteri kazandıran temel etkinin, bu düşünceyi üreten Kartezyen öznde aranması gerektiğinin altı çizilmektedir. Bu genel karakterin modern düşüncede ne gibi krizler doğurduğu ve giderek modern medeniyetin temel krizi haline geldiğine ilişkin iddia da yine bu kısımda dile getiriliyor.

Zihin-beden düalizmi, bu düalizmin paralelinde düşünme biçimi ve bunun yarattığı sorunlar, yani genel olarak zihin felsefesi, bu yüzden önemlidir; dikkatlerin ve ilginin giderek daha çok bu alana yönelmesinin sebeplerini de burada aramak gerekir. Zihin felsefesinin kapsamına giren sorunların vahametini dair yeterince derin bir bilinç oluşmuş durumdadır, ama bu sorunların çözümünün nasıl sağlanacağı, olası çözümlerin ne tarafta aranması gerektiği konusunda tartışmalar halen sürmektedir. Bu çalışmada, bu tartışmaların işaret ettiği olası çözüm seçeneklerinden bir tanesi üzerinde özellikle durulmaktadır. Bize göre diğerleri içinde en dikkate değer, sıra dışı ve gelecek vaat eden bir çözüm gibi duran bu seçenek, Maurice Merleau-Ponty'nin insan zihnindeki bedenselliğin altını çizen beden-özne felsefesidir. Merleau-Ponty, yeni düşünme yolları peşinde koşarak özgün

bir içerik kazandırdığı beden-özneyi, Kartezyen öznenin karşısına çıkarmaktadır. Merleau-Ponty'nin eserlerinde sergilediği düşünme biçiminin yeni bir özne kavrayışına yol açtığı genel olarak kabul edilmekle birlikte, henüz bu yeni kavrayışın zenginleşmesi, gelişip serpilmesi gerekiyor. Merleau-Ponty'nin önerdiği fikirlerin, zihin felsefesi bağlamında geleceğe dönük neler vaat ettiği hakkında saptamalarda bulunmak bu çalışmanın amaçları arasındadır. Beden-özne felsefesi, Kartezyen felsefe karşısında hakiki bir seçenek oluşturur mu? Kartezyen felsefenin kaynaklık ettiği sorunlara bu yeni yaklaşım bir çözüm sunuyor mu ve bunu hangi yoldan başarıyor? Bu sorulara verilecek cevaplar, yeni yaklaşımın Kartezyen projenin dışına çıkıp çıkamadığına karar verebilmek açısından önem arz eder. Çünkü, zihin felsefesine özgü sorunların çözümü için daha önce öne sürülmüş pek çok seçeneğin hakiki olmadıklarını ve pozitif yöntemci bilimsel dünya görüşünün etkisine bağışık seçeneklerin, yok denecek kadar az olduklarını biliyoruz. Bu bağlamda, felsefedeki fenomenolojik geleneğin ve onun devamı olan çağdaş varoluşçu felsefeye özgü düşünme biçiminin hakiki bir seçenek sunabileceğine dair öneri, bu çalışmanın temel tezi olarak saptanabilir.

1. BÖLÜM

KARTEZYEN ÖZNE ELEŞTİRİSİ

1. 1. Kartezyen Öznenin Kurgulanışının Tarihsel Kökenleri

Descartes'tan beri süren değişimlerin ortaya çıkardığı modern uygarlığın getirdiği ruhsal bunalımlara, her türlü insan etkinliğinin kitleselleşerek bayağılaşmasına, kendi değerlerini yaratan teknolojinin insan özgürlüğünün ve insani değerlerin önüne geçerek egemenlik kurmasına ve bunun sonucunda insanlık tarihinin en acımasız felaketlerinin yaşanmış olmasına felsefenin gözüyle baktığımızda, bütün bu tarihsel süreçlerin hakiki kökeninde düşüncenin ve eylemin mekanik bir karaktere bürünmüş olmasının yattığını görmemek mümkün değildir. Modern uygarlık değerlerinin düşünsel kaynağı olarak görülen Kartezyen felsefeyi böyle bir bakışla sorgulamak, mekanikleşmeye getirdiği katkıyı ortaya çıkarmak, mekanik modelin düşünce ve eylemde doğurduğu etkiler üzerine bir bilinç geliştirmek kaçınılmaz bir gerekliliktir. Descartes'ın düşüncede gerçekleştirdiği devrim, hep anlatıla geldiği üzere, temel karakteri itibarıyla felsefi-düşünsel alana özgü masum gerekçelerden mi kaynaklanmıştır? Moderniteyi doğuran paradigmatic bir başlangıç ve entelektüel düşüncede devrimsel bir yenilik olarak sunulan girişimi, kendisinin *Metod Üzerine Konuşma*'da da belirttiği gibi, çağın bilgilerinin gerçekten artık kimseyi tatmin etmez hale geldiği için ve bütün bilgiyi sağlam temeller üzerinde yeni baştan kurmak gerektiği için mi, başlatmıştır? Toplumsal hayatı kökten dönüştürecek kadar derin etkileri ve hemen her alanda dolaylı yönlendirmeleri olmuş bir düşünsel girişim, iddia edildiği gibi, bilginin yeni baştan kurulmasını arzu eden sırf epistemolojik karakterdeki felsefi bir güdüyle mi ortaya çıkmıştır? Yoksa Descartes'ınki öyle soylu bir kaygı değil miydi?

Descarters'ın eserleri mekanistik kavrayışın tarihsel kökenlerine odaklanan bir bakışla okunduğunda ve onun bir ömür boyu süren arayışları göz önüne alındığında şu sonuca varılır: mekanizm önce düşüncede başlar. Kartezyen felsefenin ortaya koyduğu kökensel zihin-beden ayrımı, temelinde mekanik-olan ile mekanik-olmayan ayrımının titizlikle yapıldığı bir ikili sınıflamaya dayanmaktadır. Açıkça dile getirilmese de Kartezyen felsefedeki temel kaygı, neyin mekanik olduğuna ve neyin mekanik olmadığına karar verilebilmesidir. Kullanılan bütün muhakeme biçimleri, mekanistik açıklamanın kapsamının nereye kadar genişletilebileceği ve bu kapsamın sınırları içine girmeyen herhangi bir varlık biçiminin bulunup bulunmadığı sorunsalının etrafında şekillenmektedir.

Bu gözle incelendiğinde, bu felsefenin perde arkasında, hemen her fenomenin mekanik terimlerle betimlenebilmesi imkanını sezen ve böyle bir ihtimal karşısında kaygı ve tedirginlik içinde olan, bunun sonucunda kaçınılmaz bir şüpheye sürüklenmiş bir merak saptamak hiç de zor değildir. “Cogito ergo sum” şeklindeki saptama, bu şüphenin giderildiği ve dolayısıyla mekanizmin şiddetli tehdidi karşısında kaygı duymaya gerek olmadığını ilanıdır. Bu yüzden, mekanizmin sınırlarının nerelere ulaştığını araştıran bir bilincin “düşünüyorum öyleyse varım” demesi, aslında “demek ki mekanik doğada olmayan bir şey var” anlamına gelmektedir. Yani Kartezyen özne, mekanikleşme tehdidine karşı kendisini bir kez emniyet altına aldıktan sonra, kendisi dışında kalan her türlü varlığın fütursuzca mekanikleştirilmesi kampanyasına girişebilir demektir. Çünkü bir mekanizma asla özgür değildir ve Kartezyen özne, kendisi dışında kalan varlığın ruhsuzlaştırılıp tamamıyla mekanikleşmesinden kaygı duymayan bencil bir öznedir. Bu fütursuz kampanyanın altında, varlığı mekanikleştirirken, aynı ameliyenin sürekli tekrar

ettirilebileceği bir tür köleye sahip olmanın hazzının yattığını anlamamız gerekiyor. İşte bu yüzden Kartezyen felsefe, mekanizmin çağdaş biçimlerinden farklı olarak ruhu asla feda etmez ve Descartes kendini bedeniyle değil ruhuyla özdeşleştirmeyi seçmesi anlamında – yalnızca bu anlamda – köktenci bir ruhçudur:

“Sonra ne olduğumu dikkatle inceledim. Bir bedene sahip olmadığımı ve içinde yer aldığım bir dünya veya mekanın bulunmadığını farzedebileceğimi ama kendimin var olmadığını hiçbir şekilde farzedemeyeceğimi gördüm. Buna karşın, diğer şeylerin doğruluğundan şüphelendiğimi düşünmem gibi bariz bir olgudan hareketle, son derece açık ve kesin olarak var olduğum sonucuna ulaştığımı gördüm; diğer yandan, eğer sadece düşünmem son bulsaydı, bugüne kadar hayal ede geldiğim geri kalan her şey doğru olmuş olsa bile, var olduğuma inanmamı gerektirecek bir sebebe sahip olamayacaktım. Bu yüzden, kendimin bütün özü veya doğası düşünmeden ibaret bulunan ve var olmak için bir mekana ihtiyacı olmayan ve maddesel hiçbir şeyle kayıtlı bulunmayan bir töz olduğum sonucuna vardım. Öyle ki bu ‘ben’ - diğer bir deyişle ruh, yani beni ben kılan şey - bedenden tümüyle ayrıdır, ve onu bilmek bedeni bilmekten daha kolaydır, ve eğer beden varolmasaydı bile o yine de kendisi olarak var olmaya devam ederdi.” (*Metot Üzerine Konuşma*, Dördüncü Bölüm’den (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 127))

Bugünden geriye baktığımızda ve bu satırların hangi tarihsel-toplumsal koşullar altında ve nasıl bir bireysel maceranın muhasebesi sonucunda yazıya geçirildiğini dikkate aldığımızda, yaklaştığını sezdiği büyük bir dönüşüm karşısında kendi varlığını da tümünden tehdit altında hisseden bir öznenin iş başında olduğunu görürüz. Bu satırların yazıldığı dönemde tarihsel değişim yeni bir sürece girmek üzereydi ve bu yeni sürecin getireceği kapsamlı dönüşümün gerilimini hisseden bu özne, aslında bu dönüşüme karşı durmak istememektedir; tersine, kendisine dokunmadığı sürece bu dönüşümün en ateşli taraftarıdır. Ancak 'kendisi' derken bundan neyi anlaması gerektiğine bir karar vermek durumundadır. Sorunun çözümünü böyle bir karara varmaktan ibaret gören bu özne, anlaşılacağı üzere, kendisi dışındaki varlığı değersizleştiren ve kendisiyle varlık arasına bencilce bir mesafe koyan bir hiyerarşi dayatmaktadır. Bencillik daima kötü sonuçlar doğurur, ama bu tarz bir bencillik farklıdır; bu öznenin kendisini sakınmaya çalıştığı

dönüşüme kıyasla sonuçları çok daha kötü olmuştur, çünkü daha bu bencillik kararını aldığı andan itibaren kökten başka bir şeye dönüşmüş olduğunu fark etmemiştir.

Kendini bu satırlarda açığa vuranın Kartezyen özne olduğunu biliyoruz; ama aynı zamanda onun mekanizme asla karşı gelmediğini, kendisini güvenceye alınmış hissettikten sonra, gelmekte olan mekanikleşme salgınını gönül rahatlığıyla devam ettirme taraftarı olduğunu da görebilmeliyiz. Çünkü, varlıktan bağımsız tek başına varolabilen bir özne kavrayışı, kaynağını ancak tüm kötülüklerden arınmış tanrı inancında bulabileceğimiz bir yanılısamadan başka bir şey değildir. Özne, düşüncesi ve eylemiyle varolur, kendini gerçekleştirir ve bunun için de varlığa yani dünyaya zorunlulukla bağlıdır; dünyanın dışında özne yoktur. Düşüncesi ve eylemi ile her şeyi kendine indirgeyen bir özne, bunun doğal bir sonucu olarak, dünyadan kopuk bir özne olarak adlandırılabilir. İzleyen bölüm bu öznenin kurgulanışının düşünsel izleğini açığa çıkarmayı hedeflemektedir..

1. 1. 1. Ruh ve Beden İkilemi

Yukarıda Descartes'tan yaptığımız alıntıda gördüğümüz üzere, kendini ruh veya bedenden birisi ile özdeşleştirmeye ilişkin böyle bir seçeneklilik hali neden ortaya çıkmıştır? Ruh ve bedenin birbirinden farklı oldukları şeklindeki anlayış çok eski olmakla birlikte, insanın ikisinden hangisi ile özdeş olduğuna karar verilmesinin gerektiği, bir ikilem hali içine düşüldüğünün bir örneğini Descartes'tan önceki dönemlerden bulup göstermek çok zordur. Zaten Descartes öncesi dönemler için bir ruh-beden düalizminden sözedilebildiği halde, bu dönemlerde bir zihin-beden sorununun gündeme gelmemiş olmasının temel sebebi de budur. Çünkü ruh ve beden ne kadar farklı olsalar da insanın özdeşliğinin bu ikisinin birliği ile sağlandığı çok

açıktı.

Ölüm, daima bedenin o ‘özel’ hareketini yitirmesi, yani ruhunu kaybetmesi ve bunun sonucunda da çürümeye başlaması olarak anlaşılmıştır. Bu anlamda, ruhun hareketten yoksun olabileceği hiç düşünülmez. Örneğin Platon, bazen, bedeni oluşturan kısımların uyumlu bir şekilde bir araya gelmesinin ruhu ortaya çıkardığını savunan görüşlerden sözedip ve bu anlamda uyum olarak ruh kavramını gündeme getirir de (Platon, 1999: 34-38), aslında, ruhun özünde hareketin bulunduğunu ve bir şeyin ruh sahibi olup da hareketsiz kalmasının mümkün olmadığını düşünmektedir (Platon, 2008: 67). Yine Timaios diyalogunda, ruhun yaratılışının anlatıldığı bölümde, ruhun kuruluşuna katılan temel öğelerden birisi olarak hareketi ve özellikle dairesel hareketi belirtir ki, klasik kozmolojide göksel kürelerin hareketi de onların ruhlarına yüklenerek açıklanır (Platon, 2001: 34-36). Bunun gibi Aristoteles de, ruh konusundaki öğretilerin tarihini yazarken “... canlı, cansızdan şu iki temel niteliğiyle ayrılır gibi görünmektedir: Hareket (*kinesis*) ve duyumlama² (*to aisthanesthai*)” diye belirttikten sonra “... ve bunlar, aynı zamanda bizden öncekilerin, aşağı yukarı ruh konusunda bize aktardıkları iki anlayıştır” şeklinde devam eder (Aristoteles, 2001: 14). Aristoteles’in yazdıklarına bakarak “ruhun en üstün ve temel hareket ettirici olduğu” fikri üzerinde, kadim zamanlardan beri önemli düşünürler arasında bir mutabakata varılmış olduğunu söyleyebiliriz. Ruhun hareketin kaynağı olduğu konusunda kendisi de aynı fikirde olan Aristoteles, sadece ruhun hareketli olup olmadığı konusunda ayrı düşünmektedir. Ruha hareket atfetmenin ruhun özünü inkar etmek olarak gören Aristoteles için, ruh hareketsiz hareket ettiricidir (Aristoteles, 2001: 37; Ross, 2002: 162). Aristoteles'in bakış açısından, canlıda gördüğümüz

² Yine belirtmek gerekir ki Aristoteles duyumlamanın kaynağında da hareketin bulunduğunu düşünmektedir: “... duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur; çünkü yaygın kaniya göre duyumlama bir tür değişimdir” (Aristoteles, 2001: 91-92).

hareketin iki sebepten ötürü özel bir hareket olduğunu unutmamak gerekir: birincisi, ruhtan kaynaklanması, yani kendisi hareket etmediği halde hareketin kaynağı olan bir cevherden ortaya çıkmasıyla ve ikincisi, rasgele, biçimsiz ve dağınık bir hareket olmamasıyla. Biçim itibarıyla kusursuzluğa sahip olması, uyumu, bütünlüğü, kısımların birbirini tamamladığı bir birlik içinde ortaya çıkışıyla, canlıda gördüğümüz hareketin gerçekten hayret verici bir olağandışılığı vardır. Aristoteles'e göre, bir yandan hareket bir edimselleşme ve diğer yandan ruh cismin edimselliği olduğuna göre (Ross, 2002: 103, 161), form kavramının düşünsel kökenini de aslında burada aramak gerekir.³

Ruh ile hareket arasında kurulan bu kopmaz bağlantı yüzünden ruhun bedenden bağımsız bir varlığa sahip olduğu genellikle kabul edilmemiştir; çünkü hareket, bir bedenin yokluğunda belirgin hale gelemez.⁴ Aynı sebeple, tek başına ruhun veya tek başına bedenin bir insan olmaya, bir başka deyimle, bir özne olmaya yeteceği hiçbir zaman düşünülmemiştir. İçinde bulunduğumuz alemde bir öznenin bedensiz olarak bizimle aynı varoluşu paylaşması tümüyle kavranılmazdır ve bu yüzden böyle bir ihtimal bilimsel bir incelemenin konusu olarak ele alınamayacağı gibi, daima ve yalnızca bir inanç konusu olarak algılanmıştır. İnsanın kendini bedensiz olarak düşleyebildiği doğrudur; ve böyle bir düşün olanaklılığı, dinlerin kendilerini gerekçelendirmekte yararlandığı kökensel bir düşüncedir. Ama bu temel dayanağın kullanım amacı, ölümün ruh ve bedenin birliğini yitirmesi dolayısıyla ortaya çıktığını, bedenin çürümesine ruhunu kaybetmesinin yol açtığını ve bu çürümenin ruha ilişemediğini ima etmek; bu yolla, herkes ölüp gitse bile ilahi

³ “... asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir: Bundan, onun madde ve dayanak değil; kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar.” (Aristoteles, 2001: 77)

⁴ “Sonuç olarak düşünürler, ne ruhun bedensiz, ne de bir bedenin ruhsuz olamadığını sanmakta haklıdır: Çünkü ruh bir beden değil; fakat bedenin herhangi bir şeyidir.” (Aristoteles, 2001: 77)

adaletin yerine geleceği bir hesaplaşma vaktinin gerçekleşmesine dair inananların zihninde mantıksal bir imkan yaratmaktır. Yani bu somut alemde ayrı, soyut-manevi başka bir alemin bulunabileceğine ilişkin bir iddiayı gündeme getirebilmek (ki bu, dinlerin temel iddiasıdır) ve böylece ruh-beden düalizmini alemler düzeyinde de devam ettirmektir. Yoksa, amaç, bu somut alemde bir özne olarak varoluşun bedensiz bir ruh olmaya dayandığı gibisinden kavranılmaz bir anlayışı savunmak değildir. Öte yandan, manevi bir alemdeki ruhsal varoluş yoluyla kişisel özdeşliğin sürdüğü iddiaları ise dinlere özgü olmaktan ziyade, birer yorum olarak görülmeli ve bu halleriyle saf spekulasyondan ibaret olmanın sınırları dışına çıkmadıkları unutulmamalıdır.⁵

Tıpkı bunun gibi, bir bedeninin ruhsuz olarak canlılığını sürdürebileceği de daima kavranılmaz olmuştur. Yaşayan ve hareket eden her Őeyde bir ruh gören animizm, ilkel insanın olduğu kadar modernite öncesi uygar insanın da varlık anlayışını belirleyen temel faktörlerden birisidir. Ruhsuz bir nesnenin kendi kendine hareket etmesi olanaklı görülmemiş, özerk hareket ilkesinin kaynağı ruhta aranmıştır. Bu durumun tek istisnası kendi kendine hareket edebilen mekanizmalardır. Böyle mekanizmalar, en başta doğal olmadıkları ve insan yapısı oldukları için, ayrıca hareketin sürmesini sağlayan dışsal bir hareket ettiriciye ihtiyaç gösterdikleri için, bunlara ruh atfedilmemiştir. Ama Őurası kesindir ki, bir mekanizmayı yapıcısı olan mühendis tarafından inşa edilirken görmemeleri ve bu mekanizmanın dışsal hareket ettiricisi ile olan temasını da kavrayamamaları durumunda, insanlar böyle bir

⁵ Bir rnek vermek gerekirse, Hıristiyanlığın ilk halinde, bedensiz varoluş inancının bulunmadığını söyleyebiliriz. Priest'in da belirttiği üzere "... ruhun ölümsüzlüğüne dair görüş Paul'den önce Hıristiyanlığın içinde yer almıyordu ve bu görüş bütünüyle bu dinin içine dördüncü yüzyılda St. Augustine tarafından dahil edilmiştir. Ölümden sonra varolmaya devam eden maddesel olmayan zihin (veya ruh) kavramı Hz. İsa'nın öğretisinde yer almıyordu. Hz İsa, öğretisinde bedeninin yeniden dirilişini dile getiriyordu ki bu aynı Şey değildir." (Priest, 1991: 3)

mekanizmaya da ruh atfetme yönünde çok güçlü bir eğilim beslerler. Bu insanlar grubuna çocukları, ilkelleri ve modernite öncesi uygar insanların büyük bir bölümünü dahil edebiliriz. Bugün bile, ardındaki mekanizmayı veya 'kandırmaca'yı çözemediğimizde, cansız bir nesnenin özerk hareketi bir tür sihirbazlık olarak tanımlanır ve bütün bunlar özerk hareketin ilkesini ruhta arayan animizmin insanda ne kadar derin kökleri bulunduğunu gösterir.

Bütün bunlara rağmen Descartes, doğal varlıkları ruhlarından soyma ve bütün bir alemi ruhsuzlaştırma yönündeki girişiminde o derece ileri gitmiştir ki insan bedenini bile bunun içine dahil etmekten çekinmemiştir. Bir yerde, ruhu olmayan bir beden bir otomat yani bir makineden ibaret olduğunu açıkça savunur:

“... şuna dikkat edelim ki ölüm asla ruhun yok olması ile ortaya çıkmaz, ama bedenin başlıca kısımlarının bozulup çürümesi yüzünden ortaya çıkar. Ve şunu kabul edelim ki canlı bir adamın bedeni ile ölü bir adamın bedeni arasındaki farklılık; bir yanda, işleme için gereken başka her şey ile birlikte yerine getirmesi için tasarlandığı hareketlerin maddesel ilkesini de içeren bir saatin veya bir otomatın (yani kendi kendine hareket eden bir makinenin) kurulmuş hali ile ve diğer yanda, aynı saat veya makinenin bozulduğu ve hareketini sağlayan ilkenin etkin olmaktan çıktığı hali arasındaki farklılık, tamamen benzerdir.” (*Ruhun Tutkuları*, Birinci Bölüm'den (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 329-330))

Descartes'ın içine doğduğu dünya, ruhlarla dolu, her konuda en yüksek değer ve önemin ruhsallığa ait görüldüğü, doğadaki her tür olay ve değişimin ancak ruh kavramına başvurmak yoluyla açıklanabileceğinin kabul edildiği bir entelektüel kültürdü. Okullarda, en basit bitkilerin bile, üreme ve beslenme işlevlerinin kaynağı olarak görülen bir bitkisel ruha sahip olduklarının anlatıldığı, Aristotelesçi felsefenin belirlediği bir biyoloji okutuluyordu. Hayvanlar, beraberinde hareket, duyumlama, bellek ve hayal gücü gibi üst düzey işlevler getiren ilave bir duyusal ruha sahiptiler. Bilinçli düşünmeyi ve ahlaki değerleri benimsemeyi olanaklı kılan akılsal ruh ise sadece insanlarda bulunuyordu. Ruh o kadar temel bir öge sayılıyordu ki, ruhun

kaynaklık ettiği işlevlerin daha basit öğelere indirgenemez temel birimler olduğu kabul ediliyordu (Fancher, 1990: 7). Bütün bunlara ek olarak bir de, kutsal metinlere ya da efsaneye dayanarak varlıkları öne sürölen perileri, cinleri, her türden ruhanileri ve büyücülerin sihrini hesaba katmak gerekir. Özetle, varlık her nokta ve köşesine varıncaya kadar ruhla doluydu. Genel manzara böyle olduğu halde, Descartes, her türlü değişimin mekanistik yoldan izah edildiği ve her canlının birer mekanizma olarak anlaşıldığı bir dünya görüşünü kendi başına nasıl benimseyebilmiştir? Buna bir yanıt verebilmek için, öncelikle onun mekanistik dünya projesinin ayrıntılarının sergilendiği eserlerine göz atmamız ve ilgili sonuçlara götüren görüşlerini incelememiz gerekiyor.

1. 1. 2. Mekanistik Fizyolojinin Doğuşu

Kendisinin yayımlamaktan vazgeçtiği ama ölümünden sonra bölümler halinde yayımlanan *Dünya* eserinin içeriğine kısaca göz atmak, Descartes'ın projesini anlamak açısından önemlidir. Daha önceki Kopernik, Galileo veya Kepler'in çalışmalarıyla kıyaslandığında çok daha kapsamlı bir fizik geliştirildiğini gördüğümüz bu eser, her türlü fiziksel fenomenlere getirdiği birleştircilik, ayrıca astronominin ve mekaniğin birbirine eklemlenmesi açısından Newton'un fiziğini yarım yüzyıl önceden haber vermektedir (Hatfield, 2003: 18). Ancak unutmamak gerekir ki, buradaki tek bir boyuta indirgeme üzerinden işleyen, tekdüze bir birleştirciliktir ve tek boyutlu bir açıklamaya imkan vermeyen fenomenler söz konusu olduğunda, bu fiziğin aslında birleştirci değil parçalayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Descartes, eserinin üç kısımdan oluşmasını planlamıştı: Işık üzerine olan ve aslında bir genel fizik biliminin taslağını çizecek bir ilk bölüm; insan bedeninin fizyolojisini inceleyen, insan üzerine bir deneme ve son olarak, insan ruhu veya zihni üzerine bir deneme. Bu sonuncu kısım hiçbir zaman yazılmadı. İşin aslı, Descartes, insan ruhu veya zihinselliği üzerine olan görüşlerini sonradan kaleme aldığı felsefi karakterdeki eserlerinde, özellikle metafiziğinde (örneğin *Meditasyonlar*'da) sergilemiştir. Ama bu görüşler, genel fikirler ve konuya dair temel bir felsefe olmanın ötesine geçmezler ve zihin hakkında Descartes, insan bilgisine ilişkin o kapsamlı ve köktenci Kartezyen devrime uygun bir bilimsel inceleme geliştirmemiştir. Dolayısıyla son bölüm, bu anlamda hiçbir zaman yazılmadı; bir bakıma Descartes, fiziksel maddeye uyguladığı yöntemin, insanın zihinselliğine uygulanamayacağını ayırdındaydı.

Homojen bir evrenselliğin hakim olduğu fizikle ilgili kısımda Descartes, Güneş sistemi için Güneş merkezli modeli benimsemektedir. Kozmosu, Ayalıtı ve Ayüstü diye kökten farklı doğada iki kısma ayıran Aristotelesçi geleneksel kozmolojiyi böylece terk eden Descartes, hatta, etrafında dünyaların döndüğü daha pek çok güneş bulunduğunu ileri sürer. Kitap boyunca, tüm evrenin tek tür bir maddeden yapıldığını ve aynı doğa yasalarının evrenin her tarafında eşit biçimde geçerli olduğunu savunmasıyla, eşbiçimli bir evrenselliğin koyu savunucusu olarak ortaya çıkar. Elden geldiğince basit tutulmaya çalışılan bu evren modeli, büyüklük, şekil ve hareket gibi sınırlı özellikler yüklediği maddeyle dolu olan ve harekete ilişkin sadece birkaç yasayla idare edilen bir evren modelidir. Sadece yer kaplayan parçacıklardan oluşmuş maddeye izin veren bu modelin atomcu görüşlerden tek farkı, madde parçacıklarının sonsuzca bölünebilir olduklarını kabul

etmesi ve boşluk karşıtı görüşleri sürdürmesidir. Tanrının hareketsiz olması gereğini dikkate alan Descartes, tüm evrendeki toplam hareketin korunduğunu savunur ve geliştirdiği hareket yasalarını da Tanrının kesintisiz etkinliğine dayandırır (*Işık Üzerine Deneme*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 81-98)).

Descartes her ne kadar kendisini bir fizikçi ve matematikçi saysa da, *Dünya* eserinin asıl devrimci olan ve kendisinden öncesi için tam anlamıyla marjinal bir yenilik sergileyen tarafı yeni fizikten çok, geliştirdiği yeni fizyoloji ve genel olarak fizyolojiye getirdiği mekanistik bakış açısıdır (*İnsan Üzerine Deneme*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 99-108)). Tıp eğitimi almamış olan Descartes'ın, kendini fizyoloji ve anatomi konusunda geliştirme ihtiyacı duyduğunu ve bunun için kasaplardan aldığı hayvanlara ait beden parçaları üzerinde incelemeler yaptığını biliyoruz. Eserin ikinci kısmında geliştirilen fizyoloji, onun fiziğinin bir uzantısı olarak düşünülmelidir. Çünkü bir yandan fiziğin ilkeleriyle, canlı bedenler dahil olmak üzere her türlü fiziksel nesnenin özelliklerini açıklamanın mümkün olduğuna inanıyordu, diğer yandan bu konudaki düşüncelerini ilerletmek için canlı bedenleriyle insan yapımı makineler arasında sürekli kurduğu benzetmelerden faydalanıyordu. Canlı bedenlerle makinelerin temel doğaları bakımından farklı olmadıklarını kabul ediyor ve ikisi arasındaki ayrılığı sadece bir karmaşıklık derecesi olarak görüyordu (Boden, 2006: 58). *Meditasyonlar*'da dile getirdiği gibi, insan bedeni bu eserde kemikler, sinirler, kaslar, damarlar, kan ve deriden oluşmuş bir tür makine olarak sunulur, öyle ki eğer onda zihin (veya ruh) bulunmasaydı bile yine de aynı hareketleri yerine getirebilirdi (Cottingham *et al.*, 1985: vol.2, 58). İnsan bedeninin, zaten bazı hareketleri zihnin kontrol ve idaresi altında olmadan gerçekleştirdiğine işaret eden Descartes, bu yönüyle refleks hareket kavramının da

fikir babası sayılır. Nasıl ki, mekanik modellerin hareketlerinin kendi özgür iradeleri ile gerçekleştiğini düşünmüyorsak ve dışarıdaki bir fiziksel etkiden kaynaklandığını kabul ediyorsak, aynı şekilde Descartes da insanın sık sık bilinçli maksadı dışında hareketler sergilediğini ve bunların dış uyaranlardan kaynaklı olduğunu belirtir (Schultz&Schultz, 2002: 69). Bundan başka, hayvanlarda bir ruh ya da zihin bulunduğunu kabul etmediği için onların bütünüyle mekanistik yoldan açıklanabileceklerini savunur. Bu eserinde mekanistik bir çözülemeye tabi tuttuğu fizyolojik işlevler arasında besinlerin sindirimi, kanın dolaşımı, bedenin serpilip olgunlaşması, solunum, uyku ve uyanıklık, dışsal dünyanın duyumsanması, hayal gücü, hafıza, iştahlar ve tutkular, bedenin hareketleri sıralanabilir (Fancher, 1990: 18). Bütün bu fizyolojik işlevlerin tamamen mekanik yoldan gerçekleştiklerine olan inancını şu sözlerle ortaya koyar:

“Bir saat veya başka bir otomatta gördüğümüz hareketin, ondaki dengelenmiş ağırlıkların ve çarkların düzenlenişinden ortaya çıkması ne kadar doğal ise, bu işlevlerin de en küçük ayrıntıya varana kadar, sırf (beden) makinesinin organlarının düzenlenişinden aynı doğallıkla ortaya çıktığını göz önüne almanızı rica edeceğim. Öyleyse bu işlevleri açıklamak için, bu makinenin, ondaki kan ve ruhlara ilave olarak herhangi bir bitkisel veya duyusal ruha ya da bir başka hareket ve yaşam ilkesine sahip olduğunu düşünmek gerekli değildir ...” (*İnsan Üzerine Deneme*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 108))

Descartes yaptığı anatomik incelemeler sonucunda zihnin beden üzerindeki bilinçli kontrolünün beyin ve sinir sistemi üzerinden gerçekleştiği sonucuna varmıştı. İlgisini, özellikle kafatasının içinde beynin kısımları arasında kalan boşluklar üzerinde yoğunlaştırmıştı. Bu boşluklar veya odacıklar (ventriküller) beyin ve omuriliği saran sarımsı renkte bir sıvıyla (serebrospinal sıvı) doludur ve Descartes bu

sıvının *can ruhlarından* (animal spirits) oluştuğunu düşünüyordu.⁶ Descartes, bu can ruhlarının, içleri oyuk ince kanalcıklardan ibaret olan sinir lifleri boyunca hareket ederek bütün bedene yayıldıkları ve içine girdikleri kasların şeklini değiştirmek suretiyle etkinliğe geçirdikleri şeklindeki bir fikri savunuyordu (bu fikri Yunanlı tıp hekimi Galen'den ödünç almıştı). Can ruhlarının kafatası içi odacıklardan beynin gözeneklerine sızarak beynin içine girdiklerini ve buradan sinirlere yönlendirildiklerini tasarlıyordu. Yani Descartes'a göre beyin, bu can ruhlarının yolunu değiştirip ilgili sinire yönlendirecek şekilde bir borucuklar ve kapakçıklar sisteminden oluşuyordu (Fancher, 1990: 18). Bu sistemin işleyişinin detaylarına bakıldığında mekanistik açıklamanın etkileyici bir örneğiyle karşılaşırız. Buna göre, bir tür duyu-motor devre, can ruhlarının beden içindeki akışı ve dağılımını yönetir. Duyu sinirlerinin, içi oyuk sinir lifleri boyunca uzanan ince teller oldukları varsayılmıştır ve bir duyu organı uyarıldığında bu teller hafifçe titretilir. Bu titreşim, beyin boşluğundaki merkezi odacığa açılan ilgili borucuğun kapakçığını çeker ve can ruhlarının içeri dolarak kasa doğru akmalarını sağlar (Hatfield, 2003: 305-306).

“Can ruhları beyindeki boşluklara girdikleri ölçüde, bu boşlukları terk edip beyin dokusundaki gözeneklere de (veya kanallara) girebilir ve bu kanallardan sinirlere doğru ilerleyebilirler. Ve onların diğerleri yerine belirli sinirlere girmelerine bağlı olarak, bu sinirlerin ulaştığı kasların şeklini değiştirmeye ve böylece bütün organları hareket ettirmeye muktedir olurlar. Bununla benzer olarak, yapay mağaralarda (grotto) ve kraliyet bahçelerindeki çeşmelerde görmüş olmalısınız ki, suyun kaynağından fişkırmasını sağlayan aynı kuvvet, suyun içinden geçtiği boruların çeşitli şekillere sokulması yoluyla, çeşitli makineleri kendi başına hareket ettirebilir ve hatta bu makinelerin belirli müzik aletlerini çalmasını veya belirli sözcükleri seslendirmesini sağlayabilir.” (*İnsan Üzerine Deneme*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 100))

⁶ “Can ruhları”nın insan zihni gibi ruhsal doğada olduklarını düşünmemek gerekir. Burada kullanılan adlandırmaya rağmen can ruhları aslında saf fiziksel şeylerdir. “Benim burada 'ruhlar' dediğim şeyler sadece cisimlerdir; bir meşaleden fırlayan kıvılcıklar gibi çok hızlı hareket eden son derece küçük cisimler olmaktan başka bir özellikleri yoktur.” (*Ruhun Tutkuları*, Kısım I, madde 10 (Cottingham, 1996: 53))

Descartes'ın otomatlara olan özel ilgisi üzerinde durmak gerekir. Dengelenmiş ağırlıklardaki kuvvetin bir dişliler sistemine aktarılması ile işleyen mekanik saatler veya suyun akma kuvveti ile çalışan otomatlar, otomatik kapılar vb. üretmeye dönük, mekanik sistemlere dair bir tür uygulamalı bilim, o dönemde hızlı bir gelişme içine girmişti. Halkın özel bir ilgi gösterdiği bu tür mekanizmaların kullanıldığı sergi alanları veya özel gösterilere Avrupa'nın çeşitli yerlerinde rastlamak mümkündür. Bunların içinde en etkileyici olanlar ise kraliyet bahçelerindeki heykellerdi. Ziyaretçiler bu heykellerin önünde durduklarında, üzerine basılan zeminin altına gizlenmiş manivelalar harekete geçer, su heykellerin içindeki borulardan akıp kapaklardan geçer ve onları hareket ettirirdi. Örneğin bir kişi, yıkanmakta olan tanrıça Diana'nın heykeline yaklaşıncaya, heykel mağaranın içine doğru iffetlice saklanırdı; bunun gibi tanrı Neptün'ün heykeli de fazlaca yaklaşırsa üç dişli çatalını sallayarak öne atılırdı. Descartes'ın St.Germain'de, henüz orduya katılmadığı bir sırada ve hayatına anlam katacak bir amacı henüz bulamadığı bunalımlı bir evrede iken, burada Sen Nehrinin kıyısındaki kraliyet bahçelerini ziyarete gittiği ve buradaki otomatları hayranlıkla izlediği bilinmektedir (Fancher, 1990: 9). Bu tür heykel ve otomatların Descartes üzerindeki etkisinin büyük olduğu ve felsefesinin paradigmasını oluşturduğu, hemen her eserinde verdiği örneklerden ve mekanistik düşünme biçimini bu analogiler üzerine inşa etmesinden bellidir.

Mekanistik bir fizyoloji kurgulamaya yönelik bütün bu düşünceler, insan ve hayvan bedenlerini çevrelerine duyuşal uyarılma yoluyla tepki veren makineler olarak ele almaktadır. Bu görüş, klasik refleks kuramının kuramsal özünü barındıran bir yaklaşımdır ve gördüğümüz gibi kökleri Descartes'a uzanmaktadır. Mekanistik fizyolojiye ilişkin Kartezyen girişimin vardığı sonuç, bitkisel ve hayvansal ruhlara

ilişkin geleneksel kavramların tümüyle elenmesi, insan bedeninin, ruhun yokluğunda bile canlılığa özgü tüm işlevlerini, akılsallık hariç olmak üzere, devam ettirebilen bir mekanizmaya dönüşmesi olmuştur. Dinsel dünya görüşünün hakim olduğu modernite-öncesi toplumsal-kültürel koşulların içinde, insan öznesine ilişkin kavrayışta böyle bir farklılaşma nasıl mümkün olmuştur? Bunu izah edebilmek, mekanik öznenin kurgulanışını ve devamında da bütün bir modernite dönemi boyunca bu kurgunun entelektüeller tarafından sahiplenerek ısrarla sürdürülüşünü anlayabilmek açısından önem arz eder.

1. 1. 3. Kartezyen Felsefe ve Mekanizm

Descartes'ın görüşlerini temellendirmek için eserlerinde ortaya koyduğu mantıksal ispatların, geliştirdiği kanıtların, girdiği tartışmaların, zihin felsefesinin bugün eriştiği aşama itibarıyla fazla bir değeri kalmamıştır. Bütün bu temellendirme çabaları, bir dönem felsefeye yön veren o etkileyciliğe artık sahip değildir, çünkü bunların içerdiği bir dizi mantıksal sakatlık bugün yaygın olarak bilinir hale gelmiştir. Ama Descartes'ın görüşleriyle ilgili önemli olan husus, kendisinden sonraya miras bıraktığı düşünme şeklidir. Kartezyen felsefeye özgü düşünme biçimi, bütün bir modernite süreci boyunca güçlü biçimde sahiplenilmiş ve özel bir dikkat yöneltimedikçe farkına varmanın zor olduğu bir olağan yaygınlık kazanmıştır. O yüzden burada ne zihin-beden düalizmine ilişkin Kartezyen argümanların ne de onların türlü türlü yollardan çürütülüşü üzerinde durulmalıdır. Zihin felsefesinin çağdaş bağlamı içinde Kartezyen felsefe söz konusu olduğunda, Descartes'ın neyi düşündüğünden çok, neden böyle düşündüğü önemlidir.

Descartes'ın, Aristotelesçi geleneğin belli başlı görüşlerine karşı çıkan cesur girişimini gerekçelendiren düşüncelerini ortaya koyduğu temel eser *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'dır. Bu eserde, düşüncesinin temel sütunlarını oluşturan yöntemsel şüpheyi, bu şüpheyeye cevaben geliştirilen meşhur 'cogito' kanıtını, aldatmayan bir Tanrı tarafından güvenceye alınmış açık ve seçik algılara ilişkin ölçütü, Kartezyen çemberi, zihin-beden ayrımını ve bunun sonucu olan zihin-beden etkileşimine ilişkin sorunsalın tümünü bir arada bulmak mümkündür. Ancak, Hatfield'ın da belirttiği gibi, felsefeye yapılan bu özgün katkıların kendilerinin bizzat bir hedef olmadıkları ve Descartes tarafından asıl amaca ulaşmakta sadece birer araç olarak görüldükleri gerçeği, geçen yüzyılın ortalarından beri geniş çapta göz ardı edilmiştir (Hatfield, 2003: xiii). Bu yüzden öncelikle Descartes'ın tüm düşünce çabalarına yön veren temel bir hedefin ve kapsamlı bir projenin varlığından bahsetmek gerekir.

Hepimiz Descartes'ı bir düşünür olarak biliriz; hatta yayımlanma tarihleri bakımından *Metot Üzerine Konuşma* ve *Meditasyonlar* gibi eserlerinin taşıdığı önceliğe bakarak onun asıl itibarıyla bir metafizikçi olduğunu düşünme eğilimindeyizdir. Oysa felsefe tarihinin önde gelen bir metafizikçisi haline gelmeden önce o bir matematikçi ve bir doğa filozofuydu⁷ ve yayımlamak üzere kaleme aldığı ilk eser de doğa bilimi üzerineydi (Hatfield, 2003: 4, 283). *Dünya* (Le Monde) adını verdiği bu kitapta Descartes'ın ömrünü adadığı sözü edilen ana hedefi, yeni bir genel doğa bilimi geliştirme tasarısı olarak ortaya çıkıyordu. Bu kitabı yayımlamaya hazırlandığı bir sırada 1633'de Galileo'nun Engizisyon tarafından mahkum edildiği haberini alınca kitabı yayımlama kararından vazgeçer ve *Dünya* ancak ölümünden

⁷ Doğa felsefesi (natural philosophy), modern bilimler ortaya çıkmadan önce fizik gibi doğa bilimlerinin yerini tutan, doğanın ve fiziksel evrenin incelenmesi çalışmalarına verilen addır. Bu konu üzerine çalışanlara da doğa filozofu (natural philosopher) deniyordu (Grant, 2007).

sonra 1664’de yayımlanır. Kararından vazgeçen Descartes bu sefer, görüşlerinin ne derece kabul göreceğini sınamak amacıyla, *Dünya*’daki şiddetli tepki yaratacağını düşündüğü kısımları hariç tutarak sadece *Dioptrik*, *Meteoroloji* ve *Geometri* isimli denemelerini içeren sınırlı ve basitleştirilmiş bir örnek çalışma yayımlar. Kısa adı *Metot Üzerine Konuşma* olarak bilinen 1637 tarihli bu eserde, adı geçen denemelerinde ulaştığı sonuçlara varmada kullandığı yöntemin bir taslağını sunar. 1641’de ise *Konuşma*’da yöntemi için sunduğu kanıtların en tam hallerini ve bütün bir felsefesinin metafizik temellerini içeren *Meditasyonlar* yayımlanır.

Özetle, şu savın önemini vurgulamalıyız: *Meditasyonlar*’ın yayımlanmasına dek giden bu olaylar örgüsü, yeni bir doğa bilimi kurmaya dair emellerini gerçekleştirebilmek için, önce bu görüşlerin kabul edilebilmesi yönünde bir etki uyandırmak amacıyla mecburen metafizikle ilgilenmek durumunda kalan, ana ilgisi matematik ve doğa felsefesi üzerine odaklanan bir doğa bilimcinin yaşadığı süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes’ın Mersenne’e yazdığı mektuplarda da belirttiği gibi, *Meditasyonlar* Aristoteles’in ilkelerini yıkan kendi fiziğinin bütün temellerini içeriyordu. Descartes, *Meditasyonlar*’da sunduğu bütün kanıtlarını ve ulaştığı sonuçlarını öncelikle bu projenin hizmetine sunma amacı taşıyordu, ama devrimci niyetlerinin gizli kalmasını istediği için de bu kitabın hiçbir yerinde ‘fiziğin ilkeleri’ ya da ‘doğal dünyanın kuramı’ gibi bir başlık kullanmamıştı.⁸

Descartes’ın yöntem üzerine olan görüşlerini incelemeye *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*’da geçen ‘ilk felsefe’ deyiminden başlanabilir. Aristoteles’e kadar geri giden bir geçmişe sahip olan ilk felsefe, en yüce varlık biçimlerinin incelendiği ve

⁸ Mersenne’e yazdığı mektuplardan anladığımıza göre Descartes, Aristoteles’i onaylayan ve savunanların, özellikle de kitabın (*Meditasyonlar*’ın) yayımını engelleyebilecek Kilise otoritelerinin bu durumdan haberdar olmalarını istemiyordu. Ortaya koyduğu görüşlerin okuyucuda bir kamplaşmaya sebep olmadan dikkate alınmasını ve herkesin buradaki asıl amacın farkında olmadan bu fikirlerle yakınlık kurmasını istiyordu. (Hatfield, 2003:25)

düşünceye yön vermekte başvurulan en temel ilkelerin saptandığı bir felsefe alanıdır. Bu konuların ele alınması, somut fiziksel varlığın ötesine geçmeyi bir zorunluluk haline getirdiği için felsefenin bu alanına ‘fiziğin ötesinde olan’ anlamına gelen ‘metafizik’ adı verilmiştir. Yani metafiziğin altında yatan temel anlayışa göre, somut bir varlığa sahip bütün bir fizik alanı, fiziğin ötesinde kalan varlık biçimlerinin ve temel ilkelerin belirlenimi altındadır. Descartes’ın metafiziğini geleneksel metafizikten ayıran en büyük farklılık da işte tam bu noktada, Descartes’ın bu belirlenimin matematiksel bir kesinlikte olduğunu peşinen kabul etmiş olmasında yatar.

Aslında belirlenimciliğin olası tek bir biçiminin bulunduğu konusu üzerinde tartışmak mümkündür, ama Descartes’a göre belirlenmişlik (determination) hiçbir belirsizliğe izin vermeyecek şekilde kesin olmalıdır, dolayısıyla matematiksel doğada olmalıdır. Olası diğer tüm seçeneklerin apriori olarak ve mantıksal bir kesinlikle elendiği matematiksel işlemlerde sonuç tam da böyle bir kesinlikle belirlenmiştir ve Descartes’ın matematiğin bu ayrıcalıklı durumundan adeta büyülenmiş olduğunu gösteren bir çok işaret vardır.

1. 1. 4. Kartezyen Felsefenin Biyografik Aşamaları

Descartes'ın gençlik döneminin gelişim çizgisi incelendiğinde, kendisine bir misyon arayan yüksek ideallerin adamı olma arzusu göze çarpar. Bu idealleri edinene kadar, amaçsızlığın getirdiği bir boşluk ve bunalım hali içinde yaşadığı düşünülür. Bu sürecin sonunda matematik ve doğa felsefesi üzerine olan çalışmaları sırasında özel bir yöntem bulduğuna inandı ve bu inancı bir projeye dönüştü. Bu proje, doğa bilimini yeni yöntemler üzerinde yükseltmek, mekanik açıklama biçimini hiçbir

istisna kabul etmeyecek şekilde her türlü varlık katmanına eşit derecede yaymaktı. Kendisinin belirttiğine göre, çağına özgü bilgideki temelsizlikten, her kafadan ayrı bir sesin çıktığı bir manzaranın sunduğu dağınıklıktan ve temellendirme yordamlarının çürüklüğünden yakınıyordu. Sağlam ve kesin bilgiye olan inancı bir dogma ölçüsündeydi ve onu bu aşırı inanca götüren gelişmeleri kısaca anmak gerekir.

Descartes La Fleche'teki okulunda parlak zekasıyla öne çıkan, entelektüel melekeleri gelişmiş bir öğrenci olmuş ve okulda sunulan müfredat içinde hoşuna giden konular (özellikle matematik, astronomi ve doğa felsefesi gibi (Hatfield, 2003: 6)) bulmuş olsa da, öğrendikleri içinde onu derinden etkileyip peşinden gideceği bir şey karşısına çıkmadı. Bu hususu aynı zamanda bir entelektüel otobiyografi niteliği taşıyan *Metot Üzerine Konuşma* eserinde de anlatır (Descartes, 1994: 10-15). Poitiers Üniversitesinden hukuk diploması aldıktan sonra yirmi yaşında Paris'e geldi ve içinde bulunduğu amaçsızlığın bir göstergesi olarak buranın eğlence hayatına kapıldı. Ömür boyu yakın dostu, sırdaşı ve entelektüel muhatabı ve yine La Fleche'den mezun bir keşiş olan Marin Mersenne, deneyimsiz bir acemi durumundaki Descartes'ı bilimsel, felsefi çalışmaların içine çekmeye çalıştı, ancak sonra başka yere tayin edilen Mersenne Paris'i terk etmek zorunda kaldı. Yalnız kalan Descartes, büyük ihtimalle, tutkuyla bağlanacağı bir şey bulamamış olmasından kaynaklı bir bunalım devresi yaşadı ve sonunda gidip orduya yazıldı (Fancher, 1990: 8-9). Bağlı olduğu birlik o zamanki Hollanda sınırları içinde yer alan Breda'da konaklarken burada hayatının önemli bir dönüm noktasını yaşadı: İsim yapmış bir Hollandalı matematikçi ve doğa filozofu olan Isaac Beeckman'la tanıştı. Beeckman'la yaptığı matematik içerikli konuşmalardan oldukça etkilendi ve bu etki altında geometri ve

cebir üzerinde yeni bir şevkle çalışmaya başladı; ilk eseri olan müzik üzerine bir kitabı (*Compendium on Music*) bu sırada yazdı.

Ama daha önemlisi, yine bu sıralarda, bir açının üçe bölünmesi problemiyle uğraşırken cebirle geometriyi birleştirmenin bir yöntemini buldu ve böylece bugün analitik geometri olarak bilinen matematik alanını ortaya çıkardı. Bir yerde bu buluşundan Beeckman'a bahsederken, “tüm olası denklemleri çözebilecek tamamen yeni bir bilim” keşfettiğini belirtir (Hatfield, 2003: 9). Bir başka yerde mantık, cebir ve geometrinin elverişli yanlarını almak, kusurlarını ise atmak suretiyle geliştirdiğini belirttiği bu yeni yöntemi, dört temel kural halinde yazıya geçirir (Descartes, 1994; 21-22). Kısaca bu kurallar, bir ispatlama yapmak için bilinen en basit şeylerden (açık ve seçik bilinen şeylerden) kalkarak ilerlemeyi, karmaşık konuları veya problemleri bu basit öğelere ulaşana dek parçalarına bölmeyi, bir problemi çözmeye gerekli adımları uygularken sıraya dikkat etmeyi ve hiçbir adımı eksik bırakmamayı içerir. Aslında bu kuralların geometricilerin kullandığı yöntemle aynı olduğunu kendisi de belirtir. Yine de bu yöntemsel keşfinden; ne türden bir nicelik içerirse içersin her tür denklemleri çözebileceğini düşündüğü bu yöntemi keşfetmekle gösterdiği başarıdan, bundan sonraki bütün hayatını yönlendirecek derecede etkilendi.

Descartes'ın bu erken dönemde, yeni bir yöntem keşfetmenin peşinde olduğunu gösterir herhangi bir emare yoktur ve keşfettiği yöntem de, orantılara ilişkin daha önce bilinen matematiksel yöntemlerin geliştirilip genelleştirilmesinden ibarettir (Hatfield, 2003: 9). Ama görüldüğü kadarıyla, artık ömrü boyunca tutkuyla bağlı kalacağı ilkeyi veya ideali bulmuştur. Sorun, bu keşfettiği yöntemi felsefe ve metafiziğe varıncaya kadar her alanda uygulamaya kalkışmasındadır. Matematiksel çalışma alanına özgü olan ve bu alanda yaptığı çalışmalardan türettiği bu kuralları,

sırf fiziksel doğadaki fenomenlere değil, biyolojik ve hatta psikolojik doğadaki fenomen alanlarına teşmil etmeye çalışması, tam bir gözü karalıkla hareket ettiğinin göstergesidir. Bu kuralların ve bu kurallara dayalı yöntemin bütün bilimlerde uygulanmasını savunması, istisna kabul etmeden her türlü fenomen veya varlık türü için geçerli olabileceğini savlaması ve bütün bunları gördüğü rüyaların yorumundan kalkarak yapmaya girişmesine baktığımızda, söz konusu olan şey, bütün bilimleri kapsayan kökten bir reform projesi için kendisinin adeta seçilmiş olduğunu düşünmesidir ve bunu fark etmemek mümkün değildir.⁹

Bundan sonraki dokuz yıl boyunca bu yeni yöntemini serimleyecek, “evrensel matematik” hakkındaki bir kitap üzerinde çalıştı ve yazılış sırasına göre ikinci kitabı olan ama ölümünden sonra yayımlanan *Aklın İdaresi İçin Kurallar* ortaya çıktı (Hatfield, 2003: 13). Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla, kafasındaki fikir, her probleme ve her konuya tatbik edilebilecek bir tür matematik geliştirmektir. Matematiğin nesnelere olan sayılar ve geometrik şekillerin bir tekdüzeliği, kusursuz bir eşbiçimliliği vardır ve bu sayede ele alınan matematiksel problem ne türden olursa olsun aynı yöntemi uygulamak suretiyle her zaman bir çözüme ulaşılabilir. İşte Descartes'ın kafasındaki de, buna benzer şekilde bir evrensel matematik geliştirme projesidir; hatta bunu doğrular mahiyette, kendi çalışmasını Mayorkalı Ramon Lull'un *Ars Brevis* eseriyle karşılaştırır (Hatfield, 2003: 9). Leibniz üzerindeki etkisiyle hesaplama kuramının öncüsü olarak görülen Lull, her türden soruya bir cevap bulunmasını sağlayan mekanik bir yöntem ve bu yöntemi temel alan

⁹ Descartes'ın vizyon içeren meşhur olmuş rüyalarının anlatımı Baillet'in yazdığı biyografide bulunur. Descartes bu rüyaların sonucundan sonra hayatına nasıl bir yön vereceği ile ilgili belirleyici bir karar alır: “Aklımı eğitmek ve hakikatin bilgisinde kendimi olabildiğince ilerletmek için tüm hayatımı vakfetmek.” Baillet'in biyografisinden kendisine bir kopya çıkarmak isteyen Leibniz, rasyonel bilimin temelinde böylesi bir irrasyonel epizodun bulunması karşısında uğradığı şaşkınlıkla rüyaların anlatıldığı kısmı alıntılanamayı tercih etti. Bu durum ironik olduğu kadar manidardır ve Descartes'ın büyük projesinin aslında saplantı derecesinde bir tutkuya dönüştüğünün de işaretidir (Rodis-Lewis, 1998: 36-42).

bir dizi makine geliştirmişti. “Eğer anlayış g¼c¼ hiçbir kurala uymayacak olsaydı ne iyi bir anlayıştan ne de iyi anlaşılmış bir meseleden bahsedilemezdi ve cahil kalmak en iyisi olurdu” demesiyle, kurallara bağlı y¼ntemci d¼ř¼ncenin erken bir ¼rneęini yine Lull'da g¼r¼r¼z (Boden, 2006: 56).

Denebilir ki, Descartes'ın bu her şeyi tekbiçimli değerlendirme arzusu ve her şeyi tekd¼ze hale getirme emeli, onun karışıklıktan, d¼zensizlikten nefret eden mizacıyla bir şekilde bağlantılı olmalıdır.¹⁰ Mizacının bu ¼zellikleri, onun okulda edindiği akademik bilginin ¼oęunlukla bir işe yaramaz ve belirsizliklerle dolu olduğunu dile getirişine, edebiyattan, ahlak ve teolojiye varıncaya kadar tek tek b¼t¼n bilimlerin durumuna getirdiği eleştirilere de yansımaktadır; bu eleştirilerin hepsinin temelinde bir kesinlik arayışının yattığını g¼r¼r¼z:

“Daha ¼ocukken edebiyat ve bilimle beslenmiştim ve onlarla hayata yararlı her şeyin a¼ık ve sağlam bilgisinin edinilebileceğine inandırıldığım i¼in, onları ¼ęrenmeye sonsuz bir istek duyuyordum. Fakat, sonunda adet olduğu üzere insanı bilginler sırasına sokan bu okuma s¼resini bitirir bitirmez, g¼r¼ř¼m¼ t¼m¼yle değiştirdim. ¼¼nk¼, ¼ylesine i¼inden ¼ıkılmaz ř¼phe ve yanlışlıklar i¼ine d¼ř¼m¼ř bulunuyordum ki, okumaktan edindiğim biricik yarar, bilgisizliğimi gittikçe daha iyi g¼rmek olmuştu adeta.” (Descartes, 1994: 9-10)

Bizzat kendisinin ifade ettiği üzere, felsefeye bilhassa mesafeli duruyordu, ¼¼nk¼ değişik felsefe akımları arasındaki anlaşmazlıklar dolayısıyla bu akımlar onun i¼in, sırf olası g¼r¼nmenin ¼tesine ge¼emiyorlar ve hiğbiri matematiğin kesinlik ve apa¼ıklıęına erişemedikleri i¼in de onların yanlış olduklarına h¼kmediyordu (Hatfield, 2003: 7). Matematiksel ¼alıřmalara ¼zg¼ kuralları evrensel bir y¼ntem

¹⁰ “[Fransa'da bulunduğu sırada] Fronde karışıklıklarında Descartes huzursuzlanır. ¼¼nk¼, zihinde olduğu gibi devlette de d¼zensizlik onun nefret ettiği şeydir.” (*Descartes'ın Hayatı* b¼l¼m¼nden (Descartes, 1994: 80)). Descartes okul ¼aęından beri huzur ve s¼kunet i¼inde d¼ř¼nebileceęi kendisine ait ¼zel bir odaya sahip olma ayrıcalığını daima yaşamıştı (Rodis-Lewis, 1998: 8, 25). Gen¼lięindeki havai ve u¼arı yaşadığı kısa bir d¼nem hari¼, daima kalabalık ortamlardan ve bilhassa Paris'in yoğun ve g¼r¼lt¼l¼ ortamından uzakta durdu; yalnız bir hayatı tercih etti, hatta rahatsız edilmemek i¼in ikamet yerini bile ¼oęunlukla gizli tuttu.

olarak kaleme alışı, bunlara harfiyen bağlı kalmak konusundaki tutumu ve çalışmalarında kendisini mekanistik karakterli kurallarla sıkı sıkıya sınırlandırmak konusundaki ısrarı, nasıl bir özne ile karşı karşıya olduğumuzun ipuçlarını sağlamaktadır.

Sonuç olarak, çağının bütün bilgisini yeni temeller üzerinde yeniden yükseltmeye ilişkin, Descartes'ın içinden geçtiği sürecin, aslında tersinden sunulduğunu ve hatta bizi buna inandırmaya çalışanın da yine Descartes'ın kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Sanki, kendi zamanının mevcut bilgisinden tatmin olmamış, bu yüzden bütün bilgiyi yeni baştan kurmaya girişmiş, sonucunda da bu yeni yöntemi, kesin bilgiye varmanın yolunu ve yeni bir epistemolojiyi keşfetmiş gibi yaygın bir algı vardır. Oysa burada bir çarpıtma söz konusu; çünkü anılan yöntemi daha işin başında adeta bir tesadüf eseri olarak keşfettiğini ve bu andan itibaren ona kesin inanç beslediği bir statü yüklediğini biliyoruz. Descartes'ın entelektüel macerası, iddia ettiği gibi kesin bilginin peşinde bir arayış içinde geçmemiştir; dogmatik bir inançla bağlandığı ve en büyük önceliği kendisine tanıdığı bir bilgi biçimi başlangıçtan itibaren zaten vardı. Bu bilgi biçimine duyduğu söz konusu kesin inanç ve bağlılık ise büyük ihtimalle, genç yaşta matematikte gösterdiği o başarılarla ve bu başarıların sunduğu haz ve tatmin duygusuna dayanmaktadır; yoksa uzun, meşakkatli ve detaylı çalışmaların sonucuna değil. Karşısına çıkan veya çıkabilecek her türlü olay ve varlığa bu yöntemi uyarlayabileceği konusundaki kesin inanç, onun bu konuda bilimsel değil dogmatik olduğunun göstergesidir. Descartes'ın işin başında değil de sonradan felsefe ve metafizikle ilgilenme durumunda kalmasının sebeplerini burada aramak gerekir, çünkü eserlerinin kaleme alınış sırası (Clarke, 2006: 419-420), dinsel otoritelerden duyduğu çekinceler ve mektuplarından edindiğimiz

izlenim, büyük projesinin felsefi altyapısını sonradan kurmak durumunda kaldığıdır. Entelektüel girişimlerinin arkasındaki motivasyon, felsefi karakterli bir epistemoloji geliştirme amacı değildi ve olayların ve tanıklıkların örgüsü bize, *Meditasyonlar*'da ortaya konan metafiziğin daha ziyade, mecbur kalınmış bir girişim olduğu görüntüsünü vermektedir. Yine Mersenne'e yazdığı bir mektuptan ayrıca biliyoruz ki, öncelikle yeni fiziğe dair görüşlerinin okunup yaygınlaşmasını istiyordu ve bu onun için çok önemliydi:

“Sadece ikimizin arasında kalacak bir şeyi sana söylemeliyim ki, bu altı Meditasyon benim Fiziğimin bütün temellerini içeriyor. Fakat, ne olur, bunu kimseye söyleme; çünkü Aristoteles'e teveccüh edenler onları onaylamakta daha fazla zorlanabilirler; ve onları okuyacakların benim ilkelerime farkına varmadan alışacaklarını ve onların doğruluğunu onaylayacaklarını, ve bunun, benim ilkelerimin Aristoteles'inkileri yıktığını farketmelerinden önce olmasını umut ediyorum.” (Cottingham *et al.*, 1985: vol.3, 297-8)

Burada “Fiziğim” dediği, uzun süre üzerinde çalıştığı ve yayımından vazgeçmek zorunda kaldığı *Dünya* eserinde geliştirdiği, istisnasız tüm doğal fenomenleri açıklamaya yönelik mekanistik kuramdır. Burada belirttiği gibi, aslında *Meditasyonlar*'ı fiziğinin temellerini kurmak amacıyla yayımlamış olmakla birlikte, biraz da Kiliseden duyduğu çekincelerle ve içinden geldiği Cizvit çevreye hoş görünmek kaygısıyla, eserinin kapağına “Tanrının Varlığının ve Ruhun Ölümsüzlüğünün İspatlandığı” biçiminde bir alt başlık eklemek suretiyle, bunu ustalıkla gizlemiştir. Oysa bunun tam tersine *Meditasyonlar*'daki Tanrı ispatlamaları bugün “Kartezyen çember” olarak bilinen bir döngüsellik içerdiği ve mantıksal açıdan sakat olduğu halde, yine bir başka mektubunda yazdığı üzere, *Meditasyonlar*'da güya bize Tanrı ve ruhumuz hakkında bilgi verildiği şeklindeki

iddiasını devam ettirmekte ve böylece yarattığı görüntüyü sürdürmek istemektedir.¹¹ Ayrıca, yine iddia edilenin aksine bu eserde ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin hiç bir şey ortaya konmadığı için de, alt başlığı sonradan “Tanrının Varlığının ve İnsan Ruhunun Bedeninden Ayrılığının İspatlandığı” şeklinde değiştirmek zorunda kalmıştır (Hatfield, 2003: 25).

Descartes'ın dostlarıyla olan yazışmalarına, kritik zamanlarda verdiği kararlara, hayatının farklı evreleri boyunca düşünce çizgisinin takip ettiği yola bakıldığında, ortaya koyacağı yeni mekanistik fizik sisteminin aşırı bir dirençle karşılaşmaması için uygun bir atmosfer yaratma çabası açıkça göze çarpar. Çalışmalarının sonradan felsefi-metafizik ağırlıklı bir karakter kazanmasının temel sebebinin de, eserlerinin geniş çevrelerde okunması ve tartışılması yönünde büyük bir arzu beslediği ve sansüre uğramayı en büyük kabus saydığı için, ileri sürdüğü yenilikçi mekanistik yöntemin en temel dinsel dogmalarla çelişme içinde olmadığına kiliseyi ve dinsel otoriteyi bir şekilde ikna etmesi gereği olduğunu ve sonuç olarak bunu büyük bir ustalıklarla yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Fakat şunu da kesinlikle söyleyebiliriz ki Descartes, böyle bir metafizik geliştirirken, getirdiği bu kuşatıcı ve radikal mekanizmin ilişemediği korunaklı bir alan açma zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Çünkü, insanın özgür tercihlerine göre eyleyen bir özne gibi değil de, tüm hareketlerinin matematiksel yasalarca tamamen belirlenmiş bir tür makine olarak algılanması, öte dünyadaki ceza ve ödül vaadini anlamsız hale getirdiği için dinsel inancın en temel dayanaklarının yıkıldığı anlamına gelirdi. Oysa insan bedeni inkar

¹¹ Descartes, *Meditasyonlar*, kendi felsefe sisteminin özünü içermesine karşın, ilginç bir şekilde, okurlarının ilgilerini sürekli bu esere yöneltmelerini istememektedir. Nitekim, Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, *Meditasyonlar*'da sunduğu metafizik ilkeler bize Tanrı ve ruhumuz hakkında bilgi verdikleri için, onların doğru olarak anlaşılmasının bir yandan çok gerekli olmakla birlikte, diğer yandan onlar üzerine sürekli düşünmenin, zarar verici olabileceği için, gerekli olmadığını belirtmektedir (Hatfield, 2003: 26).

edilemez biçimde fiziksel bir varlık olduğu için Descartes'ın geliştirdiği yeni fiziğin mekanistik açıklama alanı içine kaçınılmaz biçimde dahil oluyordu. Bu yüzden insanın bedeniyle özdeş olmadığı ya da insan olmanın bir beden olmak anlamına gelmediği şeklindeki bir çıkış yolunu kullanmaktan başka bir seçenek yoktu. Yine bu yüzden Descartes'ın, aslında dinsel inancın içinde zaten mevcut olan ruh-beden farklılığına dayalı düalizmi iyice radikalleştirme yönünde kullanmayı tercih etmesi şaşırtıcı değildir. Özetle, Descartes yeni fiziğin kuşatıcılığı içinde bir istisna durumu yaratmak zorundaydı; getirdiği yeni yöntemin ve düşünme biçiminin temel özünü uyuşmayan bir hamle yapmaktan, bu yöntemin geçerli olmadığı bir varlık alanı tasarlamaktan, böylelikle varlığı kökensel bir parçalanmaya uğratmaktan başka bir seçeneği yoktu. İşin başında ileri sürdüğü, mekanistik fiziğe ilişkin evrensellik ve kuşatıcılık iddiasını, bu fiziğe dayalı açıklamaların istisnasız her varlık ve olay türü için eşit biçimde geçerli olması koşulunu terk etmek durumunda kalıyor, böylece aslında kendi kendisiyle açıkça çelişme içine düşüyordu. Kendi tercihiyle, sistemin içinde adeta bir delik açılıyor ve bunun tamiri de başlangıçtaki iddialar ve kabuller bütünüyle terk edilmeden, yani sistem bütünüyle terk edilmeden mümkün değildir. Sakat temeller üzerinde yükselen bir felsefe sisteminin barındırdığı çelişkilerin çözülmesi mümkün değildir ve bugüne kadar ki uygulamada da, Descartes'ın sunduğu kavramsal çerçeveye dışına çıkılmadığı sürece, bu yöndeki tüm çabalar bir sonuç vermemiştir.

1. 2. Yöntemci Düşünce ve Mekanistik Bilim

Descartes'ın düşünme biçimine başından beri sinmiş bulunan mekanistik karakter, onun hayatı boyunca hep bir metod adamı olmasında ve metodun onda bir tutkuya dönüşmesinde görülebilir. Yöntemin önemine ilişkin bu ısrarlı fikirlerin kaynağı, henüz okuldayken yaşadığı deneyimlere kadar geri gitmektedir; okul günlerinde kimi kez dahice bir buluştan bahsedildiğini duyunca, buluşun anlatıldığı eseri okumadan, aynı sonuca kendi başına bir biçimde ulaşıp ulaşamayacağını merak ederdi. Bu tür denemeleri sırasında, henüz hiçbir yerde açıkça ifade edilmemiş bir takım kesin kurallara daima uymakta olduğunu fark eder. Daha sonra, pek çok kitapta anlatılanların, içlerinden birkaç satır okunarak ve resimlerine göz atılarak tamamen bilinebileceğini ileri sürecektir (Rodis-Lewis, 1998: 31). Aslında bütün bu aykırı fikirler, kitapları okumaya gerek kalmadan, sırf bir yöntemin uygulanması yoluyla her türlü bilgiye kendi başına erişebileceği şeklindeki, ancak çocukluk yıllarından kalma bir hayalle ilişkili olabilir. Yöntemciliğin bu aşırı versiyonunda, hem herkesin tamamen aynı şekilde düşünmesi gerektiği gibi bir önyargı, bilginin tekbiçimli bir evrenselliğe sahip olduğuna ilişkin kanı, hem de her türlü bilgisel otoriteden bağımsız olma arzusu, kuralları belirlemek suretiyle doğru ve değerli bilginin tek yetkesi konumunu kazanma emeli, dile getirilen aynı fikir içinde hep birlikte kendini belli etmektedir. Tek bir cümleyle bu öğretiyi, bilgiye otomatik bir şekilde erişilmesini savunmaktadır.

1. 2. 1. Yöntemci Düşüncenin Yükselişi

Descartes'la birlikte düşünme biçimine getirilen bu yöntemsiz titizlik, yöntemin çok önemli olduğu şeklindeki yaygın inanç, içeriğin yöntemden

bağımsızlığına ağır bir darbe vurmuş oldu. Daha önce yaygın olan tutuma göre, içerik sanki değişmeden kalan bir öz gibi tasavvur ediliyor, dolayısıyla her türlü yöntemsel farklılıklar karşısında bir özerklik sahibi olduğu düşünülüyordu. Düşünme edimi ve bu edimin gerçekleşme şekli, başka alanlarda kısıtlı bir varlık olan insanın mutlak bir özgürlük alanı sayıla geldiği için, düşünmenin katı kurallara zorla boyun eğdirilmesi mümkün görülmemiştir. Düşünmeye dışarıdan bir kısıt dayatılamayacağı, sonsuzu bile öne sürme yetisi taşıyan düşüncenin bir tür sınırsızlıkla donanmış olduğuna dair örtük inanç, filozofların varlığa ilişkin en çetin soruların üzerine başından beri özgüven ve kararlılıkla gitmelerinde de kendini gösterir. İlke olarak, düşünen insanların sayısı kadar farklı düşünme biçimlerinin varlığına tanınan imkan, daima felsefeye özgü en doğal tutum ve felsefe yapmanın temel karakteri olagelmıştır. Bununla paralel olarak, içeriğin, düşünen öznenin öznel tutumları ve inançlarından bağımsız bir şekilde idealleştirilmesini savunan Platonik realizm, bu anlamda, nesnelliğin gerçek vatanıdır ve felsefenin hakiki başlangıcını temsil eder. Felsefede kullanılan yöntemler, yaklaşım biçimleri, kavramsal çerçeveler düşünürden düşünüre değişebilir ama üzerinde kafa yorulan sorunlar sanki tözsel bir varoluşa işaret ediyormuşçasına genellikle aynıdır. Aslında Descartes da bu durumu değiştirebilmiş değildir; yöntemsel titizliği merkeze alan Kartezyen felsefe, felsefenin kendine özgü karakteri gereği, ardılları tarafından felsefenin alanı içinde ayrı bir çeşni gibi görülmüştür. Ancak bu yöntemsel titizlik stratejisi, farklı bir kulvardan gitmek isteyen bir kısım entelektüelin tam da aradığı şeydi. Ortaçağ boyunca giderek profesyonelleşen ve kurumsal bir kimlik kazanan zanaatkarlarınkine benzer bir özerklik ve mesleki bağımsızlık peşinde olan ve burjuva etiğini benimsemiş bu entelektüeller, felsefenin yöntemsel liberalizmine alerji duydular.

İşte, buraya kadar söylenenler ışığında, bizden özel bir dikkat talep eden husus, Descartes'ın da bu tür entelektüeller sınıfına dahil olduğu ve felsefe toprağının bir öz yurttaşı olmaktan çok, felsefenin sorunlarıyla özel nedenlerle ilgilenen dışarıdan bir yabancı konumunda bulunduğu¹².

Bilindiği gibi matbaanın gelişiyile birlikte kitaplar artık Latince gibi bilimsel dillerde değil, ortalama bir okuyucuya hitap edecek şekilde halkın anadilinde yazılmaya başlandı. Bilimsel çalışmaları üniversite çevrelerine sınırlı kalmaktan çıkartan böyle bir durum, bu çalışmaların özel bir yoldan korunmaya alınması gereğini doğurdu; halka açılmak, niteliksiz çoğunluğun arzu edilmeyen müdahalesini ve ehliyetsiz kişilerin tartışmalarına malzeme olma tehlikesini engellemek şartıyla mümkün olabilirdi. Konunun uzmanlarının söz konusu olduğu üniversite/akademi ortamında, yöntemsel tartışmalar belki bilimselliğin gereği olarak teşvik bile edilebilirdi ama popülerleşmenin getireceği yozlaşmayı önlemek için bilimsel çalışmalara kurumsal bir özerklik kazandırılması ayrıca gerekli hale gelmişti. Aranan bu kurumsal özerklik, Descartes'ın bir örneğini sunduğu yöntemsel titizlik yoluyla sağlanabilirdi. Böylece bir kısım entelektüel, arzu edilen amaçlara ulaşmak için düşünmeye yöntemsel bir sabitlik getirmeyi, kendi çalışma alanlarını başka konulardan keskince ayırmak için düşünceyi kesin kuralların belirlediği bir çerçeveye içine gönüllü hapsetmeyi tercih etti. Diğer yandan böyle bir strateji, yöntemden bağımsız bir içerik olamayacağı sonucuna örtük olarak varıyordu; bu yeni dönemle birlikte içeriğin özerkliği görüşü terk ediliyor, içeriği yöntemin belirlediği anlayışı

¹² Descartes'ın genel olarak kitaplara olan, yukarıda bahsedilen mesafeli tutumu yanında, bilhassa felsefe eserlerini okumaya karşı isteksizliği bilinmektedir. Örneğin, *Metod Üzerine Konuşma* yayımlanınca, Mersenne ve diğerleri *cogito* kanıtının Aziz Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nde geçen bir pasajla olan benzerliğine dikkat çektiler. Ayrıca 'kusursuz varlık' düşüncesinin kendisine ancak Tanrı'dan gelmiş olabileceği şeklindeki tanrı kanıtlaması da yine Augustinus'u çağrıştırmaktadır. 1637-38'de ve ölümünden yalnızca oniki sene önce gerçekleşen bu yazışmada Descartes cevaben, Augustinus'un eserlerini daha önce okumadığını belirtir ve onları gözden geçirme sözü verir (Hatfield, 2003: 21-22).

yerleşiyordu. Düşünme biçimine ilişkin yöntemsel hassasiyet, bilimlerin kendilerini ayırmada ve bağımsız bir kimlik inşa etmelerinde anahtar rolünü oynamaya başladı. Bundan sonra “bilimsel yöntem” diye bir söylem ortaya çıktı ve bilimselliğin özünü yöntemde gören bir anlayış gelişti. Düşünce, üzerine giydirilen bu metodik-elbise ile katı mekanik bir karaktere büründü. İşin aslı, düşünmenin disiplin altına alınması yönündeki eğilimlerin, belki Aristoteles'e kadar geri giden izini sürmek mümkün olabilir ve kuruluşundan beri mantığın, doğru düşünmenin kuralları adı altında düşünmeyi mekanikleştirdiği öne sürülebilir, ama Descartes'la birlikte gerçekleşen şey, bu tür bir mekanik düşünme ediminin modern özneyle özdeşleşmesidir. Mekanik düşünme edimi Kartezyen öznenin asıl özüdür ve bu özne, modern insan için karakterinin bütün özelliklerini ona bakarak biçimlendirdiği bir model haline gelecektir. Sanat ve edebiyattan iyi tanıdığımız, özgür, uçarı çağrışımların peşinden giden düşünme biçiminin hor görülmesi; ilk defa olarak bilimsel niteliğinden mahrum edilerek bir nevi sürgüne gönderilmesi, bundan sonra başlamıştır. Bütün bunlar, mekanik öznenin modernite boyunca tanık olunan kuruluşunda büyük pay sahibidir.

Epistemoloji ve Descartes sonrası felsefenin genişçe bir kısmı, psikoloji ve günümüzde bilişsel bilim, bunların hepsi zihinsel süreçleri genel olarak ele alıp incelerler, zihne dair genel ve soyut bir kavrayışa ulaşmayı bilimselliğin bir gereği sayarlar. Aslında, soyut kavramlar üzerinden işleyen bir araştırma metodolojisi, kuramsal karakterdeki ana akım bilimsel çalışmaların vazgeçilmez yönüdür. Böyle bir metodoloji, yaşayan, özel, belirli bir kişinin, yani gerçek öznenin zihinsel süreçlerini değil, genel olarak zihnin ve genel olarak zihinsel fenomenlerin ele alınışını gerektirir. Aristoteles'ten beri süregelen “bireyselin bilimi olmaz” anlayışı

hala hakimiyetinden bir şey kaybetmiş değildir. Birinci amaç olarak gerçekliği soruşturmayı kendine hedef edinmiş bilimin, kendisini evrensel dayalı işleyen bir prosedüre sınırlandırmak durumunda bırakması, onun çok derin çelişkisi ve kimlik krizidir. Bu yüzden, örneğin edebiyat alanına ait romanlar ve oyunların insan zihinselliğine dair asla inkar edilmez derin bir içgörü sunacağı konusundaki varoluşçu yaklaşım, en iyi örneğini Merleau-Ponty'de gördüğümüz gibi, çağdaş zihin felsefesine ve sinirbilimine karşı ve ayrıca Husserlci karakterdeki bir fenomenolojiye karşı bir muhalefet içindedir (Priest, 1998: 43). Öncelik sıralamasında kuramsal olanı daima birinci sıraya yerleştiren epistemolojik özne, anlamaktan çok, hep açıklamaya çalışır ve bunun için kuşatıcı soyut kuramlar inşa eder. Bu kuramlardan çıkarsadığı hipotezleri sınamayı arzu etmek onun neredeyse biricik entelektüel kaygısıdır. Deney ve gözlem yapmak için somut olana yöneldiğinde bile tek istediği, kavramlar arası ilişkilerin sağlanıp sağlanmadığını görmektir; yaşayan somut bireyselle tanıklık etmek değil. Aracısız tanık olduğu somut bireyseli anlamaya çalışmaz, ona dönüp bakmaz bile. Doğrusunu söylemek gerekirse, insanlık hali gereği herkes gibi o da elbette anlar, ama anladığını görmezden gelir, önemsemez, ihmal eder ve böylece bilimsel-olan ile yaşayan/varoluşsal-olan şeklinde, iki alanı keskince ayırma gayesine yönelir. Burada, modern bireyin sergilediği düalist reflekslerin ne kadar derin kaynakları olduğunu görüyoruz ve bu durum bize, bu reflekslerin ardındaki aktörün ancak bir Kartezyen özne, eşdeyimle bir mekanik özne olabileceğini gösteriyor.

Bilginin değeri konusunda hiyerarşik ve merkezci bir yapıyı benimseyen Kartezyen felsefe, iktidar hiyerarşisinin en tepesine ve tüm varlığın merkezine epistemik özneyi yerleştirmek suretiyle, onu her konuda en üst karar mercii ve en yüksek otorite haline getirir. Kimsenin böyle bir paye biçilen bir modelden yüz

çevirmesi beklenemeyeceği için, sonuçta her insan böyle bir özneye benzemeye/dönüşmeye ister istemez zorlanır. Kartezyen felsefenin dayatmacı doğası, yorumlayıcı özne üzerine uyguladığı şiddette daha da görünür hale gelir. Örneğin, bu felsefede bilginin ideal modeli kabul edilen matematiksel bilgi, öznel yorumun budanıp atılmasını, anlamın tek boyutlu olmaya zorlanmasını getirir. Olağan durumda, belli bir konudan iki kişinin anladığının asla tam aynı olmadığını bilinen bir gerçek olduğu halde, herkesin tıpatıp aynı şeyi anlamasını şart koşan bir dayatmacılık ve bu yönüyle indirgemeci bir anlambilim, böyle bir epistemolojinin kaçınılmaz sonucudur.

1. 2. 2. Mekanistik Anlayışın Matematiksel Doğası

Düşünceyi fakirleştiren, anlamı yozlaştıran mekanistik düşünme biçimi, matematiksel nesnelere kullanır. İstisnalara kapalı, eşbiçimli ve tek boyutlu doğadaki matematiksel nesnelere düşünmenin uzantısı, formülcülük ve sayısallaştırma olarak ortaya çıkar. Tek bir formülle her problemi çözme, her müşkülü halletme iddiası, anlamın taşıdığı çok-boyutluluğun ve perspektifselliğin farkındaki bir bilinç için, olsa olsa Kartezyenizme özgü sihirbazlığı hatırlatan bir entelektüel numaracılıktır. Diğer yandan, doğa bilimlerinde sayısal formüller haline sokulmuş doğa yasalarının getirdiği o evrensel belirlenimciliğin özgürlüğe yer bırakacağını elbette savunamayız. Doğa yasaları sayısallaştırılıp formülleştirildiğinde, varlıkların da, matematiksel hesaplama kurallarına itaat eden sayılar gibi, formüllere itaat etmesi beklenir. Olaylara ve varlıklara yönelen böyle bir bakış, sonuçta görmek istediği türden bir evren ve varlık alanı doğurmuştur. Tek başına bu gerçek bile, öznenin bağımsız kendi başına bir bulunuşa sahip olduğu farzedilen varlığın, bilimselliğe özgü o

mutlak nesnelci varlık anlayışının, bir mit olduğunun işaretidir. Böyle bir evren anlayışı, Ortaçağa ya da Antikiteye ait insanın kavrayışında yer almıyordu, ama bunun sebebi, onun matematiksel formülleştirmeyi varlığa uyarlayacak bir entelektüel zekadan mahrum olması değildi, sadece varlığa öyle bakmıyordu.

Mekanizmin katı özünü, matematiksel ilişkinin istisna kabul etmez doğasında aramak gerekir. Nasıl ki, ikiyle ikiyi kaç defa toplarsanız toplayın dört etmek zorundaysa, varlıkların da konu edildikleri ilgili matematiksel ilişkilere harfiyen uymamaları durumu, mekanistik bir bakış açısından düşünülemezdir. Olayların tıpatıp tekrarlanabilir olduklarını düşünmek, varlıkların ve nesnelere her türlü tepkisini özdeş tekrarlar gibi görmek, mekanistik karakterli değişimin en temel özüdür. Oysa böyle bir değişim asla söz konusu değildir; hiçbir olay birebir tekrar etmez. Birbirinin tekrarı olduğu düşünülen olaylar arasında daima ufak tefek farklar vardır. Bu ufak tefek farklara yüklediğimiz detaysılık, aslında sizin varlığa nereden baktığınıza bağlıdır. Eğer Kartezyen bilinci merkeze alan bir noktadan bakıyorsanız, bunlar size ölçmenin ihmal edilebilir parçaları olarak görünür:

“Eğer Tanrı daima aynı şekilde eyliyorsa ve bunun sonucunda daima aynı etkiyi üretiyorsa, bu etkideki pek çok farklılık, sanki bir tesadüf gibi tezahür eder. Ve herkesin bilmesi gerektiği üzere hareketsiz olan Tanrının, daima aynı biçimde eylediğini onaylamak kolaydır.” (*Işık Üzerine Deneme*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 93))

Ama varlığa yönelik temaşanın perspektifselliğini feda etmeyen bir tutumu benimserseniz, bu defa bu farklılıklar birer 'tesadüf' gibi görünmezler, varlığın onlardan bağımsız bir ontolojisinin olamayacağını düşünmeye başlarsınız.

Fiziğin feda edilemez en temel ilkesi olan, hareket ve enerjinin korunumunun altında da, ölü/ruhsuz maddenin yaratıcı olamayacağı gibisinden bir bilinçaltı

yatmaktadır. Mutlak edilginlikle hareket eden şeyin, yasalara mutlak şekilde boyun eğen madde ve enerjinin, matematiksel ilişkilere istisna kabul etmeyecek şekilde itaat eden fiziksel nesnelere yaratıcı olabilecekleri nasıl düşünülebilir? Modern bilimsel pratikte, bilimsel gerçeklere ve bilimsel yasalara birer tanrısal hakikat gibi iman edilir; bu pratiği dinsel teolojiden ayıran yalnız Tanrının adının anılmamasıdır. Olağan deneyimde, nesnelere kendilerini bize bir gizlilik içinde sunarlar, tüketilemez bir açığa çıkma potansiyeline sahip olduklarını sezdirirler ve perspektife bağlı olarak bize bambaşka doğada görünmeleri söz konusu olabilir. Ama varlıklara sayısal formüllerin eşbiçimliliğini dayatan Kartezyen bilimsel otorite adeta tanrı gibidir, her şeyi bilir ve nesnenin ona gizli kalan hiçbir yönü yoktur. Bu durum, deneyimi yansız ve dürüst biçimde tasvir etme ölçütünü benimseyenler için, olağan deneyimle apaçık bir çelişme içindedir.

Descartes, kendi tayin ettiği üç adet hareket yasası ile ölçü, sayı ve ağırlığa dayalı matematiksel ispatların dışında doğada hiçbir yasal düzenlilik tanımadığını ilan ederken, kutsal metinlere büyük bir bağlılık sergilemiş olduğunu düşünmektedir. Çünkü Kutsal Kitapta da Tanrının her şeyi bir ölçü, sayı ve ağırlığa göre yarattığı açıkça belirtilmektedir (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 97). Her türden doğal varlık ve olaya dair özellikleri, istisnasız biçimde basit matematiksel ilişkilerin kapsamı içine sokma imkanı sağlayan, bu sayı ve ölçüye dayanan matematiksel ilişkiler bilimi, adeta tanrısal bir bilimdir ve kişiye Tanrının gözünden bakar gibi görme kudretini bahşetmektedir.

“Felsefe, daima gözlerimizin önünde duran şu büyük kitapta yazılıdır – kainatı kastediyorum – fakat eğer ilkönce onun yazıldığı dili öğrenmezsek ve onun sembollerini kavramazsak onu anlayamayız. Bu kitap matematik dilinde yazılmıştır; üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekiller onun harfleridir; bunlarsız onun bir tek kelimesini bile anlamak imkansızdır.” (Kline, 1959: 467)

Bu sözlerin sahibi olan Galileo ölçü, ağırlık ve sayıyı temel alan matematiksel ilişkiler dışında doğada başkaca bir hakikat bulunmadığı şeklindeki kutsal metinlerden kaynaklı öğretiyile tam bir uyuşma içindedir ve bu konuda Descartes'la arasındaki paralellik çarpıcıdır.

“... [İnsan bedeninin makine benzeri bir düzenek olduğu düşüncesi] insan gayretiyle imal edilen hareketli makinelere veya çeşitli otomatlara tanışık olan kimselere fazla yabancı görünmeyecektir. Böylece insanlar insan bedenine, Tanrının elleriyle yapılmış, kıyas kabul etmez şekilde mükemmelce düzenlenmiş ve insan icadı olan her makineden daha fevkalade hareket kabiliyeti olan makineler gözüyle bakacaklardır.” (*Metot Üzerine Konuşma*, (Cottingham *et al.*, 1985: vol.1, 139))

Tanrıyı insanın yapıcısı kabul etmek suretiyle ona mühendislik yükleyen bu anlayış bir tür insanmerkezciliktir (antroposantrizm). Tanrıya mühendislik yüklemek, onda insandakine benzer bir zihinsellik bulunduğunu varsaymaktır, çünkü özne olmanın insandaki zihinselliğin dışında başka bir biçimi bilinmez. Gerçekten de Tanrı kutsal metinlerde kararlar veren, kararlarına gerekçe gösteren, dolayısıyla akıl yürüten, bilen ve bilgisini yargılar biçiminde dile getirebilen yani konuşan, tamamen özbilinçli bir özne olarak ortaya çıkıyor. Kartezyen felsefede akılsallık daima düşünmenin mükemmel örneği kabul edildiği için ve akılsallığın da en kusursuz biçimi matematikte örneğini gördüğümüz kurallı, istisnaya yer bırakmayan mekanik düşünme biçimi olduğu için, Tanrının aklının da böyle bir akılsallığın en üstün örneği olması gerektiği düşünüldü ve buna inanıldı. Ve Tanrı bütün canlıları, varlıkları bu akılsallığa uygun yaratmış olduğu için, bu akılsallığa ne kadar yaklaşabilirseniz, hemen her şeyin aslını ve sırrını bilmeye de o derece yaklaşmış olursunuz. 18. yüzyıl Aydınlanma Döneminde yaygın bir inanç haline gelen, tüm fiziksel fenomenlerin doğa yasalarınca yönetildiği kabulünün kaynağında da böyle bir anlayış yatar. Kendine karşı mutlak şeffaf Kartezyen zihnin içindeki hiçbir şeyin öznenin

bilgisinden azade olmaması gibi, doğada hiçbir şey Tanrının akılsallığı dışında tecelli edemez. Tanrısal kudret ve onun mutlak otoritesi ile epistemik öznenin bilgisel yetkesi arasındaki sıkı bağlantıyı farketmemek zordur.

1. 2. 3. Mekanistik Bilimin Kısa Tarihi

Descartes'ın şahsında ve düşüncesinde özelliklerini betimlemeye çalıştığımız böyle bir mekanik özne, düşünceyi kurallarla sınırlandırmaya çalışan yaygın bir eğilim, onun çağında olgunlaşmış haliyle henüz ortada yoktu ama ortaya çıkışının koşulları ve zemini gelişmiş ve olgunlaşmıştı. Mekaniğin tarihi yeni değildir, insanlığın mekaniğe duyduğu ilgi hiçbir dönemde ortadan kalkmamıştır ve Descartes'tan çok önce de gelişmiş bir mekanik bilimi vardı. Örneğin Antikite döneminde de, ilk insandan beri olduğu üzere, insanoğlu fiziksel sınırlamaların üstesinden bir şekilde gelmeye ve güç isteyen zor işleri kolay hale getirmeye çalışmıştır. Bunun için köle kullanımının yeterli görülmediği Eski Yunan'da, teknoloji yüksek bir düzeye erişmişti. O döneme ait otomatik mekanizmaların büyük kısmı günümüze ulaşmamıştır ama o dönemde yetişmiş büyük mühendisleri günümüze kalmış kitaplardan bilmekteyiz. Bu alanda en fazla öne çıkan Mısır'daki İskenderiye Okulunda, M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren, otomatik çalışan aletler konusunda yoğun bir eğitim ve araştırma faaliyeti uzun süre devam etmiştir (Paz *et al.*, 2010: 43). Bu süreçte yetişmiş büyük mekanikçiler arasında Philon, hidrostatik ve statik temellerini kuran Arşimet, Ctesibius, *Pneumatica* (basınçlı hava ile çalışan mekanik sistemler bilimi), *Automata* ve *Mechanica*'nın yazarı Heron sayılabilir. Yine aynı dönemde üretilmiş çeşitli mekanizmalardan örnek vermek gerekirse, klepsidralar (su ile işleyen mekanik saatler), dokuma tezgahları, su veya

rüzgar gücüyle çalışan orglar, otomatik açılıp kapanan kapılar, yük kaldırmak için asansörler, su çıkarmak için Arşimet vidaları, hareket eden ve öten otomat kuşlar, hız ve mesafe ölçücü mekanizmalar ve pres makinelerini sayabiliriz (Paz *et al.*, 2010: 44-58).

Romalılar da derin bir teknik kültür ürettiler; Yunan kültürünün miras bıraktığı mevcut makinelerin tasarımını ve otomatik işleyişini geliştirdiler. Sivil alanda sayısız yollar, köprüler, binaların inşası; savaş makineleri ve savunma yapıları gibi askeri uygulamaları da içeren geniş bir alanda mekanik sistemler kullandılar. Romalı mühendisler içinde en parlak olanı Vitruvius (M.Ö. 1. yy.) ansiklopedik bir çalışma olan *De Architectura*'nın yazarıdır ve bu kitabın makineler üzerine olan bölümü Rönesans'tan itibaren bir tür el kitabı gibi kullanılmıştır (Paz *et al.*, 2010: 44). Ortaçağda mekanik alanındaki en yaratıcı gelişmeler asıl olarak İslam dünyasında yaşandı. İslam coğrafyasında yazılı kültür yaygın olmadığı ve mekanik sistemlere ilişkin bilgiler kayıt altına alınmadığı için bunların pek çoğunu bugün bilemiyoruz. Bu dönemden, mekanik üzerine eserleri olan İranlı Benu Musa kardeşleri (M.S. 9. yy.) ve kitabında çok sayıda saatler ve otomatların çizimleri bulunan Iraklı büyük mühendis El Cezeri'yi (öl. 1206) özellikle anmak gerekir. Bu kitaplardaki mekanizmalar Heron ve Philon'dan yapılan çevirilere dayanmakla birlikte içlerinde çok daha gelişmiş olanlar vardır (Paz *et al.*, 2010: 65-84). Diğer yandan Ortaçağ boyunca Arap ve Asya dünyasındaki bu gelişmişlik, 13. yüzyıla gelinceye kadar Avrupa'ya ulaşmaz. Özellikle otomat yapımına ilişkin bilgi Avrupa'da kaybolup gitmiş, otomat inşası tamamen durmuştur (Boden, 2006: 54).

Sanat, bilim ve edebiyatta yeniden bir canlanma çağı olarak bilinen Rönesans döneminde ise bir Makine Rönesansı da yaşandı. Yunan ve Roma dönemlerine ait bu

konudaki eserlerin ve makine örneklerinin üzerinde yeniden çalışıldı ve kopyaları üretildi. Makinelerin pek çok kullanım alanında yaygınlaştığına tanık olunan bu dönemde, çok çeşitli mekanik sistemlerin sırf devlet ve ordunun kullanımına sınırlı olmadıkları bilinci yavaş yavaş oluşmaya başladı. Makine teknolojisine ilişkin mühendislik mesleği 15. yüzyılda itibarlı hale geldi, 16. yüzyılda makine uzmanları ortaya çıkmaya başladı ve 17. yüzyılda ise makineler üzerine olan bilgi akademik bir konu haline geldi. 15. yüzyılda İtalya'dan Batı Avrupa'ya yayılan Makine Rönesansında Leonardo da Vinci ve Francesco di Giorgio gibi iki büyük mekanikçi yetişmiştir (Paz *et al.*, 2010: 91-92).

Ama asıl önemlisi, 1500'den itibaren erken modern dönemde, otomatlar Avrupa'da giderek yaygınlaşmaya başlar ve Descartes'ın çağı olan 17. yüzyıla geldiğimizde artık zamanının harikaları olan örnekler ortaya çıkar. Saraylarda ve halka açık mekânlarda insan benzeri (android) ve hayvan benzeri bir otomatlar bolluğu oluşur. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Avrupa'da bu türden iki yüz otomat bulunuyordu (Boden, 2006: 52, 57-58). Ve bundan sonraki gelişme ivmelenerek ve nitelik değiştirerek artacaktır; ilk mekanik hesap makineleri aynı yüzyılın içinde önce Pascal sonra Leibniz tarafından geliştirildi, endüstri çağını haber veren buharla çalışan ilk makineyi Descartes'ın ölümünden sadece 39 sene sonra Thomas Savery inşa etti (Paz *et al.*, 2010: 157).

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, bütün bu mekanik sistemler henüz günlük hayatın içinde dünya görüşünü dönüşüme uğratmadan varlığını sürdüren bir teknolojiden ibaretti ve doğal olanın (canlıların ve dünyanın) eşdeğer bir mekanik kökene sahip olabileceği fikri, kuramsal düşüncenin mekanistik bir karakter kazanması gerçekleşmeden ortaya çıkamazdı. Kuramsal düşüncenin belirgin biçimde

böyle bir karakter kazanmaya başlaması önce doğa felsefesinde (fizikte) ve onun göksel cisimlerin hareketlerini açıklamakla ilgilenen dalı olan astronomide ortaya çıktı. 15. yüzyılda Kopernik'in sırf hesaplamalara bir kolaylık getirmek için geliştirdiğini ileri sürdüğü güneş merkezli evren modeli, 16. yüzyılda Tycho Brahe'nin gözlemsel verileriyle ve Kepler'in bu modele matematiksel bir idealite kazandırmaya yönelik çabalarıyla destek gördü. Ama dönemin doğal bilim camiasını bu modeli kabule zorlayan bitirici hamle, 17. yüzyılda Galileo'nun kendi imal ettiği dürbünü, modern bilimsel metodolojiyle tam bir uygunluk içinde deneysel gözlemler yapmak için kullanmasıyla geldi (Voelkel, 2002). Galileo'nun başardığı bundan daha önemli olan asıl devrim ise, düşen cisimlerle ilgili yaptığı deneyler sonucunda bu cisimlerin hareketinin birkaç basit ilkeye dayanarak matematiksel yoldan açıklanabileceğini ve böylece, Ayüstü alem kadar Ayaltı alemde de hareketin matematiksel bir kusursuzlukla gerçekleştiğini, Aristotelesçi kozmolojiyi tam manasıyla çürüten bir şekilde göstermesidir (Westfall, 2000: 25-27). Bir yandan göksel cisimlerin matematiksel denklemlerle (Kepler Yasaları (Voelkel, 2002: 65, 96-97)) tam bir uygunluk içinde hareket ettikleri kanaati, diğer yandan yeryüzündeki hareketlerin de matematiksel ilişkilerle açıklanabilme imkanı biraraya geldiğinde, matematiksel açıklamanın zaferi ilan edilmiş oluyordu. Daha sonra Newton, hem göksel mekaniğin matematiksel yasalarının hem de yeryüzündeki hareketlere dair matematiksel ifadelerin aynı basit ilkelerden türetilebileceğini göstererek, hem kendisinden öncekilerin çalışmalarını taçlandırmış olacak, hem de bunun için sonsuz küçükler hesabı (calculus) diye yeni bir matematiksel alan geliştirmek suretiyle kendisinden sonra gelenlere matematiksel fiziğin kapılarını sonuna kadar açacaktır.

Ama doğal felsefede matematiksel açıklamanın hakimiyet kurmasıyla ilgili bütün bu gelişmelerin, neden düşüncenin kökten mekanik bir karaktere bürünmesi olarak yorumlandığını anlayabilmek için, matematiksel düşüncenin çok eskiden beri zaten mekanik bir karakter edinmiş olduğu gerçeğini hatırlamalıyız. Matematiksel düşüncenin mekanik bir karakter kazanmasında en büyük katkıyı Euclid (M.Ö. 3. yy.) yapmıştır. Matematikteki formalizmin gerçek babası sayılan Euclid, kendi zamanına kadar Anadolu ve Sicilya'dan matematikçilerin üç yüzyıl boyunca geliştirdikleri geometri teoremlerini *Elementler* eserinde bir araya getirip onları belli bir sistematik altında derlemiştir. Bu öyle bir sistematikti ki, doğruluğu sezgisel apaçık olan ve kısır döngüye yol açmamak için kanıtlanmamış olarak bırakılan az sayıdaki aksiyomdan bütün bu teoremlerin tümdengelimle türetilebileceğini gösterdi (Kline, 1959: 75-76). Bu bir nevi, sadece birkaç aksiyomu bilerseniz bütün geometriyi de bilebilirsiniz anlamına geliyordu. Bu yönüyle bu eser, kurallarla sınırlanmış yöntemci düşüncenin, bilim adamları ve filozofları tarih boyunca en fazla etkilemiş olan en kusursuz örneğidir ve Descartes da en çok geometriden, onun bu kurallılığından ve az sayıda kuralın kişiye getirdiği bilme kudretinden etkilenmiştir. Daha sonra kuramsal bilimin başka alanlarına (özellikle fizik) genişletilmeye çalışılan bu 'aksiyomatik yöntem'de düşünce o derece mekaniktir ki, buradaki akıl yürütme adımları tamamen algoritmik bir düzene sokulabilir ve bütün teorem kanıtlamalarını aynı sıradüzen içinde yapacak bir bilgisayar programı yazılabilir.¹³

Anlaşılabacağı gibi, bu noktadan sonra geriye canlı bedenlerin bir istisna oluşturmayacak şekilde bu evrensel mekanistik çerçeveye dahil edilmesi kalıyordu ve bunun için de mekanik açıklama biçiminin fizyoloji çalışmalarına bir şekilde

¹³ Yapay Zeka'da programlamanın ilk örnekleri teorem ispatlamalarıdır. Bununla ilgili Newell ve Simon'un geliştirdikleri bilgisayar programı 'Logical Theorist' için sayfa 188'e bakınız.

yedirilmesi gerekiyordu. Descartes'tan önce mekanistik fizyolojinin gösterebileceğimiz bir örneği yoktur. Aslında, farklı beden kısımlarının birbirleriyle olan ilişkilerini, iç organların nasıl işlediğini, organlardaki değişimlerin davranışı nasıl etkilediğini ve ayrıca organların fiziksel özellikleri ile ilgilenen anatomi çalışmalarını içeren fizyolojinin, bedene yönelik mekanik bir yaklaşım tarzını kaçınılmaz olarak yedeğinde getirdiği düşünülebilir. Aynı şekilde, hastalıkların kaynağını çevresel koşulların ve alınan gıdaların iç organların işleyişi üzerindeki etkisiyle açıklamaya çalışan ve tedaviyi de yine ilaçların göstereceği etkiye bağlayan bir tıp biliminin, eninde sonunda mekanik bir modele mahkum olacağı savunulabilir. Ama buna rağmen, ne Hippokrates'in, Galen'in veya İbni Sina'nın tıbbında ne de bununla bağlantılı geleneksel fizyoloji çalışmalarında böyle bir yaklaşıma rastlanmaz. Örneğin Hippokrates'ten beri kabul edilen temel fizyoloji kuramı olan dört hılt (vücut sıvıları) teorisi, aslında vücut sıvılarının keyfiyet veya niteliği (kuruluk, ıslaklık, sıcaklık, soğukluk) üzerine oturan niteliksel bir açıklamaydı (Ronan, 2003: 96). Galen'e göre de canlandırıcı, besleyici veya saf ruhsal doğada ruhlar veya özler bedeninin damarları ve sinirleri içinde dolanmakta, tüm işlevler sonuçta ruhsal bir ilke ile açıklanmaktadır (McClellan III&Dorn, 2006:112). Aristotelesçi fiziğin serbest düşen cismin hareketini, o cisimde evrenin merkezine erişme arzusunun bulunmasına bağlaması gibi, biyolojide, fizyolojide veya tıptaki geleneksel açıklama biçimleri, bundan daha ileri derecede niteliksel bir karakter sergiler. Zaten modern döneme gelinceye kadar süren genel bilimsel açıklama biçimi, Aristoteles'in metafizikte ortaya koyduğu dört neden teorisinin çizdiği bilimsel çerçeve ile daima uygunluk içinde, asla mekanik karakterde olmayan teleolojik bir mahiyettedir. Dolayısıyla, Descartes'ın insan fizyolojisine ilişkin açıklamaları daha

sonra elbette kabul edilmeyecektir ama yine de ortaya koyduğu çalışma (*İnsan Üzerine Deneme*), mekanistik bir fizyoloji girişiminin ilk örneğidir. Descartes'ın girişimiyle yaklaşık aynı zamanda, İngiliz William Harvey, kanın vücuttaki dolaşımını bugün bildiğimiz haliyle betimledi. Kan dolaşımının kalbin fiziksel etkinliği ve tamamen doğalcı terimlerle açıklandığı bu model, fizyolojide mekanistik yaklaşımın son derece mümkün olduğunu ilham ediyordu.

Özetle, düşünce mekanik bir karakter kazanmadan ve mekaniklik, düşünme biçimine sızmadan, mekanik özne ortaya çıkamaz. Özne mekanistik tarzda düşünmeye başladığında kendini gerçekleştirme de ister istemez mekanik bir karakter sergilemeye başlayacaktır; endüstrileşme çağında ve kitle toplumunun kitlesel üretiminde örneğini gördüğümüz gibi, bütün yapıp ettikleri ve ürettikleri ile insan ilişkilerinin ve toplumsal kurumsallaşmanın yapısı buna dahil olmak üzere.

1. 2. 4. Descartes Sonrası: Locke ve Kant

Descartes'dan sonraki felsefe tartışmalarının ana gündeminin, “bilgi doğuştan mı gelir yoksa deneyden mi” şeklinde, epistemolojiye hapsedilmesi ve genel Kartezyen çerçevenin dışına çıkmayan ayrıntılara dair bir deneycilik-akılcılık kavgasına dönüşmesi, Locke ve Kant gibi, insan zihinselliğine ilişkin felsefe konusunda Descartes sonrası en önemli iki düşünürün mekanistik anlayışla temel noktalarda hemfikir olduğunun çarpıcı bir işaretidir. Locke için felsefenin ana meselesi, bilginin edinilme sürecinin mekanik karakterdeki tamamen maddesel bir yordamla gerçekleşip gerçekleşmediğidir ve böyle olduğuna dair - yani zihnin bir *tabula rasa* olduğuna dair - kesin inancını temellendirme çabası, eserinin ana hedefini oluşturur. Locke, bedenin mekanik maddesel doğasını tartışma konusu

etmez bile; bu durum, mekanikliğin yavaş yavaş zihne sızması sonucunu getirecektir, çünkü mekanik süreçler dolayısıyla zihne ulaşan bilginin, bu sırada üzerine sinen mekanikliği zihne taşımış/bulaştırmış olmasını beklemek doğaldır. Bu yüzden, daha Locke'tan bir önceki nesil olan Hobbes'un bile, ruhun maddesel olduğunu açıkça savunan bir materyalizmi öne sürmesi karşısında şaşırılmamalıdır. Üstelik Hobbes, bu anlayışa Descartes'ı okuyarak ulaşmamıştır, ama Descartes'inkini çok andıran bir muhakeme zinciri sonucunda bu noktaya varmıştır. Kırk yaşına kadar felsefe ile ilgilenmemiş olan Hobbes, bu yaşında iken Euclid'in *Elementler* eserini okur ve insanın, geometrinin teknikleri kullanılarak anlaşılabilir olduğu konusunda ikna olur. Yani, inkar edilemez bir dizi öncülden kalkarak yine inkar edilemez olan sonuçlara varırız. Sorun sadece, kalkış noktası sayacağımız öncülleri belirleyebilmektir ve Hobbes bu sorunun çözümünü Galileo'da bulur: bütün evren/varlık, mekanistik ilkeler cinsinden açıklanabilir olan madde ve hareketten ibarettir (Lange, 1925: 270-290). Yöntemci düşüncenin, farklı kişilikler (Descartes ve Hobbes) söz konusu olduğunda bile, böylesine şaşmaz bir biçimde aynı hedefe vardırması, doğrusu hayranlık uyandırıcıdır.

Bilgi ve kavram, tanımı gereği evrensel olmak zorundadır, dolayısıyla somut bireyselle özdeşleştirilemez. Eğer bilgi, deneyde bize sunulanla aynı şey değilse, o halde hiç değilse onun bir benzeridir, onu andıran ve ona işaret eden bir temsil olmalıdır. Böylece zihinsel içeriklerin (bilgi ve kavram) birer temsil olmaları gereği ile yüzleşiriz; bilginin edinilme sürecinin mekanikliği konusunda ısrarlı olan deneyciliğin kaçınılmaz sonucu, temsilcilik/tasarımsalcılıktır (representationalism): deneyde nesnelerin asıllarını değil temsillerini biliriz. Bundan sonra sorun, bu temsillerin asıllarını ne derece bir sadakatle yansıttıklarıdır (epistemolojinin temel

sorunu). Descartes, hem doğuştan getirdiğimiz Tanrı vergisi hazır kalıplar bulunduğunu, dolayısıyla tüm bilginin deneyden gelmediğini öne sürerek, hem de deneyde bize sunulanın doğruluğunun, kandırmaz bir Tanrının garantisi altında olduğunu dile getirmekle bu sorunun üstesinden gelmeye çalışmıştı. Ancak, bilginin edinilme sürecinin, zihnin doğuştan gelen, insana özgü içsel bir donanımına izin vermeyen saf mekanik bir doğada olduğunu savunan ve bu süreci, Tanrının bu konudaki herhangi bir müdahalesini dışlayan mekanistik terimlerle açıklama emeli taşıyan deneyçiler için, bu görüş ikna edici olamazdı. Bu yüzden Hume, doğadaki yasalılığın, bizim ona giydirmiş olduğumuz bir elbiseden ibaret olma ihtimalini ilk defa gündeme getirince ve elbette elbiseler çeşit çeşit olabileceği için, yeni Newtoncu mekanik biliminin tartışılmazlığı ve sözde mutlak nesnelliği tehlikeye girdi. Tam bu noktada devreye giren Kant, doğada gördüğümüz ve varlığa yüklediğimiz anlam kategorilerinin, aslında zihnin içsel donanımından ibaret olduğunu savunur. Kant'a göre, bizim bilimsel konularda düşünme ve akıl yürütme etkinliğimiz, duyarlılığın formlarına ve anlayış gücünün kategorilerine uygun gerçekleşir, dolayısıyla zorunludur. Nesnellik, kendi aramızda vardığımız bir mutabakat değil, zorunlulukla ortaya çıkan bir sonuçtur. Zihin, Kant için temelde duyarlık ve anlayış gücünden oluşur ve bu ikisine biçimlerini veren formlar ve kategoriler keyfi değildir, insan zihninin apriori kalıplarıdır ve bunlarsız kimse bilimsel bir düşünce ve bilgi üretemez. Bilimin alanına girmeyen pek çok düşüncelerimiz de vardır tabii ve bunlara bir tür fantezi nazarıyla bakma taraftarı olan Kant, bunları, her türlü metafiziğin kaynağında yattığını ileri sürdüğü, diyalektik işleyen aklın yaramazlıkları olarak değerlendirir. Sonuç olarak, Kant'la beraber, düşünmeye dayatılan kurallılığın zihnin içsel donanımı kılınmasıyla, artık

düşüncenin önünde mekanik olmak dışında bir seçenek kalmamıştır, diyebiliriz.

1. 2. 5. Sağduyu Anlayışı

Zihin ve beden arasındaki ilişkiye dair olan bütün tartışmalarda açıkça dile getirilmeyen amaç, bir bedenden ibaret olduğumuz şeklindeki çok açık olan sağduyu anlayışını hayata geçirebilmektir. Bununla ilişkili olarak, şu soru gündeme geliyor: Bedensel fizyolojiyi mekanistik terimler cinsinden açıklamaya yönelik tüm imkanlara ve entelektüel alt yapıya daha önce sahip olunduğuna göre, böyle bir şey Descartes'a gelmeden çok önce neden uygulanmadı? Uygulanmadı, çünkü vazgeçilmez görülen ruhçu yaklaşım, özgür benlik kavramının feda edilemezliğine olan inanç, bu türden tutarlı bir kavramsallaştırmaya izin vermedi. Aslında Descartes da herkes gibi “ben bir bedenim” demeyi ister, ama onun döneminde kişinin bir bedenden ibaret olduğunu savunmak, bir bakıma onun bir mekanizmadan ibaret olduğunu söylemeyi göze almak demektir. Dediğimiz gibi, amaç bir bedenden ibaret olduğumuz şeklindeki çok açık olan sağduyu anlayışını hayata geçirebilmektir, ama evrensel-belirlenimci bir fiziğe olan inancın bütün kaygıların önüne geçtiği bir dönemde, bunun mekanistik bir anlayışa götüren yol dışında bir yolu gözüküyordu. Descartes, bu yüzden, bütün varlığı kökten ikiye bölmek pahasına mekanistik felsefeyi hayata geçirdi. Bunu yaptığı izahlarla, sunduğu örneklerle, bütün bunları Fransızca'da yapmak suretiyle herkese hitap edişiyile başardı. Anlattığı şeyleri anlayabilmek için sağduyunun yeterli olduğunu ima edişiyile ve sağduyunun herkese eşit paylaştırıldığını ilan edişiyile, son derece ikna ediciydi. Bütün bunlara ilave olarak, fiziğini aslında teolojik bir metafizikten türettiğini söylemesiyle, Tanrının ve özgür benliğin varlığını garantiye alan akıl yürütmeleri önceye alışıyla, mekanik

doğadaki fiziksel varlığı metafizik özlerden çıkarsadığını vurgulamasıyla, herkesin aklını çeldi.

Demek ki sorun, “ben bedenim” demeyi, mekanizme yol açmadan başarabilmek, bunun için bir yol gösterebilmektir. Bugüne dek bu doğrultuda ortaya konmuş çok az sayıdaki girişim içinde, Merleau-Ponty'nin beden felsefesi, türünün tek etkileyici örneği ve gelecekte daha da geliştirilmeye açık, umut vaat eden bir proje olarak öne çıkıyor. Merleau-Ponty'nin çalışmaları bağlamında gündeme gelen can alıcı soru şudur: Acaba, doğa bilimlerine de yaygınlaştırabileceğimiz ve insan zihinselliğine ilişkin tatmin edici bir anlayış sunacak, mekanistik düşüncenin dışında bir düşünme biçimi geliştirme olanağına sahip miyiz? Ama bu sorunun cevabını araştırmaya geçmeden ve Merleau-Ponty'nin görüşlerini ele almadan önce, Descartes sonrası dönemde geliştirilen zihin bilimine bakmalıyız, zihnin mekanikleştirilmesinin tarihine.

1. 3. İnsan Öznesinin Bilimsel Psikolojisi

Konuya başlarken hemen şunu söyleyebiliriz ki, Kartezyen zihni mekanik yoldan açıklama gayretleri, fiziksel doğanın bile katı mekanistik terimlerle açıklanışına tepki duyan bir kişi için, ancak dehşet verici olabilir. Bu yüzden, “Makine adam fikri”nin modern psikoloji tarihi boyunca insan zihnine yönelik bilimsel incelemeleri sürekli gütmüş ve yönlendirmiş olmasını (Boden, 2006: 52), Descartes'ın ardından mekanistik açıklamanın bedeni aşarak insan zihnine genişletilmesini ve böylece Descartes'ın bu konudaki istisnacılığının reddedilerek baştan sona tümüyle mekanik doğaya sahip bir insan varlığının kurgulanışını, bütün bu hamlelerin ardındaki hakiki aktörün bir mekanik özne olduğunu varsaymak suretiyle ancak anlayabilir ve açıklayabiliriz. Bu süreçte uygulanan strateji elbette yine fizyolojiye dayanarak geliştirildi ve bu sefer beyin ve sinir sistemi, yeni mekanik fizyolojinin öncelikli hedefi haline geldi. Bir yandan fizyoloji bu sinir dokulu organların işlevlerine ve anatomisine dair bilgiyi genişletmeye ve bunu modern bilimsel yöntemle yapmaya çalışırken, diğer yandan, daha sonra göreceğimiz gibi, ondokuzuncu yüzyılda kurulan yeni psikoloji, insan ruhuna pozitivist bir araştırma metodolojisi ile yöneldi. Deneysel ve pozitif bir bilim kimliği edinme sorunları yaşayan yeni psikoloji, önceleri insan ruhu asla maddesel doğada kabul edilmediği halde, kişilik özelliklerini, karakter ve mizaç teorilerini, ruhsal bozukluklara ilişkin açıklamalarını maddesel olana dayandırma yönünde bir eğilim içine girdi.

1. 3. 1. Psikolojinin Tarih-Öncesi

Modern insan bütün bir fenomenler alanını belli bir sıra düzen içinde yeni baştan sınıflamaya, bir uçtan bir uca kadar her konuda insan bilgisini yeniden örgütlemeye girişince, daha önce iç içe girmiş olan felsefe ve bilim, birbirinden ayrılmaya başladı. Metodolojileri bakımından öncelleri ile derin ayrılıklar sergileyen yeni disiplinler eski bilimin yerini almaya başladılar. Russell'ın bir yerde aynı sürece dikkat çekerken, 'bilimler' terimi ile gönderme yaptığı da, sözünü ettiğimiz moderniteye özgü bu yeni bilimlerdir:

“Bilimler umulanın tam tersi bir sıra içinde gelişmişlerdir. Bize en uzak olan, yasanın buyruğu altına en önce sokuldu, ve sonra, görelî olarak, daha yakın olan: önce gökler, sonra hayvansal ve bitkisel yaşam, sonra insan bedeni, ve en son (henüz çok yetersiz düzeyde) insan zihni.” (Russell, 1997: 49)

Bir vakitler - bugün buna itirazlar olsa da - insan zihnini konu edinen bilim konumundaki modern psikoloji, gerçekten de bu yeni bilimlerin en yenisidir ve bir kaynakta belirtildiği üzere yüzüncü yaşını 1979'da kutlamıştır (Schultz& Schultz, 2002: 27). Bununla birlikte, konuya ilişkin hemen bütün kaynaklarda, bilimler için modernite öncesi ve sonrası şeklinde bir dönemleştirme üzerine burada söylenenleri haklı çıkarır biçimde, psikolojinin de hem eski hem de yeni olduğu belirtilir.¹⁴ Psikolojinin bir modern bilim olarak rüştünü ispatlamada bu kadar gecikmesi, ilgilendiği konunun, içerik bakımından, yeni bilimlere ayrıcalıklı kılan metodolojiye uygun bir uzlaşmaya izin vermeyecek derecede karmaşık ve zor olmasından kaynaklanır.

¹⁴ “... psikolojinin en eski disiplinlerden birisi olduğu kadar, en yenilerden de birisi olduğu unutulmamalıdır. Bu paradoks 19. yüzyıl psikologlarından Hermann Ebbinghaus tarafından kısaca 'psikoloji uzun bir geçmişe fakat kısa bir tarihe sahiptir' şeklinde ifade edilmiştir.”(Schultz& Schultz, 2002: 27)

Deneysel psikolojinin kurulmasından önceki psikoloji tarihi, daha ziyade, zihin ve algının doğası üzerine olan genel felsefi fikirlerin tarihidir (Robinson, 1995: 3-13). Çünkü bu dönemde sırf ruhun incelenmesine adanmış, psikoloji adı altında kuramsal bir bilimden bahsedilemez. Duruma göre bu tarihin konu alanı içine duyular, bilgi, benlik, erdem veya özgür irade üzerine olan tartışmalar girebilmektedir (Malone, 2009: 4-5). En eski zamanları göz önüne alırsak, mitolojik edebiyat, dinsel metinler, halk ozanlığı ve çeşitli sanatlar üzerinden yürüyen, insanın ruhsallığı hakkında bir genel anlayıştan ve bu ruhsallığın temel doğası üzerine bir halk bilgeliğinin (folk psikoloji) varlığından bahsedilebilir. Eski Yunan'da M.Ö. 6. yüzyılda felsefenin doğuşu ve kuramsallık kaygısının ortaya çıkmasıyla birlikte, biri doğalcı ve diğeri mistik karakterde iki ayrı düşünce anlayışı gelişir. Örneğin Milet Okulundaki düşünürlerin doğa felsefesinde, ruh ve bedeni gerçekliğin iki parçası kabul etmeyen ve ruhu varlığın her tarafına eşit ölçüde yayılmış gören monist bir doğalcılık vardır. Oysa Elea Okuluna dahil Pytagorasçılarda veya önde gelen iki rasyonalist Sokrates ve Platon'da, ruhun özünü akılsallıkta gören bir mistisizm, akılsallığı ise deneyci bir algı kuramına özgü maddesellikten arınmış kabul eden, bu yüzden ruhu bedenden ayırma eğiliminin ağır bastığı bir anlayış vardır (Malone, 2009: 17). Mesela, felsefe tarihinin en etkili eseri olan *Devlet*'te ortaya konan görüşlere temel biçimini veren şeyin, insan psikolojisi üzerine geliştirilmiş üç kısımlı bir ruh kuramı olduğunu hatırlamak gerekir. İnsan ruhu akılsal, yürekli ve iştahlı diye üç kısma ayrılır ve bu kısımlardan her birinin ayrı ayrı baskın olduğu insanlar, üç temel toplum sınıfını ortaya çıkarırlar. Bu eserde ele alınan temel sorun olan adaletin tanımının ve toplumsal hayatta adaletin sağlanmasının ise, sözü edilen sınıflar arasındaki ilişkilerin akılsal bir düzene sokulmasından geçtiği düşünülür (Platon,

2002).

Ancak Aristoteles ile birlikte, zihni doğanın sıradüzeni dışında görmeyen, doğayı ruh sahibi ve canlı sayan, psikolojiyi de bu durumda fiziğin bir parçası gibi gören bir hilozoizm (panpsişizm) geri gelir (Malone, 2009: 30). Bir önceki anlayışta ruhun kavranamaz ve kontrol edilemez olduğu varsayılırken, şimdi ise insan tutku ve düşünceleri de yasalara konu edilir; nitekim dört hılt kuramında gördüğümüz gibi, insan karakterinin özellikleri (sıcak kanlı, flegmatik, melankolik, kolerik) tıp biliminin bir parçasını oluşturur (Ronan, 2003: 96). Panpsişizm, zihinselliğin değişen derecelerde ortaya çıktığını savunur; bu yüzden bitkiler, hayvanlar ve insanlara mertebeleri farklı yetilerle donanmış ruhlar atfeder. Aristoteles'in *De Anima* eseri, kendisinden sonra bütün Ortaçağ boyunca ruh üzerine olan kuramsal çalışmaları yönlendiren temel kaynak olmuştur (Haldane, 1996: 333). Aristoteles bu eserde, ruhu bedende ikamet eden durağan bir şey gibi görmemiş, onu bedene biçim veren bir güç gibi kavramıştır. Ruhun, yaşamsal işlevlerin bir toplamı olduğu için, bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu düşünmüyordu. Beden bir göz olsaydı, onun işlevi olan görme de ruh olurdu (Malone, 2009: 73).

Ortaçağın başlarında önce genel bir ahlaki döneme tanık olundu. Bu dönemde ruha ilişkin görüşler Epikürosçular, Kinikler ve Stoacılar da gördüğümüz üzere, ruhun terbiyesini amaç edinen ahlak öğretilerinde ve hayatın belli ereklere göre düzenlenmesini savunan kılışsal felsefelerde yansımaları buldu. Bunu takip eden dönemde ise, ruhu tüm varlığın gerçek kaynağı olarak gören, yaygın söylemdeki gibi ruhun bedende olduğunu söylemek yerine, asıl beden ruhta olduğunu savunan bir ruhçuluktan bahsetmek gerekir. Neoplatonizm diye bilinen bu ruhçuluğun öncüsü olan Plotinus, ruhun özünü düşünmenin saf etkinliğinde gören Elealılarının ve

Parmenides'in geleneğini bir anlamda yeniden diriltmiştir (Malone, 2009: 95). Ortaçağın bundan sonrası, tek tanrılı dinlerin teolojik dönemidir. Bu dönemde genel olarak Aristoteles'in ruh öğretisi temel ilham kaynağıdır ve bu öğretiyi dinsel inançlara uygun hale getirmek suretiyle teolojik bir psikoloji haline sokulmuştur. Sonuç olarak, bilimsel psikolojinin kurulmasından önceki bu uzun dönem boyunca, ruhsallığın doğasına dair felsefedeki saf kuramsal yaklaşımların bile ruhgöçü ve ölümden sonraki hayat gibi dinsel inançlarla daima iç içe olduğunu belirtmek gerekir.

Psikolojinin deneysel bir bilim haline geldiği modern dönemde yaşanan toplumsal değişimlere ilişkin hikaye önem arz eder. Psikolojinin deneysel hale gelebilmesinin arka planında, entelektüeller arasında yaygın olan felsefi karakterli bir eğilimin yanı sıra, bir dizi toplumsal ve tarihsel faktörler de bulunmaktadır. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar boyunca özellikle Batı toplumlarında, daha önce var olmayan bir biçimde, bireysellik ve içsellik yönünün ağır bastığı yeni bir kendilik kavrayışının (sense of self) gelişmiş olması bunlardan biridir. Bu tarihsel dönemi biçimlendiren toplumsal ve tarihsel koşullar altında yeni bir öznelğin yaratıldığını söyleyebiliriz (Pickren&Rutherford, 2010: 24). Yeni gelişmelerin ardındaki en önemli etken olarak gösterebileceğimiz, okur yazarlığın yaygınlaşmasının, tahmin edilemeyen çok derin etkileri olmuştur. Elit tabakaya mensup olmayan sıradan insanlar için, günlük tutma, mektup yazma ve roman okuma gibi yeni alışkanlıkların yaygınlaşması yoluyla, günlük hayat pratiklerinin değişip dönüşmesi gerçekleşmiştir. İnsanlar, kendi mahrem tecrübelerini mektuplarda yazarak ifade ettiler, günlük tutmak suretiyle kendi hayatlarını kayıt altına aldılar, okudukları romanlarda anlatılan olanaklı farklı hayatların cazibesine kapıldılar (Pickren&Rutherford, 2010: 25). Roman yazımında kullanılan yeni edebi biçimler,

sıradan insanların başlarından geçenleri öyküleştiriyo, roman karakterlerinin düşünce ve duygularını ön plana çıkartarak okurun kendisini kaçınılmaz biçimde bu karakterlerle özdeşleştirmesine zemin hazırlıyordu (Pickren&Rutherford, 2010: 27). Bütün bunlar kendini ifade etmeye ve kendini algılamaya ilişkin yeni teknolojilerin gelişmesi olarak tanımlanmaktadır. Kendini algılamaya ilişkin teknolojilerin içinde hiç kuşkusuz aynanın özel bir yeri vardır. Eski zamanlarda kusurlu yansıtıcı yüzeylere sahip aynalar çarpık bir görüntü sunuyorlardı. Onaltıncı yüzyılda yansıtıcı özelliğın kusursuzlaşmasını getiren yeni teknolojiler sayesinde insanlar aynadaki görüntüleri yoluyla kendilerine ilişkin algıyı da parlatmış oldular (Pickren&Rutherford, 2010: 26). Böylelikle insanların kendi kendileri hakkında düşüncelerinin boyut ve biçim değıştirdiğini, refleksiyon dediğimiz insana has en ayrıcalıklı zihinsel etkinliğın bu süreç boyunca evrildiğini söyleyebiliriz. İçsel yaşantıları öne çıkaran, dindarlık, takva ve nefsinı terbiye etme üzerine temellenen Protestan dinin yayılmasıyla birlikte, okurunu toplumsal kurallar konusunda eğitmeyi hedefleyen bir tür ilmihal kitapları (conduct books) matbaa teknolojisinin yardımıyla çoğaldı ve büyük halk kitleleri tarafından okunmaya başlandı (Pickren&Rutherford, 2010: 25). Bu sayede, kendine hakim olmayı ve kendini kontrol etmeyi telkin eden yeni dinsel akımın ve kişiyi bireyselliğe yönelten diğeri edebi faaliyetlerin etkisiyle bireysel otonomi kavrayışının ve otonomiye sahip birey anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür. Oysa bu tür derin toplumsal dönüşümlerden önceki dönemlere has olan kendilik kavrayışı hiç de böyle değildi. Örneğın Katolik inancında, kurtuluş kilisenin aracılığıyla gerçekleşen bir şeydi ve bu anlamda bireysel kimlik, kiliseye mensubiyetin getirdiğı kolektif kimlik içinde erimişti. Protestan inancında kişi kendi başına hareket eden sorumlu bir birey gibi

algılanırken, geleneksel dönemde kişinin bireysel kaderi kilisenin inisiyatifinde bulunuyordu (Pickren&Rutherford, 2010: 26). Şu hususu vurgulamamız gerekiyor ki, modernite öncesi toplumsal hayatın içinde şekillenen bireyin, zihinsel öğelerin üçüncü kişilerin erişimine kapalı mahrem bir doğada kabul edildikleri, bugün anladığımız manada bir içselliğin belirlediği öznel bir hayatı yoktu ve bu gerçek, hem öznelliğin doğasının anlaşılmasında hem de psikolojinin kurulmasına giden süreci değerlendirmede büyük öneme sahiptir.

Bütün bu toplumsal ve tarihsel gelişmeler, dikkatin giderek daha çok, sıradan olanın, günlük hayata özgü olanın ve öznelliğin üzerinde toplanmasını getirmiştir. Nitekim Taylor da, modern benlik kavrayışının kaynakları konusunda çağdaş dönemdeki en önemli çalışmalardan biri olan eserinde, modern benliği şekillendiren üç temel eğilimi vurgularken, benzer görüşler ortaya koymaktadır (Taylor, 1989). Taylor, içselliğin ve içsel yaşantının giderek artan önemini, günlük olağan hayatın insanların gözündeki değersiz konumdan sıyrılıp başat hale gelmesini, ahlaki değerlendirmelerin ve öz-kimliğin (self-identity) kaynağının doğada aranmasını, kendilik kavrayışının modern dönemdeki oluşumunu yönlendiren temel etkenler olarak göstermektedir (Adeney, 1991: 205). Kendi benliğimize ilişkin hepimizde çok derinde yer etmiş bulunan kavrayışın aslında evrensel olmadığını farketmek, bu kavrayışın içinde yaşadığımız tarihsel döneme özgü çevresel ve toplumsal koşullarla oluşturulduğunu idrak etmek, sarsıcı bir etkiye sahiptir. Acaba içimizdeki o çok güçlü benlik hissinin boş bir kuruntu olduğunu mu söylemeliyiz? Yoksa koşulların değişmesiyle benliğin her seferinde kendini yeniden yapılandırıldığını ve yeni görünümle sahneye çıktığını, böyle bir yeteneğin öznelliğin tanımında önsel olarak içerildiğini mi düşünmeliyiz?

Yine bu yüzyıllarda Batıda tüketim toplumunun ortaya çıkması, toplumsal hayata ilişkin olguların kökten değiştiğinin işaretidir. Hem bireysel kimlikler hem bireyler arası ilişkiler satılan, satın alınan veya üretilen metalar (iş, sermaye, toprak) tarafından belirlenmeye başladı. Devletin, dinin ve yeni ticari hayatın gönüllü katılım esasına göre işleyen yaptırımları ve sınırlayıcı zorlamaları, bireyselliğın anlamını, benlik ve özneliğın doğasını dönüştürdü; içsellik katmanlaştı. İş akdi, sözleşme gibi yaptırımlar, davranışın oto-kontrolünü ve öz-izlemeyi (self monitoring) özendirmek suretiyle modern bireyin kendi üzerine yönelmesine, özbilinç, irade, niyet gibi yeni katmanlar içeren bir benlik oluşturmaya zemin hazırladı (Pickren&Rutherford, 2010: 27). Endüstrileşme çağında kişinin mesleği ve çalıştığı iş, kendini tanımlamanın odağına yerleşti. Çalışanların ürettikleri ve emekleri daha önce feodal beylere ve toprak sahiplerine aitken şimdi artık kendi ürettiklerinin ve emeklerinin sahipleri olarak başka meta üreticilerle olan alışverişe katılmanın yolu açıldı. Böylece, maddi çıkarının peşinden koşan, biricik motivasyonu maddi çıkarda bulan modern bireyin materyalizmi, genel geçer dünya görüşü haline geldi. Diğer yandan Adam Smith'e göre, bireylerin bu çıkarıcı materyalizmi piyasanın görünmez eliyle ayarlanmak suretiyle yeni bir ahlak anlayışı doğurdu. Kendi çıkarımız için çalışırız ama başkalarının nazarında saygın ve itibarlı olmak için bunu yaparız; böylece bireysel çıkarlar dolaylı bir disiplin ve düzen altına alınır. Bu yüzden, geleneksel değerlerin rafa kalktığı modern toplum hiç de umulduğu gibi anarşik bir yapıda değildir, tersine, tarihin gördüğü en disiplinli ve yaptırımcı toplum düzenlerinden biridir (Pickren&Rutherford, 2010: 28-29).

Evin daha çok bir barınak anlamına geldiği Ortaçağda, aile içi mahremiyete çok daha az yer vardı; uzak akraba veya akraba olmayan kişilerin kalabalık bir

şekilde karışık olarak aynı evde yaşaması söz konusu idi. Ancak yeni toplumsal koşullar içinde bu durum değişmiş ve çekirdek aile ortaya çıkmıştır. Evlilik, eskiden olduğu gibi toplumsal bir prosedür olmaktan sıyrılarak, sevgiye dayanması ve bu konuda kişisel tercihin öne alınması gerektiği düşünülür olmuştur. Çekirdek aile ile birlikte, aile içi mahremiyet ve sevgi bağı önem kazanmış, çocuk aile içinde merkezi bir konum edinmiş, birinci derece akrabalarla daha sıkı bağlar kurulmuş, aile dışından insanların aile içi ilişkiler üzerindeki etkisi azalmıştır. Bütün bunlar kişinin daha mahrem, daha kişisel bir yaşama doğru yönelmesi anlamına gelir. Özetle, bireysellik, otonomi, içsellik, mahremiyet, öznellik, davranışlar üzerindeki oto-kontrol, irade ve niyetler üzerine öz-bilinç, psikolojinin kurulma aşamasında modern bireyin temel belirleyici hasletleri olarak ön plana çıkmaktadır. Yeni psikoloji, böyle bir bireyin öznesini kendine konu edinirken, yeni psikolog da bu özneye Kartezyen bir bilinçle yönelen bir mekanik özne konumundadır.

1. 3. 2. Uyarın-Tepki Modeli

Merleau-Ponty yazılarında daima doğalcı (naturalist) tutumu eleştirmiş, doğa bilimlerinin içinde insan öznelliğine yer açmaya çalışan bir felsefe yapmaya çalışmıştır. Doğalcılığa yönelik eleştirinin bir uzantısı olarak *Davranışın Yapısı* da, Priest'in belirttiği gibi, psikolojideki davranışçılığa karşı etkisi halen süregelen güçlü bir eleştiri olarak kaleme alındı ve her ne kadar davranışçılık, bu eserin yazıldığı dönemde sahip olduğu popülaritesini yitirmiş olsa da, bu eser neopozitivist ve indirgemeci karakterli çağdaş zihin felsefelerine karşı hala önemli bir panzehir görevi görmektedir (Priest, 1998: 2). Bu noktada, bilimsel psikolojinin kurulduğu dönemden, *Davranışın Yapısı*'nın yazıldığı 1930'lara ve 1940'lara gelinceye kadar

içinden geçtiği değişimin tarihine bakmak gerekmektedir. Çünkü yeni deneysel psikoloji ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde kurulduğunda, bilincin bilimsel bir bakışla incelenmesini hedefliyordu ama bundan sonraki 40-50 yıllık bir süreç içinde psikolojide bilincin, önce sistematik bir şekilde görmezden gelinmesine ve sonra da tamamen reddedilmesine tanık olundu.

Psikolojinin deneysel hale gelebilmesi ondokuzuncu yüzyılda, fizyolojideki çalışmaların kapsam ve derinliğinin genişletilmesi ile mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma alanı başlangıçta fizyolojinin bir alt dalı gibi algılanmıştır. Daha önce onsekizinci yüzyılın sonlarında sinir akımlarının doğasının elektriksel olduğu bulunmuş ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca da sinir sisteminin anatomisinin, birbiriyle bağlantılı sinir hücrelerinden (nöron) oluştuğu anlaşılmıştı (Schultz&Schultz, 2002: 96-97). Bu yüzyılda sinir sistemi ve beyin fonksiyonları üzerine yapılan araştırmalar, yüksek düzeyli ve istemli davranışların serebruma, refleks davranışların omuriliğe, kalp atışı ve solunumun medullaya bağlı olduğunu; ortabeynin bölümlerinin görsel ve işitsel refleksleri kontrol ettiğini ortaya çıkarmıştı (Schultz&Schultz, 2002: 95). Yine ondokuzuncu yüzyıl boyunca, hepsi de tıp eğitimi almış Alman araştırmacılar olan Hermann von Helmholtz, Ernst Weber, ve psikofiziğin kurucusu Gustav Theodor Fechner, insan duyu organlarının fizyolojisi üzerine yeni keşifler getiren çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalar sayesinde sinir akımının hızı ölçülmüş, dokunma duyusu için duyum eşiği kavramı geliştirilmiş, çeşitli duyumlar için ancak farkedilebilen farklar incelenmiştir (Schultz&Schultz, 2002: 102, 104-105). Ayrıca psikofizik biliminin temel konusunu oluşturan, uyarıcının şiddetindeki artışın duyumun şiddetinde ne oranda bir artış getirdiği üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır.(Schultz&Schultz, 2002: 108-110). Özellikle

psikofizik bilimi sayesinde ruh ve beden arasında nesnel olarak gözlemlenebilir yoldan bir ilişkinin kurulduğuna ve bu ilişkinin karakterinin saptandığına inanılmıştır ki, bu heyecan verici büyük bir gelişme olarak algılandı.¹⁵ Böylece sinir sistemine ilişkin, günümüzde bile değişmeden devam eden temel anlayış bu yüzyılda şekillenmiş oldu: "Dış dünyadan bir şey (bir uyarıcı) bir duyu organına çarpar ve sinirsel bir akıma yol açar, bu akım beyindeki veya merkezi sinir sistemindeki uygun bölgeye doğru ilerler. Bu akıma karşılık olarak yeni bir akım üretilir ve organizma tarafından verilecek cevabı oluşturmak için motor sinirleri aracılığıyla yayılır" (Schultz&Schultz, 2002: 97). Görüldüğü gibi, bu temel anlayışla Descartes'ın aynı konuya yönelik daha önceki yaklaşımı arasında kavramsal açıdan marjinal bir fark yoktur.

Sinir sistemine ilişkin bu anlayış, Merleau-Ponty'nin 'klasik refleks kuramı' adını verdiği uyarıcı-tepki modelidir. Ama bu kuramı Merleau-Ponty'nin en temel noktalarında nasıl eleştirdiğini anlayabilmek için öncelikle canlı organizmaya uygulanan uyarıcı-tepki modelinin nasıl oluştuğuna ilişkin tarihsel süreci daha detaylı ele almak gerekir. Aslında, canlı organizmanın uyarıcı-tepki modeli çerçevesi içinde kavranması yeni değildir; hem sıradan insanın sahip olduğu canlı anlayışından hem de geçmişe ait felsefi veya bilimsel kaynaklardan bulup çıkarabileceğimiz, canlıya ilişkin bir geleneksel uyarıcı-tepki modelinin çok eskiden beri geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵ Fechner ruh ve beden arasındaki bağlantıyı yöneten kanunu bulduğuna inanmıştı ki, buna göre bu "iki arasındaki ilişki $S = K \log R$ eşitliğiyle ifade edilebilir. Bu eşitlikte S duyumun büyüklüğünü, R uyarıcının büyüklüğünü gösterir, K ise sabittir. İlişki logaritmiktir, yani bir seri aritmetik olarak artarken diğeri geometrik olarak artar. ... Fechner'in uyarıcı yoğunluğuyla duyum arasındaki niceliksel ilişkiye dair beyanlarının yerçekimi kanunu keşifleriyle mukayese edilebilir olduğu düşünüldü." (Schultz&Schultz, 2002: 110, 112)

Daha önce bahsettiğimiz gibi, en eski devirlerden beri, canlı olan şey, hep hareket eden bir şey olarak düşünölmüştür ve ölüm de, bununla tutarlı bir biçimde, o özel hareketin yitimi olarak anlaşılmıştır. Elbette cansız nesnelere de hareket ederler ama onlarda bu 'özel' türden hareketi göremeyiz. Bir şeye 'canlı' diyebilmemiz için, her şeyden önce, o şey, içinde bulunduğu ortamın farkına varmalı, yani uyarılmalı, ve ortamın koşullarına uygun hareket etmeli, yani tepki vermelidir. Canlıda gördüğümüz hareket, yel değirmeninin rüzgarla dönmesi örneğindeki gibi dışarıdan yönetilen bir hareket değildir; canlı şeyin bir otonomi sergileyerek kendi başına gerçekleştirdiği bir harekettir. Ama hareketin dışarıdan yönetilmemesi onun dış koşullardan etkilenmediği anlamına gelmez. Canlıdaki hareket, bu yüzden bir tepkidir, rasgele bir hareket değil, canlılığın temelinde bulunan akıllı, zeki harekettir. Tepki kavramının anlamını, bir etkiye gösterilen tamamen fiziksel doğada mekanik bir karşılık olarak değiştirmedığımız sürece, canlı şeyin doğasında tepki vermenin bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla geleneksel uyarın-tepki modelinde uyarılmaya daima bir farkındalık hali eşlik ederken, verilen tepki de daima bir otonomi ve zeka sergiler.

Kesin bir tanım yapılamayan farkındalık, otonomi, zeka gibi kavramlarla biçimlenmiş, bundan ötürü belirsizlikle dolu olan bu geleneksel model, deneysel psikolojiyi ortaya çıkaran tarihsel süreç içinde, laboratuvar deneylerinin koşullarına uyarlanmak suretiyle deneysel bir modele doğru evrilmiştir. Canlı organizma üzerine olan bilimsel araştırmaların deneysel hale gelebilmesi için, canlı süreçlerin fiziksel sebep-sonuç ilişkilerine konu edilebilecek biçimde atomlaştırılması, temel öge ve süreçlere parçalanması gerekiyordu.

1. 3. 3. Deneysel Fizyoloji Çalışmaları

Bu doğrultudaki gayretlerden birincisi, Ernst Weber'in 1830'larda gerçekleştirdiği, dokunma duyusu için duyum eşliğinin ölçümünü hedefleyen deneydir. Bu deneyde, ince uçlara sahip pergel benzeri bir aletle, gözleri kapalı bir deneğin cildinin birbirine çok yakın iki noktasında dokunma duyusu uyarılır. Deneğe her seferinde cildinin kaç noktasında bir dokunma hissettiği sorulur. Denek bu soruya "iki nokta" cevabını verene dek pergelin uçları arasındaki mesafe arttırılarak aynı uygulama tekrar edilir. Pergelin uçları arasındaki bu sonuç mesafe, iki noktadaki dokunma duyusunun ayırdına varmak için gerekli olan eşik değerdir (Pickren&Rutherford, 2010: 32). Eşik değerler, diğer duyulara uygulanan her türden uyarı için de benzer şekilde saptanabilir. Eşik değerler kişiden kişiye ve koşullara bağlı olarak değişkenlik gösteriyor olsa da burada önemli olan husus, uyarana eşlik eden farkındalık halinin, ölçülebilir bir fiziksel boyutta sayısal bir değere eşitlenmiş olmasıdır.

Canlıya dair deneysel bir model üretme girişimlerine ikinci önemli bir örnek, sinir iletiminin hızını saptama çalışmasıdır. Daha önce, yaşadığı dönemin en önemli fizyoloğu Johannes Müller bu iletimin anlık olduğunu savunmuş ve hızının ölçülemeyeceğini düşünmüştü. (Benjamin, 2007: 26) Ancak onun öğrencisi Hermann von Helmholtz 1849'dan itibaren sinir iletkenliği üzerine çalışmaya başladı. Ondan etkilenen bir arkadaşı sinirlerdeki dürtünün elektrokimyasal bir dalga halinde yayıldığı, dolayısıyla hızının ölçülebilecek kadar yavaş olduğu iddiasını ortaya attı. Helmholtz bu iddiayı ciddiye alarak kesilmiş bir kurbağa bacağı üzerinde deneyler yapmaya karar verdi. Bu deneylerde bacak sinirinin bir ucu uyarıldığında dürtünün diğer uca ulaşma anı ayağın kasılması ile kendini belli ediyordu. O günün teknik

imkanları dikkate alındığında, dürtünün bir uçtan bir uca gitmesi için gereken süreyi ölçmek basit değildi, çünkü ölçülmesi gereken zaman süresi oldukça kısaydı. Helmholtz bu deneylerden sinir iletim hızını saniyede ortalama 27 metre olarak hesapladı ki ölçmedeki hata payı dikkate alındığında bile bu sonuç, iletim hızının ölçülebilecek kadar yavaş olduğunu açıkça gösteriyordu (Benjamin, 2007: 27).

Böylece sinir iletiminin anlık bir olay olmadığı, bunun için çok kısa olsa da belli bir zaman süresinin gerekli olduğu anlaşılmış oluyordu. Uyarılmaya ilişkin farkındalığın yekpare bir olaydan ibaret olmadığı iddiası büyük önem taşımaktadır. Çünkü belli bir zaman boyunca sürmesi, onun aşamalı olduğunun da kanıtıydı. Burada dikkat edilmesi gereken husus, hemen her durumda zamansallaştırmanın sonuçta bir fizikselleştirme anlamına geldiğidir. Bir olayın zamansallaştırılması, o olayın, zamanın ölçülebilir anlarına bölünmesi demektir ve bu da ölçmenin, formülleştirmenin ve hesaplamanın yolunu açar. Artık, sinir iletiminin ölçülebilir zamansal bir olay olduğu konusunda sarsılmaz kanaate sahip araştırmacılar için, yeni deneylerin konusu olarak, genel uyarın-tepki sürecinin içerdiği aşamalara geçilebilirdi. Saf fiziksel karakterdeki sebep-sonuç şemasının her aşamada yeniden uygulanması yoluyla daha alt süreçlerin saptanmasına geçilebilir ve böylece en temel öge ve süreçlere ulaşana kadar bu prosedür tekrar edilebilirdi. Sinir iletim hızının saptanmasıyla beraber artık, canlıdaki duyu fizyolojisini atomlaştırmaya yönelik girişimin işaret fişegi ateşlenmiştir.

Helmholtz ayrıca bir başka sebeple de canlının mekanistik kavranışı girişimine en büyük katkıyı yapmış kişidir. Enerjinin korunumu yasasının canlı organizmalar için de geçerli olduğunu göstermiştir. Yaptığı deneylerde, bir kurbağanın harcadığı toplam ısı ve enerjinin kurbağanın tükettiği besinin kalori

değerine eşit olduğunu hesaplamıştır. Hatta buradan kalkarak, enerjinin korunumu ilkesine ilişkin ilk formüleştirmeyi yapan yine Helmholtz'dur: Enerji yoktan yaratılmaz veya yok edilemez, ancak biçim değiştirir (Pickren&Rutherford, 2010: 14). Nasıl ki bir buhar makinesi ısı enerjisini hareket enerjisine çeviriyorsa, bütün canlı organizmalar da aynı şeyi yaparlar. Canlı organizmanın dış çevreden aldığı ve verdiği enerji eşit olduğu sürece onu kapalı, yalıtık bir sistem (mekanizma) gibi fiziğin yasalarına konu edebiliriz. Aslında böyle yapmak bir zorunluluktur çünkü canlı organizma bir fiziksel sistem gibi ele alındığında enerjinin korunumu ilkesine bir istisna oluşturmamıştır; eğer canlıda enerji korunmamış olsaydı onun fiziksel bir sistem gibi modellenmesinin geçerli olamayacağını söyleyebilirdik. Bu demektir ki, canlının göremediğimiz 'iç'inde ne türden olaylar gerçekleşiyor olursa olsun, bu olaylar saf fiziksel doğada olmalıdır, çünkü enerji korunmaktadır. Bu yolla içini fizikselleştirdiğimiz bir organizmanın verdiği tepkileri de, çevreden geldiği için zaten fiziksel doğada olan bir uyarana verilen yine saf fiziksel doğada mekanik bir karşılık gibi anlamaktan başka bir seçenek kalmaz. Öğelerinin (uyaran ve tepki) mekanistik yoldan kavrandığı bir süreç, yani davranış, böylece bütünüyle mekanik hale gelmiş olur.

Yeni psikoloji bilimini ortaya çıkaran deneysel araştırmalar içinde son bir örnek olarak, zihin ile beden arasındaki bağlantıyı bulduğuna inanan Gustav Theodor Fechner'in 1850'lerdeki çalışmalarına değinmek gerekir. Fechner zihinsel doğadaki duyum ile maddesel doğadaki uyaran arasında sayısal bir ilişkinin var olduğuna yürekten inanıyordu. Kendisinden önce Weber'in yaptığı çalışmalar böyle bir sayısal ilişki belirleme hedefine oldukça yaklaşmış ama bir sonuca ulaşmamıştı. Çünkü uyaranın şiddetindeki bir artış, duyumun şiddetinde birebir karşılık gelen bir artışa

sebeup olmuyordu ve bu yüzden Weber aradaki ilişkiyi gösteren genel bir ifade saptayamamıŐtı. Duyum ile uyararı arasında sayısal bir ilişki bulunabileceğini ilk fark eden Fechner oldu: duyumun Şiddetindeki artıŐlar bir aritmetik dizi oluŐtururken, duyumu ortaya çıkararı uyararın Şiddetindeki artıŐlar bir geometrik dizi oluŐturuyordu, yani bu bir logaritmik iliŐkiydi: $S = K \log R$. Böylece her deneysel doğa biliminin gerçek amacı olan, matematiksel bir formülle ifade edilebilen bir doğa yasasına ulaşma hedefi psikoloji için de gerçekleŐmiŐ oluyordu. Fechner ile birlikte, zihinsel olanın da tıpkı maddesel olan gibi matematiksel doğa yasalarına itaat ettiği gösterilmiŐtir. Dolayısıyla zihinsel olan da hesaplama ile modellenenebilen ve hatta kontrol edilebilen, mutlak anlamda mekanistik bir karakter kazanmış oluyordu (Schultz&Schultz, 2002: 108-110).

1860'lara gelindiğinde ortada henüz psikoloji adı altında bilimsel bir disiplin yoktu ve anılan isimlerin hibiri kendini bir psikolog olarak tanımlamıyordu; hepsi de temel tıp eğitimi almıŐlardı ve çalışma alanı olarak deneysel fizyoloji konusuna odaklanmıŐlardı. Bununla beraber deneysel bir psikolojinin kurulması için bütün gerekler yerine gelmiş ve bu yeni disiplinin sahne alacağı dekor oluŐturulmuŐtu. Özellikle Fechner'in bu dönemde yayımlanan kitabı *Psikofiziğin Unsurları* (Elements of Psychophysics) kurucu öncüler için ilham kaynağı olacak ve çalışmalarında uygulayacakları deneysel yöntemler için baŐvurdukları temel rehber rolünü oynayacaktır.

1. 3. 4. Bilinç ve Yeni Psikoloji

Kurulduğu dönemde kimi zaman "yeni psikoloji" kimi zaman da "deneysel psikoloji" olarak anılan bilimsel psikolojinin kuruluşunda rol almış önemli kişilerin

hepsi bu yeni disiplini, bilincin araştırılmasına adanmış bir inceleme alanı olarak tanımlıyordu. Örneğin, 1879'daki ilk deneysel psikoloji laboratuvarının kurucusu olduğu için yeni psikolojinin de kurucusu sayılan Wilhelm Wundt'a göre psikolojinin konusu, tek kelimeyle özetlemek gerekirse bilinçtir (Schultz&Schultz, 2002:127). Wundt'un çağdaşları arasında bu yeni disiplinin kurulmasında rol alan başka kişiler içinde, öğrenme ve bellek üzerine deneysel çalışmalar yapan Herman Ebbinghaus ile Georg Elias Müller, Würzburg okulunun temsilcisi Oswald Külpe, yapısalcılığın kurucusu E.B. Titchener'i sayabiliriz ki bunların hepsi de, Wundt'un daha sonra eserlerinde ortaya koyduğu genel çerçeve içinde hareket ettiklerini düşünüyorlardı.¹⁶

Bu genel çerçeve şöylece özetlenebilir: Bilinç baştan sona, bölünemez basit bilinç içeriklerinden oluşur. Bilincin bu atomik birimleri bir araya gelerek bütün karmaşık bilinç süreçlerini ve bilinç hallerini oluştururlar. Dolayısıyla Wundt'a göre psikolojinin problemleri üç ana başlık altında toplanmaktadır: "(1) Bilinç süreçlerini en temel, basit elemanlarına analiz etmek;¹⁷ (2) bu elemanların nasıl organize olduklarını ve sentezlendiklerini keşfetmek; (3) bu elemanların organizasyonlarını yöneten birleşme yasalarını saptamak." (Schultz&Schultz, 2002:130)

Bununla birlikte görüşleri itibarıyla bu genel çerçeve içine girmeyen, psikolojinin kurulmasında rol oynamış öncü kişilikler de vardı. Bilimsel psikolojinin daha kuruluş aşamasında Wundt'a muhalefet etmiş en önemli isimlerden birisi Franz Brentano idi. Onun "empirik psikoloji" adını verdiği kendi yaklaşımı, deney yapmayı içermeyen bir gözlem yöntemine gönderme yapar. Psikolojinin öncelikli yöntemi gözlem olmalıydı deney değil, ama deneysel yöntemi de tamamen reddetmiyordu.

¹⁶ Külpe ve Titchener aynı zamanda Wundt'un öğrenciliğini yapmışlardır.

¹⁷ Bu elemanlar üç temel kategoriye ayrılıyordu: duyumlar, duygular ve imgeler.

Bir yapı olarak deneyim ile (ki bu Wundt'un yaklaşımıydı¹⁸) bir etkinlik olarak deneyimin ayrı tutulması gerektiğini düşünen Brentano, zihinsel süreçlerde bir kısım içerikler veya öğeler içerildiği şeklindeki deneysel psikolojiye özgü varsayımı sorguluyordu. Ona göre önemli olan zihinsel içerikler değil, zihinsel etkinliklerdi. Örneğin kırmızı duyumunun içeriği, kırmızıyı duyumsama etkinliğinden tamamen farklıdır, çünkü renk fiziksel bir nitelik iken, görme edimi zihinsel bir nitelik veya etkinliktir. Psikolojinin incelemesi gereken şey zihinsel etkinliklerdi (edimler). Oysa edimler duyuşal içeriklerden farklı olarak içgözlemle erişilebilir değillerdir, dolayısıyla Brentano'nun yaklaşımı daha geniş ölçekte bir gözlem gerektiriyordu. Bu yüzden "eylem psikolojisi" diyebileceğimiz bu yaklaşımda içgözlem yöntemi farklı bir anlama sahipti ve temelde hatırlamaya ve hayal etmeye dayanıyordu. Bunun gibi, Wundt'un psikolojisine muhalif bir diğer önemli isim ve aynı zamanda Brentano'nun öğrencisi olan Carl Stumpf da deneyimi tecelli ettiği şekliyle incelemeyi savunuyordu. Stumpf, elde edilen sonuçların yapay ve soyut oldukları gerekçesiyle, deneyimi içgözlem yoluyla zihinsel içeriklere veya öğelere çözümlenmeye karşı çıkıyordu (Schultz&Schultz, 2002:146-148).

Özetle, fenomenolojik bir karakter sergileyen ve fenomenolojinin kurucusu da olan Brentano ve Stumpf'un yaklaşımları, Wundt'un deneysel psikolojisinden, içgözlem yönteminin biçimi konusunda ayrılıyordu, yoksa temel araştırma konusunun tanımında değil. Yaklaşımlardan birisi araştırma konusunu çözümlenerek

¹⁸ Wundt'un aslında bir yapısalcı olmadığı, görüşlerinin yapısalcılığın asıl temsilcisi kabul edilen öğrencisi Titchener'inkilerle birebir örtüşmediği ve Titchener tarafından Amerikan psikoloji kamuoyuna çarpıtılarak aktarıldığı yönünde görüşler vardır (Schultz&Schultz, 2002:119-121). İradecilik (voluntarizm) olarak adlandırılan Wundt'un yaklaşımı, bilincin ögesel içeriklerinin, bilincin pasif kaldığı mekanik bir çağrışım süreciyle birbirine bağlandığını kabul etmez ve kendi içeriğinin düzenlenmesinde bilincin aktif bir rol oynadığını savunur. Yine de Wundt'un başlıca hedefi daima, bilinçli deneyimin en temel öğelerini saptamak ve bunların ruhsal bileşikler veya bütünler halinde nasıl biraraya geldiklerini anlayabilmek olmuştur (Benjamin, 2007: 40). Yani bir yapıyı öğelerine çözümlenmek şeklindeki çözümleneci karakter çalışmalarında daima sürmüştür.

ele alma taraftarıyken diğeri araştırma konusunun özgünlüğünü dış müdahalelerle bozmadan bütünlüğü içinde ele almaktan yanaydı, ama bu araştırma konusu her ikisi için de bilinçti.

1. 3. 5. Ruh Kavramının Psikolojiden Elenmesi

Böylece psikoloji, resmi olarak kurumsallaşmasından sonraki yaklaşık 30 yıl boyunca, anılan şahsiyetlerin ellerinde artık bir ruh çalışması olmaktan, ruhun özü ve ölümsüzlüğü üzerine rasyonel bir araştırma olmaktan çıkmıştı. Psikoloji artık insan bilincinin araştırılmasıydı ve psikolojinin kurulması aşamasında ruhtan bilince doğru olan bu geçiş ilgi çekicidir. Psikoloji bilincin araştırılması olarak tanımlanıyordu ve bundan, deneysel gözlemler yoluyla insan tepkilerinin incelenmesini, koşulların kontrol altında olduğu durumlarda deneyimlenen insan yaşantılarının deney sırasında veya sonrasında deneklerin anlatımlarıyla kayıt altına alınmasını anlamak gerekir. Seçilen yöntemlerin araştırma konusunun doğasını belirlemesi denilen durumun çok çarpıcı bir örneği ile burada karşılaşıyoruz. Bir laboratuvar ortamında kontrollü değişkenlerin gözlenmesi söz konusu olduğu için artık kimse bunun, temel özelliği maddesizlik ve ölümsüzlük olan ruh üzerine bir araştırma olduğunu iddia edemezdi.

Bugün bilimsel kamuoyuna dahil olan hiç kimse, insan olmanın özünde maddesiz bir tözün yattığını düşünmez ve bilimsel jargonda ruh sözcüğünü kullanmayı aklından geçirmez. Bilimselliği temsil ettiğini düşünen her otorite de ruh kavramının ardında bilimdışı, çürütülmüş, ilkel bir anlayışın bulunduğunu varsayar. Oysa mevcut durumda kimse ruh diye bir şeyin var olmadığını veya ruhun maddesizlik ve ölümsüzlük gibi özelliklere sahip olmadığını ispatlandığını iddia edemez. Çünkü ruhun bilimsel çalışmalardan elenmesine ilişkin bu süreç kabaca şu

şekilde işlemiştir: Önce, insanın ruh sahibi bir varlık olduğuna ilişkin, gelenekten veya dinden kaynaklanan bir kanaat ile hareket edildi. Ama insan doğasının bilimsel yoldan araştırılması arzu edildiğinde ruha odaklanmak yerine, bilinçli davranışların ve bilinçli yaşantıların deneysel olarak gözlemlenmesi tercih edildi. Sonra da insanın doğasının bu bilinçli davranışlar ve yaşantılardan ibaret olduğu peşinen kabul edildi. Yani bir yanda ruh, diğer yanda bilinçli davranış ve yaşantıların olduğu bir durumda, bunlardan birini deneysel yöntemle ele alabildiğimiz ama diğeri için bunu yapamıyor olmamız, insan doğasının tanımlanmasına gerekçe kılındı.

Burada çarpıcı olan husus, insan doğasının belirlenmesi konusunda pozitif bir metodolojinin mutlak söz sahibi kılınması ve alternatifi olmayan bir yön-tayin edici olarak kabul edilmesidir. Ama psikolojide böyle bir tutumu savunmanın ne derece bilimsel olduğu tartışmalıdır. Çünkü pozitif metodolojinin özü sınırlılıktır; incelenen konunun tanımlanarak sınırlanması, sıkı sıkıya tanımlanmış bir terminolojiye sadık kalınması, kullanılan yöntemlerin kontrollü deney ve gözleme daraltılması onun önde gelen vasıflarıdır. Öbür yandan, insan doğası gibi karakteri itibarıyla tam anlamıyla muamma olan bir konuyu yapay ve zorlama bir biçimde sınırlandırmak bilimsel bir tutum olamaz.

Pozitif metodolojinin, özünde bir soyut yönergeler bütünü olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, yaratıcı bilimsel gelişmenin yönergelere birebir sadık kalan bir uygulama yoluyla mı yoksa ilham verici entelektüel tecrübeler sonucunda mı gerçekleştiğini sormamız gerekir. Bu soruya cevap verebilmek, olay örnekleri üzerinden yürütülecek ve hiç kuşkusuz bilim tarihinin alanına giren bir tartışmayı gerektirir. Ama burada hiç değilse şunu söyleyebiliriz ki, sadece yönergelere sadık kalarak hareket edildiğinde özgün ve parlak sonuçlara varılabileceği iddiası

sağduyuya ters düşer; ayrıca yönetime ilişkin yönergelerin mutlaklaştırılması, bilimin kendisini neredeyse rutin bir prosedür haline getirir ve bu durumda bilim yapan öznenin kendisi uygulamada mekanik bir varlığa indirgendiği için, psikoloğun ele aldığı konunun da, yani insan doğasının, mekanik karakterde olması gerektiğini savunması bir derece anlaşılır hale gelir.

1. 3. 6. Psikolojideki Yöntem Sorunu

Çağdaş bilimsel pratikte, bilimsel gelişme, ortodoks bir metodolojiye ulaşana kadar süren yöntemsel gelişmelerin tarihi olarak okunabilir; bu özellikle psikoloji için böyledir. Ancak psikolojide hala böyle bir metodolojik ortodoksinin mevcut olduğunu söylemek zordur. Psikolojinin bir içgözlem psikolojisi olmaktan çıkıp davranışsal psikolojiye dönüşmesini doğuran Wundt sonrası dönemde, ele alınan fenomenler üzerine olan tartışmalar değil, bu fenomenlerin incelenmesinde kullanılacak bilimsel prosedüre ilişkin yöntemsel tartışmalar belirleyici olmuştur. Yöntemci düşüncenin, modern araştırmacının üzerinde kurduğu baskının derecesini gösteren ve ayrıca insan doğasını tayin etmeye varacak kadar sahip olduğu yetki ve ayrıcalığının ibret verici yönünü öne çıkaran, psikolojideki bu yöntemsel tartışmaların tarihinden kısaca bahsedeceğiz. Bu aynı zamanda, kendini tanımlama konusunda, bir disiplin olarak psikolojinin içine girdiği kimlik bunalımının tarihidir. Bilimselliğin ölçütü sayılan katı yöntemsel tanımlamalar ve sınırlamalarla düşüncüyü ve araştırma faaliyetini sınırlandırmanın, aslında ele alınan konuya yapay bir biçim verme ve tanımlama anlamına geldiğini görebilmeliyiz. Deneysel psikolojide, bilimselliğin en temel iddiası olan, fenomenler karşısındaki tarafsızlığın çığnendiğini ve fenomenlerin daha işin başında ideolojik bir yaklaşımın ürünü olan bir kalıba

sokularak incelendiğini farkedebilmeliyiz. Üstelik burada söz konusu olan fenomen, insan öznesidir.

Öncelikle Wundt'un içgözlem yönteminin içeriğini genel hatlarıyla ortaya koymak gerekir. Wundt, laboratuvarında Fechner'in geliştirdiği psikofiziksel yöntemleri ve *tepki süresi yöntemi* gibi asıl olarak fizyolojiye ait olan yöntemleri de kullanıyordu ama geliştirdiği yeni bilimde yöntem olarak en önemli yeri içgözlem tutuyordu. Çünkü bilincin gözlenmesi hedefi asıl bu yöntemle sağlanabilirdi. Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki aslında Fechner'in psikofiziksel yöntemi de temelde bir içgözleme dayanmaktadır. Örneğin “denekler iki ağırlığı karşılaştırıp bunlardan hangisinin daha ağır veya daha hafif veya ikisinin eşit ağırlıkta olduğunu bildiklerinde, aslında kendi bilinç yaşantılarını bildirmekte, yani bir içgözlem yapmaktadırlar” (Schultz&Schultz, 2002:129). Ayrıca içgözlem, "fizikte ışık ve sesin araştırılmasında, fizyolojide ise duyu organlarının incelenmesinde kullanılmıştır. Örneğin, duyu organlarının çalışma şekli hakkında bilgi edinmek isteyen bir araştırmacı bir uyarıcıyı duyu organlarından birisine uygular ve deneklerden kendilerinde oluşan duyumu bildirmelerini ister. ... 'Acıktım' dediğinizde kendi içsel dünyanızda hissettiğiniz bir durum bildiriyor, yani gene içgözlem yapıyor olursunuz” (Schultz&Schultz, 2002:129).

Bir kendi kendini gözlem tekniği olarak tanımlanan içgözlemde, bu iş için eğitilmiş özel gözlemciler kullanılıyordu ki bunlar da genellikle Wundt'un doktora-sonrası öğrencileri oluyordu. Gözlemler normal bir bilimsel deneyin yürütülüş tarzına tamamen uygun biçimde yerine getiriliyordu. Gözlemci, örneğin görsel veya dokunsal yoldan bir uyarılma durumu ile yüzleştiriliyor ve genellikle kısa süreli uyarıcılar kullanılıyordu. Bundan önce gözlemciye deney için kendisini nasıl hazır

hale getireceği gösteriliyor ve uyarımın ne zaman yapılacağı kendisine bildiriliyordu. Gözlemcinin görevi uyarımın bitiminden hemen sonra yaşadığı deneyimin raporlaştırılmış bir izahını sunmaktı. Bu yapılanlar birinci deneme yerine geçiyordu ve herhangi bir araştırmada genellikle birçok böyle denemeye başvuruluyordu. Deney boyunca yapılan denemelerde uyarının değerinde değişiklik yapılarak, bununla deneyim bildirilerinin nasıl değiştiği belirleniyordu. Görüldüğü gibi, genel hatları bu şekilde özetlenebilecek olan böyle bir prosedür, gözlemcinin eğitimi, bağımsız bir değişkenin sunumu ve idaresi, uyarımın etkisinin yaşanan deneyimin raporlaştırılması yoluyla ölçülmesi gibi, modern bir deneyden beklenen koşulların çoğunu sağlamaktadır (Benjamin, 2007: 42).

Bununla birlikte Wundt'un öğrencileri E.B.Titchener ve Oswald Külpe, içgözlem yöntemi üzerinde bazı değişiklikler yaptılar ve bu yöntemi genişlettiler. Wundt'un içgözlemsel yönteminde içsel yaşantılar detaylarıyla tasvir edilmezdi. Gözlemci raporlarında içerilenler çeşitli fiziksel uyarıcıların büyüklükleri, yoğunlukları ve süreklilikleri hakkındaki bilinçli yargılarla sınırlı tutulmuştu (Schultz&Schultz, 2002:130). Yani burada dışsal uyarıcıya verilen nesnel tepkilerin incelendiğini görürüz. O dönemlerde, fizyolojik arkaplanı üzerine yeterli deneysel bilginin bulunmadığı üst düzey zihinsel süreçler aşırı spekülasyona yol açabileceği için bir inceleme konusu olarak tercih edilmiyor, bu yüzden içgözlem deneylerinde fizyolojik karakteri ile öne çıkan alt düzey zihinsel süreçlerin ötesine geçilmek istenmiyordu. Ama 1880'lerde Hermann Ebbinghaus kendi geliştirdiği özel teknikleri kullanarak üst düzey süreçler olan bellek ve öğrenme üzerine deneysel çalışmalar yapmayı başardı ve bunları yayımladı (Schultz&Schultz, 2002:138-144). Yine bellek gibi bir diğer üst düzey zihinsel süreç olan düşünmenin de incelemeye konu edilmesi

arzusuyla hareket eden Külpe, kavramlar arası mantıksal bağlantılar oluşturma gibi karmaşık bir görevi yerine getirdikten sonra yaşananların, geçmişe dönük bir raporunu sunmayı içeren, bir anılama (retrospection) yöntemi geliştirmişti (Schultz&Schultz, 2002:151).

Bir gözlemcinin deney süresince tecrübe ettiği yaşantıların detaylarına değer veren ve bunları önemseyen Titchener ile birlikte, içgözlem yöntemi oldukça karmaşık bir görünüm kazanmıştır. Artık, uyarıcının hoşluğu, hayallerin yoğunluğu veya belirli duyumların niteliği üzerine, gözlemcilerin öznel veya niteliksel karakter taşıyan bildirimlerinin raporlaştırılması yoluna gidilir olmuştur. Bu doğrultuda 'uyarıcı hatası' kavramı geliştirilmiş ve gözlemcilerin bu hataya karşı ayrıca eğitilmeleri gereği ortaya çıkmıştır: “Titchener içgözlemin sadece iyi eğitilmiş gözlemciler tarafından yapılabileceğini düşünmüştü. Herkesin deneyimi uyarıcı açısından tasvir etmeyi öğrendiğini (kırmızı, parlak ve yuvarlak bir nesneyi elma olarak çağırmak gibi) ve bunun günlük yaşantıda gerekli ve yararlı bir alışkanlık olduğunu kavramıştı. Oysa bu alışkanlık, yoğun eğitimler yoluyla laboratuvarlarda unutturulmalıydı. Çünkü Titchener içgözlemcilerinden uyarıcıyı değil, bilinçli durumu tasvir edebilmeleri için, uyarıcıyı nasıl algıladıklarını yeniden öğrenmelerini istemekteydi.” (Schultz&Schultz, 2002:167). Titchener, eğer bir gözlemci yaptığı betimlemede renk, parlaklık ve uzaysal özellikler dışında kalan başka şeyleri dile getirirse, yaptığı şeyin aslında nesnenin yorumlanması demek olduğunu ve gözlenmesi demek olmadığını savunuyordu. Bu yüzden deneylerde, dolayım içeren ve dolaysız olmayan deneyim türüne karşı mücadele edilmeliydi.

İçgözlemci metodoloji, Titchener'ın yapısalcılığında olgunluğuna ermişti ama deneysel psikolojinin meşru bilimsel zemini olma statüsüne kavuşma imkanı bu

metodolojinin henüz önünde belirmiş olduğu bir sırada, tam da bu yöntemin geçersizliğine ilişkin itirazlarla üzerine gidilmesi sonucunda birdenbire ömrünü tamamlamış sayıldı. Daha, yapısalcı psikolojinin ortaya çıkışından elli sene önce, Comte şu eleştiriyi getiriyordu:

“Gözleyen ve gözlenen organ burada birbirinin aynıdır; bu yüzden onun faaliyeti saf ve doğal olamaz. Şu an gözlemek istediğiniz faaliyeti gözleyebilmek için idrakinizin bu faaliyete ara vermesi gerekir. Eğer bunu başaramazsanız gözlem yapamazsınız, başaracak olursanız, bu durumda da gözlemleyecek bir şey kalmamış demektir.” (Schultz&Schultz, 2002:185)

Getirilen diğer itirazlar arasında, içgözlem yapanlar arasında bir fikir birliği sağlanamadığı, fikir birliği sağlansa bile bunun aslında içgözlemcilerin titiz bir eğitimden geçmelerinin doğal bir sonucundan başka bir şey olmadığı, içgözlemcilerin aldığı bu özel eğitimin araştırmayı kökten yönlendirici olması dolayısıyla herhangi bir yenilik keşfinin mümkün olmaktan çıkması sayılabilir. Yine, psikolojik rahatsızlık durumunda içgözlemcinin kendisine ilişkin sunduğu rapora güvenilemeyeceği, içgözlemsel bilginin genellenemez olması ve sadece deneklerin içinden geldiği kültürel gruba sınırlandırılmak zorunda olması gibi gerekçeler öne çıkmaktadır¹⁹ (Schultz&Schultz, 2002:185-186).

1. 3. 7. Davranışçılık ve Bilincin Elenmesi

Aslında Titchener bir yazısında,²⁰ bir yandan, kendi deneysel psikolojisinin biyolojideki morfoloji çalışmalarına benzer şekilde bilincin yapılarını incelediğini savunurken, diğer yandan, psikoloji çalışmaları içinde giderek güçlenen yeni bir

¹⁹ Bu gerekçeler, zihnin pasif değil etkin olduğunu öne süren, dolayısıyla doğal bilimlerin araştırma yöntemlerine konu edilemeyeceğini savunan ve psikolojinin ne akılsal ne de deneysel bir versiyonuna imkan tanımayan Kant'ın görüşleri ile benzerlik göstermektedir (Pickren&Rutherford, 2010: 44-45).

²⁰ “Postulates of a structural psychology”, 1898. (Jones&Elcock, 2001: 49)

işlevselcilik eğilimini yine kendisi teşhis etmişti. Yapısalcılığın mantıksal olarak işlevselciliği önelediğini savunuyordu ama zihnin bir fiziksel sistem gibi ele alınamayacağını düşünen pek çokları da yapısalcılığa tanınan bu öncelik konusunda ona katılmıyorlardı. Örneğin, algı süreci boyunca, ihtiyaç doğduğunda işlevin yapıyı doğurduğunu öne süren görüşler ortaya çıkmaya başlamıştı. 1905 itibarıyla, işlevselcilik artık baskın yaklaşım haline gelmişti. İşlevselciliğin, davranışın altında yatan fizyolojik altyapıyı özellikle vurgulaması, psikolojinin bu yeni dönemde felsefeden ziyade biyoloji ile ittifak halinde olduğu anlamına geliyordu (Jones&Elcock, 2001: 49-50). Bütün bunlar, Darwinizmin, sadece biyoloji çevreleri içinde değil ama her çeşit entelektüeller arasında giderek yükselen etkisi ile çakışıyordu.

Psikoloji o güne dek sırf yapı ile ve yapıyı oluşturan öğeler arası ilişkilerle ilgilenmişti ama zihinsel süreçlerin gördüğü işlevler konusunda hemen hiçbir şey söylememişti. Zihinsel süreçlerin sebep oldukları sonuçlara nasıl sebep oldukları, neyi ve nasıl değiştirdikleri gibi sorular, psikolojinin faydacı amaçlar doğrultusunda çalışması gerektiğini düşünenlerin gündeme getirdikleri konulardı. Bu yüzden, canlıların evrimini organların gördüğü işlevler üzerinden açıklayan ve hayatta kalma şansını arttıran biyolojik işlevlerin bir sonraki nesle aktarılması fikrini temel öncül kabul eden Darwin'in görüşlerinin, bu konularda başlıca ilham kaynağı olması doğaldı. Psikoloji sadece kuramsal bir çalışmadan ibaret olmamalıydı; uygulamaya, toplumsal hayata dönük ve bireylerin yaşadıkları sorunlarla ilgili söyleyecekleri de olmalıydı. Dönemin yükselen pragmatist ruhu da bunu gerektiriyordu; uygulamalı, faydalı ve işlevsel olana toplum olarak bir yönelme söz konusuydu.²¹ Modern doğa

²¹ Herbert Spencer'in sosyal Darwinizm felsefesi ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Amerikan toplumunu derinden etkilemişti (Schultz&Schultz, 2002: 225-229).

bilimlerinde görüldüğü gibi, eğer psikoloji de gerçek bir pozitif bilim olacaksa, diğer bilimlere benzer şekilde etkileri geniş alanlara yayılabilmeliydi. Biyolojinin bu artan etkisi altında bir yandan zihinsel kalıttından bahsedilmeye başlandı, diğer yandan aynı türün bireyleri arasındaki farklılıklar evrim düşüncesinin temelinde yatan temel bir öncül olarak görüldüğü için, kişiden kişiye farklılık gösteren yönler üzerine özel bir dikkat yöneltildi. Eğer insan hayvandan türediyse, insan zihni ile hayvan zihni arasında da bir süreklilik olması gerekirdi ve zaten Darwin'in kendisi insan ve hayvan zihinselliği arasında bir süreklilik olduğunu gösteren çalışmalar yapmıştı.²² Böylece Francis Galton bireysel farklılıklar psikolojisinin temelini attı; aynı sıralarda zihinsel testlerin (kişilik testleri, zeka testleri) ilk örnekleri geliştirildi ve bunları temel alan istatistikî çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. William James işlevsel ve yararlı bir yaklaşım sergilediği, çok etkili olan ve uzun zaman boyunca alanında temel ders kitabı olarak üniversitelerde okutulmuş *Psikolojinin İlkeleri*'ni (1890) yazdı. Yine de, bu etkili eserde ortaya konan genel yaklaşım bakımından, psikoloji hala bilinçle ilgili bir araştırma konusu olarak ele alınıyordu (Schultz&Schultz, 2002: 193-243).

İşlevselciliğin kendisinden sonraki dönem olan davranışsal psikoloji üzerinde en önemli etkisi, hayvan psikolojisinin kurulup yaygınlaşması oldu.²³ Böylece, farklı hayvan türlerinin davranışlarını ve ayrıca hayvan ile insan davranışını kıyaslamaya dayanan karşılaştırmalı psikoloji hareketi başlamış oldu. Çünkü hayvan psikolojisi söz konusu olduğunda doğal olarak, araştırmacının önündeki yegane inceleme nesnesi davranıştır. Davranışçılığın tarihi, John Broadus Watson'un 1913'te yazdığı

²² *İnsanlarda ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi*, 1872.

²³ "Watson, hayvan psikolojisi ve davranışçılık arasındaki etkiyi az ve öz şekilde şöyle ifade etmiştir: 'Davranışçılık 20. yüzyılın ilk on yılındaki hayvan davranışı araştırmalarının doğrudan ve beklenen sonucudur' " (Schultz&Schultz, 2002: 330)

manifesto niteliğinde bir makaleyle başlatılır.²⁴ Watson burada, psikolojinin saf nesnel bir bilim olmasını savunuyor ve psikolojiyi, amacı davranışı öngörmek ve kontrol etmek olan deneysel bir doğa bilimi olarak tanımlıyordu. Yani bu dönemdeki tüm göstergeler, psikolojinin yönelmesi gereken yeni hedef olarak davranışı işaret ediyordu. Bir bilimin amacının ve tanımının ilk kez bu kadar açıkça dile getirilmesi, önceki yaklaşımların girift metodolojileriyle kıyaslanınca, özellikle genç psikologlar kuşağı üzerinde geniş bir etki uyandırdı (Jones&Elcock, 2001: 51).

Hayvan psikolojisi konusundaki ilk çalışmaların, hayvanı tam anlamıyla bir otomat gibi değerlendiren Kartezyen felsefeyle iç içe yürüyen bir kuramsallıkla hareket ettiğini belirtmek gerekir. Buna göre, hayvanın uyarıcıya verdiği tepki, doğrudan ve otomatiktir ve hayvan davranışı, bilinç açısından hiçbir açıklama gerektirmez (Schultz&Schultz, 2002: 331). Bu fikirler göz açıdır, zira insan ve hayvan arasındaki farkın azaltılmaya çalışılması, sanki Kartezyen felsefeye muhalif bir manzara arz ediyor gibi görünse de, aslında mesele, hayvan ve insanın dahil olduğu tüm organizmalar dünyasını bilinçten arındırmaktır. Çünkü bilinç, mekanistik terimlerle işleyen bir bilimin önünde ciddi bir engel ve direnç noktasıydı. Watson, eski ruhçu felsefeden kaldığını düşündüğü terimlerin (imge, ruh, bilinç) reddedilmesi gereğini ısrarla dile getiriyordu. Psikolojide davranış incelemelerinin ihmal edildiği iddiası haksız değildir ve davranışın odağa alınması hiç kuşkusuz bazı açılardan sağlıklı bir gelişmedir,²⁵ ama görünen odur ki, davranışçılığın kamuoyuna açıkça ilan edilmeyen örtük amacı ve güdücü ilkesi, o güne dek bir inceleme konusu olarak ihmal edilmiş olan davranışın önemsenmesi ve davranışsal psikolojiye yapılan vurgu

²⁴ “Psychology as the Behaviorist Views it”, *Psychological Review*, 20, 158-177.

²⁵ Örneğin Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'nda, refleks kuramını en temel noktalarında eleştirmesine rağmen, davranış kavramının yeni bir bakışla ele alınması koşuluyla, psikolojinin davranışa odaklanmasını desteklemektedir.

değil, aslında bilincin psikolojinin çalışma alanından elenmesi emelidir.

Hayvan davranışı üzerine daha önce yapılan deneylerin sonuçlarına dayanarak 1920'den itibaren psikolojide bir nesnellik kampanyası başlatıldı. Yapısalcılıkta olduğu gibi zihnin atomsal öğeleri veya bilinçli deneyimler değil, davranışlar incelenmeliydi. Eğer psikoloji de diğer pozitif bilimler gibi nesnel bir bilim olacaksa ve pozitif olmanın en önemli koşulu nesnellik ise, sadece davranışla ilgilenilmeliydi. Bu stratejiye en uygun düşen davranış kalıbı da uyarın-tepki modelidir; hatta, bilinçten bahsetmeyi hiç gerektirmeyen bir tarzda davranışın ele alınmasına imkan tanıdığı için, aslında refleks davranış kalıbıdır. Epistemolojiye özgü deneyci algı kuramlarına dayanan, soyut fikirler arası çağrışımlar söylemi yerine, davranış koşulları ve tepkiler arasındaki bağlantılarla açıklayan mekanik öğrenme kuramları kullanılarak zihinsel süreçler dışsallaştırıldı.²⁶ Sonra, karmaşık üst düzey davranışları tamamen mekanik bir tarzda izah etmek için koşullu uyarın kavramını kullanan Pavlov'un koşullanma kuramı ortaya çıktı. Bu süreç, bilinçten arınmış davranışın mekanistik terimlerle incelendiği, bilinçli zihinsel süreçlerin psikoloji gündeminin tamamen dışına çıktığı, psikolojik kavramların fiziksel ölçme işlemlerine indirildiği, davranışçılığın mantıksal pozitivizmle birleştirilmesine dayanan yeni-davranışçılığa (neobehaviorism) kadar uzanacaktır (Hergenhahn, 2009: 425-26). Böylece insan, sadece girdi-çıkı (input-output) ilişkileriyle temsil edilen, herhangi bir içsel işleyişin hiçbir biçimde önemsenmediği, kasten dikkate alınmadığı bir kara kutudan (black box) ibaret hale gelecektir. Görüldüğü gibi bir kez daha yöntemle ilgili tartışmalar psikolojinin yaşadığı kimlik bunalımı üzerinden gündeme geliyor ve psikolojiye misyon biçiyor, ama bu arada insan doğasının da dolaylı

²⁶ Edward Lee Thorndike'in *bağlantıcılık* yaklaşımı (Schultz&Schultz, 2002: 337-342).

yoldan tanımlanması gibi bir sonuç doğuyor ve ruh kavramının elenmesinden sonra şimdi de bilinç bir inceleme konusu olmaktan çıkmış oluyor.

1. 4. Modern Düşünce ve Çağdaş Zihin Felsefesi

Bütün insanlığı içinde taşıyan ve yaklaşık üç asır boyunca tam hız yol almakta olan modern medeniyet gemisinde, yirminci yüzyılın ortalarına doğru “bir sorunumuz var !” uyarısı yankılanmaya başladı. Medeniyet gemisinin kendine güvenini, atılganlığını ve motivasyonu ile birlikte hızını da düşürmesine sebep olan ve izlenen eski rotaların artık işlevsiz hale geldiği bir durumda, yeni rota tayin çabaları bir türlü başarılı olamadığı için sağa sola doğru amaçsızca sürüklenmeye başlamasına yol açan bu sorun, zihin-beden sorunudur. Zihin-beden sorunu, zihinsel fenomenlerin fiziksel nesnelere niteliksel bakımdan ve en temel tanımlayıcı düzeyde farklı olmalarından kaynaklanır. Birbiriyle telif edilemez şekilde tümüyle farklı iki fenomen veya varlık alanının mevcudiyeti, varlığın birliği ve bütünlüğüne ilişkin bizdeki temel sağduyuya ve kökensel sezgiye ters düşer. Varlığın bir türlü giderilemeyen böyle ikili bir doğa sergilemesinin sebeplerini ortaya çıkarmanın bir gereklilik haline gelişinin bilinci, yirminci yüzyılın ortalarında zihin felsefesinin olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte biçimlendi.

1. 4. 1. Zihin-Beden Sorunu ve Düşüncenin Krizi

Ayrıntılara girilmeden genel bir bakışla konuya yaklaşıldığında göze çarpan en önemli sorun, bu ikiliğin gerçekliğin kendisine özgü olup olmadığı ve dolayısıyla onu ortaya çıkaran sebeplerin de yine gerçekliğin kendisinde temellenen sebepler olup olmadıklarıdır. Bu soruya verilecek cevabın olumlu yönde olması durumunda varılacak son liman düalist bir natüralizm olacaktır.²⁷ Yok eğer, görünürdeki bu ikiliğin, bilme çabasının ortaya çıkardığı ve bizim varlığa yaklaşım biçimimizden

²⁷ Natüralist düalizme verilecek en iyi örneklerden birisi David Chalmers’ın yaklaşımıdır (Chalmers, 1995; Chalmers, 1996).

kaynaklanan yapay, ikincil, türevsel bir sorun olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda da özne-nesne ayırımına dayanan ve naif realizm denilen limana demirlemek zorundayız demektir.²⁸ Elbette bu iki seçenektan birini tercih etmekten bizi alıkoyan doğrudan yüzleştığımız bir engel yok; ama sorulara bir cevap olsun diye ortaya konan bu seçeneklerin her ikisi de sorunu çözmüş olmuyorlar, çünkü sonuçta her ikisi de sorun oluşturduğunu belirttiğimiz ikiliği muhafaza edip sürdürdükleri ve böylece adeta garantiye aldıkları için, aslında hiçbir şeyi çözmeyen yaklaşımlardır.

Dolayısıyla, zihin-beden sorununa ilişkin soruların ortaya konma biçimi, daha başlangıçta kimi önyargılarla hareket edildiğini göstermektedir. Kendini varlıktan ayıran bir özne bilinci gelişmediğinde ve karşısına aldığı varlığı nesneleştiren epistemik otonomiye sahip bir merkezin yokluğunda, bu soruların gündeme gelebilmesi de mümkün değildir. Zihin-beden sorununa ilişkin sorular, kişinin, kendisini varlığın karşısına koyan bir özne olarak görülmesini, bu soruların daha sorulma aşamasında ve dile gelme düzeyinde iken içerir. Söz konusu bu özneliğin temel belirleyici niteliği, karşısına aldığı varlıktan kendisini tamamen ayrı görmesinde ve bu şekilde, kendi mülkiyetine aldığı zihinsellik ve bilinçten tamamen arındırılmış bir varlık kurgulamasında yatar. Bu noktaları dikkate aldığımızda, söz konusu bu önyargıları ortaya çıkaran sebeplere öncelikle eğilmemiz gerektiği anlaşılır. Bunun için de, üstesinden gelmenin kolay olmadığı bir derin düşünme etkinliği olarak bildiğimiz, öznenin kendi üstüne dönmesi (refleksiyon) gündeme gelmektedir. Ama ihtiyacımız olan şey, sırf bir refleksiyon değil, öznenin kendi

²⁸ Naif realizm, köktenci bir özne-nesne ikiliğine dayanan gerçekçiliğin tek biçimi değildir; bunun yanında sağduyu gerçekçiliğini (common sense realism), tasarımsal gerçekçiliği (representative realism) ve bilimsel gerçekçiliği (scientific realism) de anmak gerekir, ancak hepsinin ortak noktası ve naifliklerinin asıl sebebi, özne-nesne ikiliğine dayanan bir algı kuramını benimsemeleridir (Hirst, 1967).

üstüne dönmesinin ne anlama geldiği üzerine de düşünen, bilinçli bir refleksiyondur. Farkına varamadığımız önyargılar, öznenin kendi üstüne dönmesinin barındırdığı tuzaklar dolayısıyla yol açtığı derin yanılgılar mıdır? Bu soru, öncelikle refleksiyonun da haklı kılınmasının gereğini gösterir. Kim bilir, belki de bu durumda derin refleksiyondan arınmış yüzeysel bir yaşam tarzı asıl ihtiyacımız olan sığınaktır. Yoksa öznellik tümüyle bir kuruntudan mı ibarettir ve öznellik kategorisinden büsbütün vazgeçmek mümkünse bu ne şekilde başarılacaktır? Ama eğer, öznellik bir kuruntu değilse ve kendimize öznellik yükleyen ve bizi varlığa dair kurgulara yönlendiren derin gerekçeler bulunuyorsa, o zaman da bu gerekçelerin haklı kılınması meselesi ile yüz yüze geliriz. Bunların da ötesinde, öznelğin zorunlu bir tekbiçimlilik (mutlak) olarak mı anlaşılacağı yoksa farklı öznellik biçimlerine götüren bir olanaklar çokluğuyla mı karşı karşıya olduğumuz sorusu vardır. Kısacası zihin-beden sorunu, bütün bu boyutları göz önüne alındığında kendimizi tanımakla ilgilidir; bir kimlik sorunudur ve modern medeniyetin ayağına dolanan bir kimlik krizidir.

Ama zihin-beden sorunu aynı zamanda bir anlam ve değer krizidir de. Çünkü bir dünya görüşü geliştirmek istediğimizde sadece iki seçeneğe izin vermektedir. Seçeneklerden birinde, tamamen anlamdan boşalmış olduğu için bir değerler sistematığında hiçbir yere oturtulamayan veya bütünüyle değerden mahrum olarak kurulu bir dünyada, bireysel varoluşun öznelliği içinde kapalı bulunan kendi değerlerimiz ve anlam dünyamızla yüzer gezer bir ada gibi yaşamayı göze alacağız. İkinci seçenekte ise, bu sefer söz konusu bu adayı, yani kendi zihinselliğimizi ve bilincimizi de nesnelleştirip nedensel açıklamalara konu etmek suretiyle, tamamen nesnel hale gelen, dolayısıyla anlam ve değerden arınmış bir varlığın içinde, boğulup

gitmeyi göze almak durumundayız. Bu seçeneklerden her ikisi de eşit derecede istenmez ve iticidir; ne anlam ve değeri bütünüyle feda etmeyi ne de anlam ve değeri sırf bireyselliğimizle sınırlı kapalı bir alana hapsetmeyi, değersiz bir dünyada değerli bir ayrıcalıklı varlık gibi, mutlak bir yalnızlık içinde yaşamayı kimse isteyemez. O halde anlam ve değeri hem koruyan hem ayrıcalıklı olmaktan çıkartan ve varlığın her tarafına yayan bütüncü ve birici bir düşünce biçimini geliştirmek zorundayız, ama zihin-beden sorununun varlıkta ortaya çıkardığı ikilik buna izin vermemektedir.

Hem kimlik krizinin hem de anlam ve değer krizinin kaçınılmaz biçimde eşlik ettiği bir üçüncü kriz daha vardır ki bu da entelektüalizm krizidir. Her türlü entelektüel faaliyet, daha önceki dönemlerde köktenci bir bölünmeye şahit olunmamışken, yaklaşık üç asırdan beridir, insan bilimleri ve doğa bilimleri şeklinde çok derinden ve çok radikal olarak ikiye bölünmüştür. Bu bölünme, sadece bilimlerin konu alanlarına özgü ve her disiplinin ilgilendiği fenomenlerin genel karakterinden kaynaklı, yani bilimlerin sınıflandırılması gibi yüzeysel ve ihmal edilebilir bir bölünme değildir; aynı varlık üzerine konuştuklarını söylemeye asla izin vermeyen bir fikir ayrılığı, uyuşmazlık ve birbirine aykırılık söz konusudur. Birbirini adeta düşman kamplar gibi gören her iki gelenek arasında, kullanılan yöntemler, konulara temel yaklaşım tarzı, dünya görüşü, varlığın ve insanın kökeni ve değeri gibi en temel konularda giderilemez bir ihtilaf vardır.²⁹ Bu ihtilaf, farklı geleneklere mensup bilimler arasında iletişimi imkansız hale getirmekte, bilginin bütünlüğünü ve dolayısıyla varlığa ilişkin kavrayışı parçalamakta, işbirliği yerine çekişmeyi getirdiği için bilimsel etkileşim yoluyla bilginin çeşitlenip zengin boyutlar kazanmasına engel olmaktadır. Bu entelektüel manzara hiç kuşkusuz bir kriz durumudur.

²⁹ Bu kamplaşma ve bilimsel uyuşmazlığın çok çarpıcı biçimde anlatıldığı en bilinen örnek Snow'un *İki Kültür*'üdür (Snow, 2001).

Ruh ve beden, zihin ve madde, zeka ve duyarlık, akıl ve duygu, gerçeklik ve görünüş, birlik ve çokluk, mükemmellik ve kusurluluk, ölümsüzlük ve ölümlülük, kalıcılık ve değişme, ezililik ve geçicilik, kutsal ve profan, dünya ve ahiret gibi modernite öncesi döneme ait düalitelerle önemsenmesi gereken bir kavramsal akrabalığa sahip zihin-beden ikiliği, ciddi bir sorun olarak görülmeyp de bu haliyle devam ettirildiği ve sözü edilen krizleri derinleştirmesine izin verildiği için, hem eski düaliteleri köhnemiş halleriyle günümüze taşımış, hem de moderniteyi, onları aşma iddiasıyla ortaya çıktığı skolastisizm ve Antikite düşüncesine göbeğinden bağlı kılmakla sahtelemiştir.³⁰

1. 4. 2. Modern Düşüncenin Kartezyen Düalist Tabiatı

Zihin-beden sorununun kökeninde Kartezyen felsefe yatar. Anlam, akılsallık, bilinçli deneyim gibi niteliklerin ve fenomenlerin, tümüyle maddesel koşulların içinden nasıl ortaya çıktıkları veya bunların maddesel dünya ile nasıl ilişkiye sokulacağı şeklindeki sorunsal Descartes ile başlamıştır, dolayısıyla zihin-beden sorununun kökenine eğilmek için felsefedeki Kartezyen devrime bakmak gerekir. Çünkü, bilindiği gibi, bir tarafta matematiksel yöntemi kullanan indirgemeci bilimlerin egemenlik kurması, diğer tarafta bilgisel ve akılsal bir yetkeye sınırlanan öznellik anlayışının yayılması, kökenleri bu Kartezyen felsefe içinde yatan ve moderniteyi başlatan iki temel gelişmedir. Kartezyen felsefenin zihin-beden sorunu çerçevesinde yerine getirdiği temel rol, sırf kucağımıza zor bir sorun teslim etmek ve buna dair olası bir çözüm önerisinde bulunmak şeklinde bir katkı olarak

³⁰ Gallop, *Phaidon* diyalogunu bu anlamda kurucu metin olarak gösterir ve bir yandan felsefe, teoloji ve psikolojide bu ikiliklerin iki bin yıl boyunca hüküm sürdüğüne işaret eder, diğer yandan ikici dünya görüşü bakımından Ortaçağ ile Antikite arasında önemli bir fark bulunmadığını belirtir (Gallop, 1999: ix).

anlaşılmalıdır; bu rol, hem zihin hem bedene ilişkin düşünme biçimimizi şekillendiren bir temel etki olarak görülmelidir.

Günümüz zihin felsefesinde zihin-beden sorununu ifadelendirme biçimleri kadar, bu soruna yönelik geliştirilen çözüm stratejileri de hep bu temel etkiyi belirgin hale getirirler. İstisnai sayılabilecek düalist veya idealist kimi konular dışında, yaşadığımız çağın baskın maddeci anlayışı ve bilimsel ruhuna uygun olarak, zihinsel olanı fiziksel olana dayanarak açıklayan maddeci, indirgemeci ve birici kuramlar geliştirme yönünde güçlü bir akım vardır (Burwood *et al.*, 2005: 1-3). Ama ister istisnai ister yaygın olsun, çağdaş zihin felsefesi içindeki yaklaşımların hemen tümü, Kartezyen felsefenin sunduğu kavramsal çerçeve içinde, bu çerçevenin sunduğu önyargılar ve kategorilere bağımlı hareket ederler, bunun sonucu olarak da varılacak sonuçlara ilişkin daha başlangıçta bir belirlenmişlik söz konusudur. Bu yüzden söz konusu kuramsal çabalar ne derece yaratıcı ve parlak olursa olsunlar, varılan sonuçlar hep kalıcı ve tatmin edici olmamakla, vaat edici bulunmamakla nitelenmeye mahkum kılınmaktadırlar. Bu yaklaşımların düalizmin yoldan çıkarıcı ve yanıltıcı etkileri yüzünden Descartes'a yönelik suçlamaları ya da Kartezyen felsefeye ne kadar karşı olduklarını dile getirmeleri, bu verili belirlenmişlik ve koşullanmışlık hali içinde bir ölçü değildir.³¹

Şüpheciliği yöntem olarak tercih eden Kartezyen felsefe, bunun sonucu olarak kesin bilgiyi adeta bir fetiş haline getirmekle, felsefeyi de özne-nesne ikiliğini

³¹ Zihin felsefesindeki çağdaş yaklaşımların tek tek her birinin eleştirisi ve ikna edici olamamalarının etkili bir biçimde serimlenişi için bkz. (Searle, 2004: 14-111; Searle, 1997: 135-143). Searle, bütün bu yaklaşımların verili bir belirlenmişlik içinde hareket ettiklerini şu şekilde dile getirir: “Sonuç şudur: Düalizmin (ikicilik) tutarsızlığını bir kere gördüğümüz zaman, monizmin (tekçilik) ve maddeciliğin aynı şekilde hatalı olduğunu da görürsünüz. Düalist, ‘nesnelere ve nitelikler kaç türdür?’ sorusunu sorar ve bunun cevabının ‘iki’ olduğunu söyler. Monist, aynı soru karşısında, ‘bir’ cevabını verir. Fakat buradaki gerçek hata, saymaya başlamaktır. Monizm ve maddecilik, düalizm ve zihinselciliğe bağlı olarak tanımlanmıştır ve bunların tanımları tutarsız olduğu için de monizm ve maddecilik bu tutarsızlığı tevarüs eder.” (Searle, 2004: 43)

aşırı vurgulayan, zihinselliğin her türlü görünümünü bu ikilik temelinde kavramsallaştıran bir epistemolojiye dönüştürmüştür. Bu doğrultuda, öznellik üzerine olan refleksiyon, bütün tartışmaları epistemolojiden kalkarak başlatan, tüm önceliği epistemeye vererek öznelliği bilme edimine indirgeyen ve kendisi dışındaki her türlü varlığı nesneleştiren bir bilinç biçimini seçeneksiz yetke konumuna getiren bir epistemolojizme dönüşmüştür. Bulaştığı zihinlerin düşüncede ikiciliği aşma yönündeki samimi çabalarını, çok derine nüfuz ettiği için tıkayan ve çaresiz bırakan Kartezyen düalizm, iki temel öğretiyi üzerine oturmaktadır. ‘Zihinsel olanın önceliği’ denilebilecek olan birinci öğreti, bilgisel açıdan sadece kendi zihinlerimizden emin olabileceğimizi, genel olarak fiziksel dünyaya, bedenlerimize ve başkalarının zihinlerine şüphe ile yaklaşmamızı, bu bilgebilimsel mantığın gereği olarak görür. ‘Zihinsel olanın otonomisi’ denilen ikinci öğreti ise zihinsel olanla fiziksel olan arasında bir bağımlılık veya bağlantıyı yasaklar (Burwood *et al.*, 2005: 5). Bedenler zihinlerden, zihinler de bedenlerden bağımsız olarak varolabilirler, yani bu ikisi arasındaki ilişki dışsal ve olumsal kılınmıştır. Dolayısıyla Kartezyanizmin, zihinsel ile fiziksel arasında basitçe bir ayırım gütmeye ve bir ikilik tayin etmekten ibaret olmadığı, karşılıklı dışlamaya, yetkeye, öncelik ve ayrıcalık tanımaya dayandığı ortaya çıkmaktadır. Zihinsel olana öncelik tanıma, her varlığın ‘ya o ya bu’ ikilemine mecbur bırakılarak aynı anda ikisi birden olmasına izin vermeme, zihinsel olmayı ötekileştirme, yetkeyi en temel düzeyde epistemik ve zihinsel kılma, Kartezyen felsefeye düşman olduklarını ilan edenlerin bile vazgeçemedikleri ama çoğunlukla farkına varamadıkları tutumlardır. Kartezyen düalizm demek ki düşünceden önce tutumla ve alışkanlıkla ilgilidir, sinsidir ve kamufle olduğu için ona karşı uyanık olmak zordur.

İnsanın bütünselliğinin iki parçaya ayrılmasının, beraberinde bütün varlığa ilişkin bir kökten bölünmeyi de getirmesi aslında bizim için göz açıcı olması gereken bir işarettir. Bahsedilen krizlerden anlaşılacağı gibi söz konusu olan şey, sırf bir zihin-beden bölünmesi değildir; anlam ve değer in topyekün iki alana bölünmesi ve buna eşlik eden bir şekilde bilimlerin konu alanlarının bir parçalanış ıdır. Dolayısıyla bütün varlığın bölünmesinden bahsetmeden, bir bölünme konusunu gündeme getirmek bile mümkün değilse eğer, bu durumda insanın öznel liğinin varlıktan bağımsız biçimde, varlığın da insan öznel liğinden kopuk bir ‘nesnel varlık’ gibi çıplak bir biçimde ele alınamayacağı sonucuna varıyoruz. Varlıkla benliğ in/öznel liğ in iç içe geçtiğ i ama yine de birbirinde eriyip yok olmadığı, her varoluş hamlesinde bu ikisinin ayrı kutuplar olarak devam ettiğ i bir anlayış a bir şekilde ulaşmamız gerekiyor. Merleau-Ponty’nin felsefesi de aslında böyle bir sonuca götüren bir düşünce serüveni ve arayış ı gibi görülebilir.

İkinci ayrımın yol açtığı sorunları ve bu ayrımın doğasını anlamak için, onu ortaya çıkaran düşüncelerin ve tarihsel gelişmelerin, bir örneğini bu çalışmada gördüğümüz üzere, aşamalandırılması ve bu aşamaların detaylara inen bir incelemesi gereklidir. Ama bu ayrımın öncelikle özne tarafını ele almalıyız, çünkü neticede ayrımı koyan/dayatan taraf o; bu yüzden öncelikle onu anlamak bize hiç şüphesiz daha çok şey kazandıracaktır. Bu çalışmanın bir amacı da, öteki tarafı, yani madde tarafını incelerken de aslında birinci tarafın bir yansımasını inceliyor olduğumuzu unutmamaktır; maddenin kavramsal düzeyde nasıl temellendiğ ini çözümlerken, aynı zamanda öznenin kendisini öteki üzerinden görünür kılmasını incelemiş oluruz. Konuya böyle yaklaşmak, Kartezyen düalizmle eşit ölçüde ikinci bir mantığı daha iş in başında farkında olmadan paylaşıyor olmaktan bizi korur. Bu yüzden, bu çalışmada

ileri sürdüğümüz temel fikirlerden birisi, modern öznenin bir ‘mekanik özne’ olduğuna ilişkin savdır. Bu sav, konuya ilişkin nispeten yeni bir kavramsallaştırma sunuyor, çünkü özneyi mekanik olmakla nitelemek pek tercih edilen bir adlandırma olmadı. Günümüzde bu ikisi, yani ‘öznel’ ve ‘mekaniklik’, asla uyuşmaz karşıtlar olarak kavranır; hatta bu öznel-mekanik ayrımı, günümüze daha uygun düşer ve düalizmin o hoş gitmeyen, eskimiş, tözcü versiyonunun yerine bugün tercih edilen cilalanmış/uyarlanmış halidir. Ama, zihin-beden sorununu aşmak, iki tarafın birbirine zannedildiği gibi uzak olmadıklarını göstermekten geçiyorsa eğer, birini diğerine yükleyerek, özneliği ve mekanikliği yakınlaştırma denemesine girişebilmeliyiz. Şimdiye dek mekanik olmakla nitelenen hep madde tarafı oldu, oysa onun mekanik doğada olmadığını gösteren pek çok belirti yirminci yüzyılın fiziğinde ortaya çıkmıştır.³² Bu belirtileri ciddiye almamız gerekiyorsa ve şayet madde zannedildiği gibi mekanik doğada değilse eğer, ortadaki bu ‘mekanik’ nitelemesinin kaynağı nedir diye sormak gerekiyor. ‘Mekanik olmak’ ne demektir? Varlığın kendisi mekanik olabilir mi, ya da bağımsız bir kendilik olarak varlığın mekanikliğinden bahsetmek ne anlama gelir? Bunların soruşturulması bize, üzerinde durulmadan geçilip gidileni, geri dönüp de bakılmayanı, üstünden atlanana hatırlatır. Bunlar hep detay olduğu için ihmal edilen şeylerdir; fakat yine hep sonradan ortaya çıkar ki bunlar aslında önemli detaylardır. Bu tür durumlarda, bütün anlamı ters yüz edebilen bir detaydan bahsediyoruz ve belki bu yüzden ona detay demek doğru da olmayabilir; ne olursa olsun her konuda üstün körü olmaktan kurtulamayan tutumu terk edip, artık detayın asıl anlam kurucu rol üstlendiğini kabul eden, ayrıntılara duyarlı bir düşünmeye

³² Bu konuyla ilgili en tipik örnek, 20. yüzyılda fizik biliminde ortaya çıkan gelişme ve değişimleri kendi perspektifinden yorumlayan, kendisi de bir fizikçi olan Fritjof Capra’dır (Capra, 1975; Capra, 2009: 87-114). Capra’nın, her çağdaş fizikçinin kabul ettiğini ileri sürdüğü temel tezi, “... modern fiziğin mekanistik Descartes’çı dünya görüşünü aştığı ve bizi evrenin bütüncül ve tabiatı itibarıyla dinamik bir kavrayışına götürdüğü...”dür (Capra, 2009: 113).

yönelmeliyiz. Modern düşüncenin içine saplandığı ikici ayrımı anlamak için öncelikle Kartezyen düalist anlayışa özgü zihinselliğin temel özelliklerine işaret etmeliyiz.

1. 4. 3. Kartezyen Zihnin Temel Karakteri

Zihin daha işin başında, somut bir incelemeye izin vermeyen, ele avuca gelmez, akışkan bir doğada addedildiği için, zihnin kendisinden bahsetmek yerine 'zihin sahibi olmak'tan bahsetmek tercih edilir. Genel olarak zihin sahibi olmak ve zihinsel bir varlık olmak, bir zihinsel hal içinde bulunma ile tanımlanır ve bu haller çok çeşitli olabilirler. Bu geniş çeşitliliği aynı sınıf altında bir araya getirme amacıyla ileri sürülen ortak karakteristikler içinde “yönelimsellik” (intentionality) başta gelenidir. Her zihinsel halin yönelimsel doğada olduğu kabul edilir ve zihinsel olanı zihinsel olmayandan ayırmada, yönelimsellik temel bir rol oynamıştır. Bu kavramı çağdaş felsefenin gündemine taşıyan öncü kişi olan Franz Brentano'nun, getirdiği tanım biçimi ile kaçınılmaz bir düalizme kapı araladığını belirtmek gerekir. Brentano, yönelimselliği tanımlamak için “mevcut-olmama” gibi bir karakteristiği öne sürmekle aslında felsefede Kartezyen bilincin ilerletilmesinde temel bir rol oynamıştır.

"Her zihinsel fenomen, Orta Çağların Skolastiklerinin, bir nesnenin yönelimsel (veya zihinsel) varolmayışı/namevcudiyeti (inexistence) diye adlandırdıkları ve bizim de, bütünüyle belirsizlikten arınmamış da olsa, bir içeriğe olan gönderme, bir nesneye (ki burada bu, gerçek bir şey gibi anlaşılmalıdır) dönük olma veya içkin nesnellik (*immanent objectivity*) diyebileceğimiz şeyle nitelenir. Her zihinsel fenomen belirli bir şeyi nesnesi olarak kendinde içerir, her ne kadar bu içermenin biçimi aynı olmasa da. Sunulmada, bir şey sunulur, yargıda bir şey onaylanır veya reddedilir, aşkta sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda arzulanır vb. Bu yönelimsel mevcut-olmama, özellikle zihinsel fenomenlere has bir karakteristiktir. Hiçbir fiziksel fenomen böyle bir şey sergilemez." (Brentano, 1995: 68)

Yönelimsel içeriğe dair ileri sürülen bu mevcut-olmama/var-olmama durumunun ontolojide yaratacağı kavramsal/mantıksal çarpıklık bir yana, bu sözler hiç kuşku yok ki zihinsel olanın bedensel olanla bağını çok derinden koparan bir hamledir. Bunun yanında, yönelimselliğin temelinde yatan, hemen her zihinsel içeriğin bir önerme yapısı içinde temsil edilebileceği görüşü, yaygın bir kanaattir. Buna göre, yönelimsel içeriğin sunulma kipi (inanma, sevme, korkma, vb.), öznenin buna yönelik takındığı bir tutum (attitude) olarak kabul edilir ve içerik, psikolojik bir fiille işaret edilen bir edimin nesnesi olarak ele alınır (Maslin, 2001: 16-17). Konuya böyle bir yaklaşım tarzı, özne-nesne ayırımına yadsınamaz bir katkı yapmak yoluyla yine Kartezyen bilinci alttan alta sürdürmüştür. Yönelimsellik bundan başka, maddesizci (immateryalist) algı kuramlarını ve deneyciliğe özgü temsilci/simgeci (representationalist) yaklaşımları ortaya çıkaran temel etken gibi görülebilir. Farklı öznelerin aynı nesneyi aynı perspektiften algılayamaması yüzünden ortaya çıkan farklı bilişsel haller, algısal deneyimdeki yönelimsel içerikle bu içeriğin ilişkin olduğu nesneyi birbirinden ayırma eğilimini doğurur. Bu yüzden, algıya ilişkin yönelimsel içeriğin algılanan nesne ile bizim aramıza giren zihinsel bir öge olarak ele alınması tercih edilmiştir; böylece, bu içeriğin gerçek nesneyi temsil ettiği söylenir (Maslin, 2001: 15-16). Özne ile algılanan somut dünya arasında, böyle maddesiz bir ara bölge ortaya çıkaran temsilciliğin/simgeciliğin kökeninde demek ki yönelimselliğe dair kanılar yatmaktadır.

Zihinsel olanı bedensellikten sıyrmanın en önemli ikinci stratejisi, perspektife ilişkin birinci şahıs ve üçüncü şahıs şeklindeki geleneksel ayırmadır. Birinci şahıs ve üçüncü şahıs yaklaşımları (veya perspektifleri), herkesin ortaklaşa sahip olduğu evrensel, tekbiçimli bir perspektif yetisi yerine, perspektifin köktenci bir ayırımla

ikili bir sınıflandırmaya konu edilmesi, varlığa bakışın/yönelmenin bu parçalanışı, varlığın da kaçınılmaz parçalanışını doğurur. Perspektifin, özneye bakan yönü içinde bir sınıflamaya tabi tutulması, bu yolla öznellikten bağımsız perspektif kavrayışının dışlanması, aslında perspektifin tanımı ile ilgili temel anlaşmazlıklara işaret eder. Örneğin, algısal deneyimin en temel özelliğini perspektifsellik olarak belirleyen Husserl (Husserl, 1982: 362), zihinsel içeriklerin ise bize kendilerini algının nesnelere gibi bir perspektifsellik içinde sunmadıklarını söyler (Husserl, 1982: 96). Dolayısıyla Husserl'e göre, yönelimsel haller söz konusu olduğunda bir perspektiften bahsedilemez.³³

Kartezyen özne odaklı anlayışa bağlı olarak üçüncü-şahıs-perspektifinin icadı ve bunun üzerinde sağlanan geniş konsensüs, nesnelliği ve özellikle bilimsel nesnellik dediğimiz şeyi doğurmuştur. Bu yüzden, bilimsel incelemenin nesnelere asla sıradan günlük hayatın nesnelere ile özdeş değildir ki böylece varlığa bakışımızın ikiye ayrılması yoluyla varlık da kökten ikiye parçalanmıştır. Örneğin, bedenimizde cereyan eden olaylar ve bedenimizin kısımları hakkında bilebileceklerimiz söz konusu olduğunda, bilinenlere ilişkin hiçbir ayrıcalıklı bilimsel otorite veya epistemolojik ayrıcalığa sahip bir yetke durumu bulunmaz ve makul olan da aslında budur. Benim kendi bedenim hakkında bilebileceklerim ile bir başkasının yine benim bedenim hakkında bilebilecekleri arasında ilkesel bir farklılık bulunamaz. Hatta çoğu durumda kendi bedenim hakkındaki bilgileri (iç organlarımla ilgili)

³³ Yönelimsel haller Husserl'e göre aşkın olmak yerine içkindirler. Algısal deneyimde bize kendilerini sunan nesnelere, kendilerini daima belli bir perspektiften sunarlar ama biz bir nesneyi sadece belli bir perspektiften deneyimliyoruz olsak da algısal deneyimde yöneldiğimiz şey nesnenin bu perspektifi değil, sınırsız bir perspektifler çokluğuna sahip bulunan üç-boyutlu uzay-zamansal nesnenin kendisidir. Dolayısıyla algısal deneyimin nesnelere, algısal deneyimde sunulanın, nesnelere ilişkin deneyimimizin ötesine geçer, onu aşarlar. Algısal deneyimin nesnelere karşılaştığımız bu aşkınsallık yönelimsel hallerde bulunmaz çünkü yönelimsel haller tümüyle ve aynı anda bilincimize verilirler ve bu da onların içkinliği dediğimiz yönünü tanımlar. Bu noktada Husserl, zihinsel içerikleri fiziksel algının nesnelere kıyasla şüpheye karşı bağımsız kabul eden Kartezyen anlayışı paylaşır görünmektedir. (Kelly, 2003: 115, 121-122; Husserl, 1982: 100-104).

bilgiler gibi) üçüncü şahıslar üzerinden edinirim. Ama söz konusu olan zihinsel içerikler ise, bilinenlere ilişkin ayrıcalıklı bilgisel otorite hali bütün ağırlığıyla kendini hissettirir. Ben sizin zihninizin içeriklerine dolaysız yoldan erişemem siz de benim zihnimin içeriklerine erişemezsiniz; zihinsel içerikler mahremdir (Maslin, 2001: 19-20). Bir yandan üçüncü-şahıs-perspektifini temsil eden bilimsel nesnelci ve maddeci görüş, zihinselliği bedenin sırf belirli bir kısmı (beyin) ile açıklamaya ve dolayısıyla belirli fiziksel süreçlere indirgemeye çalışırken, diğer yandan pozitivist bilince özgü, örtük düalist saplantı, beyin ve zihnin aynı şeyler olamayacağını buyurmaktadır. Bu, içinden çıkma imkanının önceden iptal edildiği mantıksal bir çelişki, beyin sahibi olmakla zihin sahibi olmanın asla aynı anlama gelmediği bir ikilem halidir.

Felsefi literatürde sık sık *res cogitans* olarak anılan Kartezyen zihnin, üzerinde durmak gereken son bir özelliği de onun şeffaflığıdır (translucency). Bir kişi kendi zihinsel hallerinden habersiz olamaz; kendi zihninin içeriklerine erişememesi, zihninin içinde onun erişimine kapalı, gizli-saklı bölmelerin bulunması düşünülemez. Kartezyen zihin, kendisine karşı mutlak şeffaf bir zihindir. Yönelimsel hallerin (bilme, inanma, isteme, korkma vb.) ve bunların yönelmiş olduğu içeriklerin onlara sahip olan kişiden bir biçimde gizli kalması düşünülemez ve zihinsel hal ve içeriklere ilişkin böyle bir bilgisizliğe bağlı olarak yanlış düşmüş olmaktan bahsedilemez. Kamusal hayatın olayları ve nesnelere ilişkin sıklıkla düşülen hatalara benzer şekilde, kişinin kendi zihinsel halleriyle ilgili içine düşebileceğini varsaydığımız yanlışların düzeltilmesi/tashih edilmesi, Kartezyen felsefeye göre mantıksal olarak düşünülemezdir. Bu yüzden, zihinsel hal ve içeriklerin onlara sahip olan kişi tarafından nasıl biliniyorsa öyle oldukları ve eksiksiz bir biçimde bilindikleri,

dolayısıyla düzeltilemez ve tashihe kapalı oldukları (incorrigibility) söylenir. Bütün bunların doğal sonucu da, kişinin kendi zihinselliğinin içine dahil olan fenomenler konusunda, ortaya çıkan nihai otorite (final authority) durumudur. Kartezyen zihnin kendine karşı mutlak şeffaf ve kendi içerikleri üzerinde nihai otorite oluşuna ilişkin anlayış, bilme ile deneyimi özdeşleştirmekte, bilen özneyi yegane karar mercii durumuna getirmektedir. Böyle bir durumda, bilmekle deneyimlemek sanki özdeş hale gelir ve bir halin deneyimlenmesine sürekli olarak bir bilme durumunun eşlik etmesi gerekir. Katıksız bir epistemolojik özne olarak bilinç, bir deneyimin bilinmeden yaşanmasına izin vermez ve yaşanıp yaşanmadığına da karar verir. Diğer yandan, özne, aldığı kararları, üzerine bilinç sahibi olduğu yargılar biçimine sokamıyorsa bir karardan bahsedilemez. Benzer şekilde, yargı içeren önermeler biçiminde ifade edilemiyorsa bilgidен de bahsedilemez. “Bir ağrım var” cümlesinin zorunlu olarak “bir ağrım olduğunu biliyorum” anlamına geldiği Kartezyen anlayışa göre, dil yetisine sahip olmayan ve böyle bir cümle kuramayan bir canlının (örneğin bir hayvanın) ilgili deneyimi yaşamadığı sonucuna varılır (Maslin, 2001: 21-22). Özetle, Kartezyen felsefeye göre, bir zihin sahibi olmak, kararlarında mutlak otoriteye sahip epistemik bir özne olmaktır ve bunun dışında zihinsellikten söz etmeye imkan yoktur. Bu, zihinselliği, maddesel olan bir yana, insan türü dışındaki canlılara bile layık görmeyen bir şovenizmdir ve 1950'lerde ve 60'larda Kartezyen felsefeye asla katılmadıklarını söyleyen zihin kuramcılarının ileri sürdüğü, zihinsel olanla fiziksel olanın özdeşliğini³⁴ savunan maddeci kuramların sinirsel şovenizminde (neuronal chauvinism) kendini ayrıca göstermektedir.

³⁴ Savunucuları arasında U.T. Place, J.J.C. Smart, H.Feigl bulunan özdeşlik kuramı, zihinsel hallerle sinir sisteminin içinde bulunduğu nörofizyolojik hallerin özdeş olduğunu savunur (Braddon-Mitchel&Jackson, 1996: 91-103).

1. 4. 4. Merleau-Ponty ve Zihnin Bedenselliği

Merleau-Ponty, bütün bu klasik sorunları, iki taraftan birine öncelik vererek ve önce bir tarafı çözümlmeyi deneyerek değil, tarafların yüzyüze geldiği bir karşılaşma/kesişme yeri olması ile iki tarafa da dahil edilemeyeceğini fenomenolojik bir yaklaşımla gördüğü, bedenden kalkarak çözmeye çalışır. Burada çözümlene ve betimlemenin yan yana gittiği bir fenomenolojik düşünme çabasının kaynaklık ettiği yepyeni bir bedensellik kavrayışı söz konusudur. Bununla birlikte, yeni bir beden kavrayışından kaynaklanan bu girişimi, düalizme bulanmış düşüncenin tedavi edilişi gibi anlamak gerekir. Amaç, yeni bir beden kavrayışı geliştirip de bu kavrayışın kendisini düşüncenin üzerinde otonomi sahibi kılmak değil, düşüncüyü hayata şekil veren dayatmacı karakterinden kurtarmaktır. Bu çaba, kendini dayatan düşüncüyü değil anlamaya çalışan düşüncüyü yeşertmek gibi görülmelidir. Sadece görmek istediğini gören, geri kalanı görmezden gelen, şekil verme/tanımlama yetkisini kendinde gören, kibirli ve varlığa üstten bakan bir düşünce, ancak fenomenolojik refleksiyonun bize fark ettirebildiği hastalıklı bir bilinç yapısına işaret eder. Asıl mesele, bütün bu vasıfların buyurgan bir karakter kazandırdığı düşüncüyü bu karakterinden kurtarma gereğidir. Seyirci bir düşüncüyü, detayların üstünden atlamayan bir düşüncüyü, varlığın göze çarpan her yönüne ayrı ayrı hakkını vererek anlamaya çalışan bir düşüncüyü, temel karakteri betimleyicilik olan düşüncüyü, herhangi bir şeyi başka şeylerin üstüne çıkarmaya çalışmayan düşüncüyü davet eden bir refleksiyona yönelmek gerekir. Dolayısıyla amaç, asıl itibarıyla düşüncenin sağaltımı, rehabilitasyonudur. Ayırım yapmadan her şeye ayrı ayrı bakan, görebildiği her şeyi göz önüne alan ve ayrı bir dikkat gösteren böyle bir düşünce, kavramı ve düşüncüyü varlık karşısında ayrıcalıklı/üstün bir konuma yükseltmeyecektir. Aslında

zihin-beden sorununun temelinde de böyle bir tutuculuk ve bir tür taraf tutma bulunur. Varlığa hiyerarşi dayatan, bir otonomi savlayan, tutucu bir tarafgirlikle malul bu saplantılı düşünme tavrı, düşünmeye üstü örtülü biçimde eşlik eden bu tutum ve tavırlar, kısa sürede düşüncenin önüne geçerler, ona asıl yön verici etken durumuna gelirler; ve elbette, örtük oldukları için bütün bunlar açık bir bilince sahip olunmadan gerçekleşir, dolayısıyla o otonomi iddiası da sahte, yavan ve çürüktür. Özetle, kendi kendini oyuna getirmeden düşünebilme becerisi önemsenmek zorundadır.

Bedenselliğe ilişkin bu yeni kavrayışın temel özelliği dünya-içreliktir. Merleau-Ponty, dünya-içreliğin anlamını belirgin kılmak için ‘bir dünyaya sahip olmak’tan bahseder ve bir hayvanın veya genel olarak bir canlının varolmasının aslında onun bir dünyaya sahip olması demek olduğunu dile getirir. (Merleau-Ponty, 2002: 90) Ama burada, ‘sahip olma’ o dünyaya ait olma anlamına gelmektedir ve bir dünyaya ait olmak, o dünyanın algısına o dünyanın dışından sahip olmak değildir. Yani, ‘dışarıdan algılama’nın konuşulduğu durumda hala o dünyanın içinde değiliz demektir; dışarıdan algılama durumu ile teleskopla ya da dürbünle uzak bir mekana bakmak arasında benzerlik kurulabilir. Böyle bir durumda baktığımız/gördüğümüz, bir başka deyimle algıladığımız yerde değildir. İlk bakışta çelişkili gibi duran bu durumu mümkün kılan, hayal etme ve düşünme yeteneğimizdir; orada olmadan, bir yeri algılayabilmemizin temelinde kendini orada hayal etmek ve düşünmek yatmaktadır. İşte Kartezyen bilincin/zihnin/öznenin temel belirleyici özelliklerinden birisi budur; Kartezyen düşüncenin bakış açısına göre, bir dünyaya ilişkin algıya ve nesnel bilince sahip olmak, o dünyanın içinde ikamet etmeden o dünyaya dışarıdan bakmak demektir. Sanki o dünyanın düzeyine inmeden o dünyanın algılanması vardır

burada; o dünyanın kirine pisliğine bulaşmadan belli bir mesafeden incelenmesini andıran bu durum, dünyayı bilinç karşısında aşağı bir dereceye koyan, hiyerarşik-dayatmacı ve yukarıdan bakan bir özne anlayışına işaret eder. Tamamen bu sebeple, beden de, bu dünyaya ait görüldüğü ve aşağı bir düzeye ait olduğu kabul edildiği için, neredeyse medeniyet tarihi boyunca hep hor görüldü. Sonuçta, Kartezyen felsefenin, kendisinden önceki dönemlere özgü bir hiyerarşiyi pek fazla dokunmadan sürdürdüğü ve bir çeşit asketizmi devam ettirdiği ortaya çıkıyor. Özetle, bir beden sahibi olmayı, işte bu anlatılanlar çerçevesinde, dünyaya karışmış olmak ve onunla iç içe girmiş olmak anlamında almak gerekir.

Dünyaya karışmış olmak, kendini dünyanın kusurlarından arınmış olmayan bir bilinç sahibi olarak görmek, eskilerin o kusursuz, ideal biçimlerini kendinde taşıyan ve kendisine karşı mutlak şeffaf bir bilinç görüşünün terk edilmesi, kesinlikten ve idealiteden, özellikle de matematiksel kesinlik ve idealiteden uzaklaşmak, belirsizliğin çamuruna bulanmak demektir. Bedensel bulunuş, özneyi belirli bir ortama demirlediği ölçüde ancak bir dünya-içrelikten bahsedilebilir. Bu yüzden bedenin içgüdüsel işlemleri ve bu işlemlerin içinde gerçekleştiği durum öyle zannedildiği gibi artiküle, kesin ve belirlenmiş bir karakterde değildir. Bedensel durumun tüm anlamına sahip olunmaz, çünkü dünyaya-karışmış bir bedenin asıl yönlendiricisi konumunda olan içgüdünün, bir körlüğü ve hataya meyilliliği vardır. İçinde bulunulan durumun sadece kılıfsal bir anlam, değer ve önemi vardır, sadece bedensel olarak tanınmaya açıktır. Bedensel bulunuş, bir 'açık' durum olarak deneyimlenir ve canlının hareket etmesini gerektirir (Merleau-Ponty, 2002: 90). Her durumda, her türlü düşünsel öngörü ve kavram karşısında, hareket önce gelir³⁵ ve bu

³⁵ Gibbs, fiziksel deneyime ilişkin kinestetik duyumun önemine işaret ederken, çocukların

yüzden deyim yerindeyse bu bir kör harekettir. Çünkü, söz konusu olan, düşüncede önceden konmuş/kurgulanmış bir dünya değil, içinde bedensel olarak bulunan bir dünyadır ve bu yüzden tanınması, keşfedilmesi gerekir ki, bu iş doğal olarak hata yapa yapa olacaktır. Burada bir önceden-konmuşluktan bahsedilebilirse eğer, bu sırf bir beklenti düzeyindedir ve kavramsal doğada değildir. Bu bir bedensel beklentidir ve aslında kavram da bu bedensellikten beslenir. Bu bedensel beklenti doğuran da zaten dünya-içre-varlık olma durumudur ki bu durum, özneye, dünyanın algısına veya nesnel bilincine sahip olmadan önce bir tür nesnellik-öncesi görüşle görebilmeyi sağlar. İçinde bulunan dünyanın fiziksel uyaranlar karşısında göreliliği vardır ve dünya-içinde bulunmak demek, algılarımızın ve reflekslerimizin dünyada neyi hedefleyebileceklerinin çerçevesini çizen, ve bunun iradi düşüncelerimizden bağımsız ve bir bilinç etkinliği olmadan gerçekleştiği bir durumda bulunmak demektir. Dünya-içinde bulunma hali, uyaranlara ve duyuşal içeriklere kıyasla sınırsızca daha fazla belirleyici bir kapsamdadır ve bu anlamda tüm olanaklı işlemlerimizin alanını belirler, yaşamımızın ufku/erimini tayin eder (Merleau-Ponty, 2002: 92).

Diğer yandan, bedensel bulunuşun ilk belirtisi sayılabilecek olan refleks hareketlerin hiç de kör olmadıkları, bilinç onların ortaya çıkış aşamalarını ve sonuçlarını gözlemleyebildiği ölçüde nesnel sayılmaları gerektiği söylenecektir, ama yine de burada bilinç içerilmez. Çünkü Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, çok farklı bir anlamda, refleksler hiç de kör değildirler, kendilerini durumun yönüne göre ayarlarlar. Coğrafi ortamın üzerimizdeki etkinliğine benzer olarak, bizim davranışsal

bebektikten itibaren içe sığma, denge, ağırlık, fiziksel efor gibi konularda anlayışlarını geliştirmek zorunda kaldıklarını ve zihinsel gelişimin bu yolla başlayıp devam ettiğini anlatır. Her türlü bilme çabasının kaynağında bu tür kökensel hareketlerin bulunduğunu belirtirken de Husserl'e gönderme yapar (Gibbs, 2005: 27-28).

bir ortama dönük yönelimimizi ifade ederler. Bilincin işin içine karışmadığı bir görüştür bu ve dediğimiz gibi, bilinç bundan beslenir. Merleau-Ponty'ye göre reflekslere özgü bu kör-görüş, nesneden gelecek nokta nokta bir uyarılmayı beklemeden, adeta nesnenin yapısının uzaktan silüetini çıkartır. Uyarımı önceleyen bu kör-görüş ve bedensel durumun bu bütünselliğidir ki, uyarımın tek tek parçalarına anlam yükler ve onları organizma için önemli ve değerli hale getirir. Bu yüzden, refleksin uyarılardan kaynaklandığı söylenemez, tam tersine, refleks onları kendi başlarına sahip olmadıkları bir anlamla donatmak için onlara geri döner. Refleks uyarımlarla bilişsel bir ilişkiye girerek onların bir durum olarak varolmalarını sağlar (Merleau-Ponty, 2002: 91-92). “Bir durumun anlamına kendini açtığı sürece refleks; her şeyi önceleyen bir tarzda bir bilgi nesnesi getirip koymadığı ve bütün varlığımızın bir yönelimi olduğu sürece algı; dünya-içre-varlık dediğimiz, nesnellik-öncesi bir görüşün kipleridirler” (Merleau-Ponty, 2002: 92).

Refleks konusuna ilişkin bu çözümler önemlidir çünkü Merleau-Ponty zihnin yapısında bedenselliğin tuttuğu yeri ortaya çıkarma işine refleks davranışı incelemekle başlamaktadır. Bu çözümleri daha iyi anlayabilmek için ve bu konunun derinlikli bir şekilde ele alındığı yer olması itibarıyla *Davranışın Yapısı* eserinin ilgili bölümlerine eğilmek gerekiyor. *Davranışın Yapısı*'nda ortaya konan fikirleri ele alırken, öncelikle, refleks davranışa dair genel geçer anlayışların burada nasıl işlenerek eleştiri süzgecinden geçirildiği görülecektir. Keza bu fikirler, naif bilincin detayların nasıl üstünden atladığını, bilimsel sonuçlar yorumlanırken bunların ne derece yanlı bir biçimde sunulduğu ve Kartezyen bilinç tarafından nasıl çarpıtıldığını sergilemesi açısından son derece göz açıdır ve Merleau-Ponty üzerine olan incelemeye de bu eserde sunulan tartışmaya bakmakla başlanacaktır.

2. BÖLÜM

MERLEAU-PONTY'DE TENSEL ÖZNE

2.1. Fenomenolojik Gelenek İçinde Merleau-Ponty'nin Yeri

Maurice Merleau-Ponty hep bir varoluşçu ve çağının en önemli Fransız fenomenologu olarak tanınmış olsa da onun felsefesinin ilk bakışta göze çarpmayan bir temel yöneliminden bahsetmek gerekir. Gerçekten de, varoluşçuluk dendiğinde varlık-oluş karşıtlığı, kendini gerçekleştirme, özgürlük, nesnellik karşısında öznelliğin öne alınması, humanistik sorumluluk ve bunun toplumsal hayata yansımaları olan siyasi tutumun belirlenmesi gibi, genel itibarıyla ontoloji ve etik alanlarına özgü tartışma başlıkları akla gelmektedir. Diğer yandan fenomenoloji ise daha çok, kuramsal kurguları ve her türlü önyargıları bir yana iterek şeylerin kendisine yönelmeyi içeren betimleyici karakterdeki özel bir felsefe metodolojisi gibi anlaşılır. Oysa, bütün bu sınırlayıcı ve indirgeyici şemanın ötesine geçerek bakıldığında görülür ki, Merleau-Ponty'nin amacı ta başlangıcından beri zihnin doğası ve bilinçle doğa arasındaki ilişkinin anlaşılması olmuştur ve daha ilk eseri olan *Davranışın Yapısı*'nin açılış cümlesi bile bunu açıklıkla dile getirmektedir.³⁶ Onun tüm felsefesi değilse bile onu çağdaş felsefe için bir değer haline getiren, felsefesinin en önemli kısmı, işte böyle bir amaç doğrultusunda girişilmiş büyük bir proje olarak anlaşılmalıdır. Ortaya koyduğu etkili eserleri³⁷ üzerine yapılacak

³⁶ *Davranışın Yapısı* şu cümleyle açılır: “Amacımız bilinç ve doğa arasındaki ilişkiyi anlamaktır”. (Merleau-Ponty, 1965: 3)

³⁷ Merleau-Ponty'nin hayattayken veya ölümünden sonra yayımlanan eserleri içinde üç tanesi, düşüncesinin ana eksenini oluşturur: *Davranışın Yapısı* (La Structure du Comportement, 1942), *Algının Fenomenolojisi* (Phenomenologie de la Perception, 1945) ve ölümüne yakın üzerinde çalıştığı ve tamamlanmamış hali ile ölümünden sonra yayımlanan *Görülür ve Görülmez* (Le Visible et L'Invisible, 1964).

üstünkörü bir incelenme dahi, bu düşünürün çağdaş felsefenin en önemli konu başlıklarından biri ve belki de birincisi olan zihin-beden sorunundan hiçbir zaman uzak durmadığını ve bu alandaki ilgili tartışmalar ile çok sıkı bir ilişki içinde bulunduğunu açıklıkla ortaya koyacaktır. Dolayısıyla, felsefesinin arz ettiği bu özellikler Merleau-Ponty'yi sadece Kıta Avrupası felsefe geleneği için değil, ama genelinde çözümleyici bir karakter sergileyen Anglo-Amerikan felsefe geleneği için de önemli bir isim haline getirmektedir. Bu hususun doğruluğu, bilhassa son dönemde (son iki on yıl boyunca) Kıta Avrupası geleneği içine dahil edilemeyecek yazarlar tarafından ona yönelen ilginin artışı ile ve onun zihinselliğin doğası üzerine olan görüşlerini ve felsefesini konu alan bu dönemde kaleme alınan çok sayıda eser ve araştırma ile de ispatlanmaktadır (Hass, 2008: 1, 206). Yapay zeka ve robot biliminden psikolojiye uzanan geniş bir konular alanında ondan etkilenen yaklaşımlardan söz edebileceğimiz gibi, onu öncüsü ve kurucusu sayabileceğimiz bir anlayışın bu konular alanına kuramsal düzeyde uyarlanmaya ve hatta uygulanmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.³⁸

Aldığı felsefe eğitimi boyunca Alman fenomenologlarından (Husserl, Scheler, Heidegger) ve Hegel'den etkilenmiş, bunun yanında Fransa'da ateist varoluşçuluğu başlatan bir kaç öncüden birisi olan Merleau-Ponty, 1950'lere kadar olan dönemde yazdıkları gözönüne alındığında, varoluşçulukla fenomenolojiyi sentezlemeye çalışan bir düşünür olmuştur. Hayatının son on yılı hariç, sol-kanat politikaya angaje olmuş bir Marksist olarak pek çok politik yazılar kaleme almış olduğunu da ilave

³⁸ Bedenli biliş (*embodied cognition*) veya bedenli zihin (*embodied mind*) yaklaşımı, bu yaklaşımın zihin bilimlerine uygulanmasına öncülük eden eserde denildiği gibi (Varela *et al.*, 1993: xv) Merleau-Ponty'nin zihnin bedenselliği üzerine olan felsefesinin bir devamı niteliğindedir ve felsefede Kartezyen düalizmin, psikolojideki bilişselciliğin ve bilişsel bilimdeki hesaplamacılığın karşısında bir seçenek oluşturur. Bedenli biliş yaklaşımının farklı konu alanlarında getirdiği açılımlar için bkz. (Anderson, 2003; Wilson, 2002).

edelim. Entelektüel çerçeve itibarıyla böyle karakteristiklere sahip olan bir düşünürün, zihnin doğasının araştırılması amacına yöneldiğinde yaptığı ilk iş, başına buyruk hareket etmek yerine o döneme özgü bilimsel psikolojideki görüşleri elden geçirmek olmuştur. Gerçekten de Merleau-Ponty'nin üslupsal açıdan en önemli ayırıcı özelliği, doğrudan doğruya kendi görüşünü savunmaya çalışmaması, felsefe tarihindeki diğer bütün düşünürlerde görmeye alışık olduğumuz üzere, sırf kendi öncüllerinden hareketle saf mantıksal argümantasyonla bir temellendirmeye girişmemesidir. Bunun yerine yaptığı şey, işin başında, felsefe içinden ve dışından mevcut yaklaşımların bir eleştirisini geliştirmek olmuştur. Hass'ın belirttiği gibi, Merleau-Ponty asla felsefesini bir bütün olarak ortaya koyan, temel görüşlerini özetleyen ve okurun kolayca zihinsel yakınlık kurabileceği bir eser kaleme almadı (Hass, 2008: 1). Okuyucuda konuya ilişkin bir arkaplan bilgisinin varlığını farzedenden oldukça yoğun bir üslupla yazılmış, anlaşılması zor ve karmaşık eserler ortaya koydu. Hass, felsefe çevrelerinde Merleau-Ponty'nin çok az okunduğundan, üstünkörü bir biçimde bilindiğinden bahseder, onu filozofların bile doğru dürüst bilmediğinden yakınır (Hass, 2008: 1). Yine Carman'ın değindiği gibi, Merleau-Ponty'nin yazılarında somut, bariz ve net bir anlama sahip yargılarda bulunduğu pek şahit olunmaz; tarzı daha çok sorgulayıcı ve imalıdır (Carman, 2008: 25-26). Kolaycılığa ve kısa yoldan hedefe varmaya kapalı, diyalektik bir yöntem yazılarının her yerinde işbaşındadır; bu yüzden, kendi savunduğu görüşü doğrudan öne sürmeyen, ancak uzun bir sorgulama ve araştırma aşamasından sonra kendi konumunu sezdirmeye başlayan bir taktikle yazar. Yazılarında, “başlangıçta temkinli bir şüphe, bir itiraz denemesi veya başka bir düşünüre ait görüşlerin ustalıkla bir yeniden formülasyonu gibi gözükken şeyin, yakından incelendiğinde temel bir

anlaşmazlığa ve perspektifte derin bir kaymaya işaret ettiği” ortaya çıkar (Carman, 2008: 26).

2. 1. 1. Hegel'in Esini

Merleau-Ponty'nin yazılarında tanık olunan, diyalektik yönteme olan bağlılığı, Hegel'e verdiği önemin tek göstergesi değildir. Çünkü bir yerde (Priest, 1998: 37), sadece Marksizmin değil, Hegel'in temsil ettiği düşünceye bugün çok uzak düştüğünü kabul ettiğimiz fenomenoloji ve varoluşçuluğun da aslında Hegel'den esinlendiğini söylemesiyle, felsefe tarihinde Hegel'i bir kırılma noktası olarak gördüğünü anlıyoruz. Burada ilgi çekici olan husus, ömrünün önemli bir bölümü boyunca Marksizmi etkili bir şekilde savunmuş olan Merleau-Ponty'nin aynı zamanda önde gelen bir fenomenolog ve varoluşçu olmasıdır. Demek ki kendi düşüncesinin bütün kaynaklarının Hegel'e uzandığını kabul etmektedir.

Merleau-Ponty'nin gençlik yıllarında Hegel'i okuyup tanınması, Fransa'daki felsefe çevresinde o dönemde geniş bir etki bırakan iki kişinin Hegel incelemeleri üzerinden gerçekleşir. Bunlardan birincisi *Tinin Görüngübilimi*'ni Fransızcaya çevirmiş olan Jean Hyppolite, daha sonra Hegel'in bu eseri üzerine kapsamlı bir çalışma yayımlar: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel* (1946). İkinci kişi olan Alexander Kojève, Ecole Pratique des Hautes Etudes'de 1933'den 1939'a kadar süren Hegel dersleri verir. Merleau-Ponty'nin de dahil olduğu bir çok Fransız entelektüelinin takip ettiği ve daha sonra kitaplaşan bu derslerde ele alınan konular içinde yine *Tinin Görüngübilimi* ön plandadır (Priest, 1998: 1, 36).

Kant sonrası idealistlerin içinde en sistematik olmakla öne çıkan Hegel, Kant'ın görüşlerini eleştirerek kapsamlı bir felsefe sistemi kurmuştur. Kendisinden sonra ise

bilhassa Karl Marx'ı derinden etkilemesi yoluyla ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda felsefenin gidişatını yönlendiren Hegel'in felsefe yapma tarzı birçoklarınınca girift olmakla nitelendirilmiştir (Singer,1995: 339). Dünyaya dair sistematik bir bakış içeren ve varlığın hemen hemen bütün veçhelerini kapsayan, felsefe tarihinin en güçlü sistemlerinden biri olan Hegel'in felsefesi 'mutlak idealizm' olarak bilinir. Ortada henüz fenomenoloji diye bir şeyin bulunmadığı erken bir dönemde Hegel'in fenomenolojiye olan katkısı, bu terimi eserinin başlığında kullanmaktan ibaret kalmaz; bu eserde, olağan günlük hayata özgü insan öznesinin bakış açısı yerine Mutlak Tinin bakış açısından hareket eden özel bir fenomenolojik yöntem kullanıldığını söylemek de mümkündür. Nitekim Merleau-Ponty de Hegel düşüncesinin değerini dile getirirken bu eseri merkeze almaktadır; 1827'deki Hegel'in, yani geç dönem Hegelci felsefenin, idealizmi yüzünden eleştirilmesi gerektiğini savunurken, aynı şeyin *Tinin Görüngübilimi*'nin yayımlandığı 1807'deki Hegel için söylenemeyeceğini yazar (Merleau-Ponty, 1964: 64).

Merleau-Ponty burada Hegel'i irrasyonel olanı keşfetme ve sınırları genişlemiş/yayılmış bir akla eklemeye girişimini başlatan kişi olarak takdis eder. Ona göre bu girişim henüz tamamlanmamıştır ve çağdaş düşünce bu çabayı devam ettirmektedir (Merleau-Ponty, 1964: 63). Belirtmek gerekir ki Descartes sonrası dönemde ana akım felsefeye karşı bir muhalefet hareketi olarak romantiklerin öne sürdüğü irrasyonel olan, akıl-dışı olan anlamına gelmez, çünkü terim anlamı “akılsal” veya “akılcı” olan “rasyonel” sırf bu yüzden yanlış bir şekilde akılsallığın bütünü ile özdeşleştirilmiştir. Kartezyen felsefenin temel parametreleri olan hesaplamacılığın, düşünceye kural dayatan yöntemciliğin, matematiksel formalizmin 18. yüzyılda bir aydın ideolojisi haline gelmesiyle birlikte bütün bunlar akılsallığın

zorunlu gerekleri olarak anlaşılmaya başladılar. Oysa diyalektik bir bakış açısı, mantıksal zorunluğa esir edilmediğinde, farklı akılsallık türlerine müsaade eder ve Hegelci tarih felsefesi, onaylanabilir bir örnek yerine geçmese de, bu farklı akılsallık biçimlerinin araştırılmasının, akılsallığa dair bir tür fenomenolojinin mümkün olduğunu bize gösterir.

O (Hegel), bireysel bilinçlerin, uygarlıkların, düşünme biçimlerinin ve tarihsel olumsuzluğun çeşitliliğini ve tekilliğini dikkate alabilen, ama bununla birlikte kendi hakikatlerine geri götüren bir şekilde onlara hakim olup ileri letme girişiminden de vazgeçmeyen, anlayış gücünden (*Verstand*) daha geniş olan bir Aklın (*Vernunft*) mucididir (Merleau-Ponty, 1964: 63).

Hegel kendi sisteminde, tarihsel olumsuzluğa bir yer açar, bir toplumdaki düşünce, algı ve eylemin tarihsel koşullarca belirlenmesi anlamında, her bir tarihsel döneme özgü bir düşünce dünyasının varlığını ileri sürer. Hegel'in bu düşünce dünyası kavramsallaştırması ile, özgürlüğün belli bir durum içinde tecrübe edilmesi ve kendini gerçekleştirilmeye dair varoluşçu anlayış arasında sıkı bir paralellik vardır. Dünyaya ve dünyanın koşullarına bağımlılık, katı belirlenimciliği dışlayan ve mantıksal bir gereklikle önceden kurgulanmamış bir varoluşa izin veren olumsuzluğa parmak basar; ve insan varlığının mantıksal-zorunlu doğadan olmayan bir ufkun içinde hareket etmeye ilişkin durumunu öne çıkaran varoluşçuluktaki dünya-içrelik ile sıkı bağlantılıdır (Priest, 1998: 38). Bu yüzden Merleau-Ponty entelektüel konumları itibarıyla, başta Kierkegaard olmak üzere pek çok varoluşçunun farkında olmasalar da Hegel'e minnet borçlu olduklarını düşünür. Hegelci bir dil kullandıkları için, Hegelci bir çerçeve içinde, bu çerçevenin sınırlılıklarını Hegel'in aksine kabul etmeden hareket ettiklerini belirtir (Priest, 1998: 39). Mutlak tin ve ona özgü mutlak bilgi iddiası, insan varlığının kökensel

özgürlüğünü asla feda etmeyen varoluşçuluğun kabul edebileceği bir şey hiç kuşkusuz değildir. Ancak Merleau-Ponty bir yerde, tinin evriminin son aşaması olan mutlak bilginin, belki de bir felsefe değil, bir yaşam tarzı ya da canlı olmanın bir türü gibi görülmesi gerektiğini belirtir (Merleau-Ponty, 1964: 64). Bilincin bu son aşamada, dünyanın somut varlığına paralel ilerleyen soyut varoluşundan sıyrıldığını, dünyasal varoluşu ile özdeş hale gelip canlılık kazandığını dile getirir. Yani Merleau-Ponty, Hegelci sistemin soyut, kuramsal bir felsefe gibi değil de, somut canlılığın bir betimlemesi olarak görüldüğünde daha makul ve kabul edilebilir hale geldiğini düşünmektedir. Aslında canlılık, ilkesel olanın dünyasal olanda somutluk kazanmasına, kavramsal olanın bireysel olanda görünürlük kazanmasına işaret eder ve böyle bir bütünlüğün biyolojik karakterde olmak zorunda olduğunu söyleyemeyiz. Eğer canlılığı, bu iki alanın var olmak için muhtaç oldukları bir ortaklık gibi anlarsak, varoluşçu konuma çok yakın bir düşünce ortaya çıkmaktadır. Nitekim mutlak bilgi aşamasında da, bu durumu andırır biçimde, *bir şeyin ne olduğunu bilmek* ile *o şey olmak* aynı anlama gelmektedir. Yani, bilme ile varolma arasında bir ayrımın kalmadığı bir duruma ulaşılmaktadır (Priest, 1998: 40).

Hegel'den henüz erken döneminde derin biçimde etkilenen Merleau-Ponty, tarihte, toplumsal hayatta, insanlar arası ilişkilerde ve onları saran çevre ile aralarında işbaşında olduğu gözlemlenen canlı ve somut bir diyalektik bulunduğu görüşünü ondan alarak kendine mal etmiştir. Merleau-Ponty için Hegel, bir yandan bilinçli deneyimi yaşandığı haliyle betimlemenin bir örneğini ortaya koyduğu için gerçek bir fenomenolog sayılsa da, diğer yandan bilinçli deneyimde sürekli bir düzen ve mantık keşfetme çabası içinde olmuştur. Sonunda bu çaba Hegel'i matik ve sistem üzerinde derin bir refleksiyona geri dönülmez biçimde sürüklemiş ve Merleau-Ponty,

varoluşun olumsal doğasını kapsamlı bir akılcı sistem içine hapseden onun yönteminden uzaklaşmayı seçmiştir (Moran, 2000: 411).

Her iki düşünür de bütüncü (holistic) felsefeler ortaya koymuşlardır ve bunun temel sebebi özdeşlik mantığını değil diyalektik mantığı benimsemiş olmalarıdır. Bu yüzden her ikisi de nesnelci deneyciliğe, indirgemeciliğe ve parçacı-atomculuğa karşıdır. Buna göre bütün, bir sürecin sonunda ortaya çıkan bir ürün/hasıla değil, gizli/saklı olanın kıpırlar, yapılar, formlar şeklinde kendisini görünür kılmasıdır. Merleau-Ponty'nin *Görülür ve Görülmez*'de ortaya koyduğu son dönem düşünceleri hariç tutulursa, bu bütün her iki düşünürde de bir bilinçtir; Merleau-Ponty'de algısal bilinç, Hegel'de mutlak tin (Dereko, 2010: 102).

2. 1. 2. Husserl'in Mirası

Yirminci yüzyılın birinci yarısı boyunca ortaya çıkmış ve serpilmiş olan fenomenoloji, başlangıçta Fransa ve Almanya gibi ülkelerde odaklanmış, Kıta Avrupası kökenli bir felsefe geleneği iken bugün artık Anglo-Amerikan dünya başta olmak üzere başka pek çok ülke ve kültürden düşünürleri kendisine çekmektedir. Ontolojiden metafiziğe, zihnin doğasından algının açıklanmasına kadar geniş bir konular alanına yayılan fenomenoloji akımının öncüleri Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) olmuş, daha sonra Derrida, Foucault, Gadamer, Levinas, de Beauvoir, Marcel, Sartre gibi ün yapmış birçok düşünür de bu gelenek içinden gelerek yetişmiştir (Kelly, 2003: 112).

Fenomenoloji birbirinden farklı konulara özgü sorunlarla deneyim üzerinden ilgilenir; incelemelerinin odağında deneyim (experience) vardır. İçinde yaşadığımız

olağan günlük hayata özgü deneyimler dünyaya ilişkindirler; bu deneyimler dünyaya erişimimizi sağlarlar ama aynı deneyimler kendileri hakkında, yani deneyimin doğası hakkında bize çok az şey sunarlar. Fenomenoloji, olağan düşünme biçimleri ile incelenmesinin zor olduğu canlı deneyimlerin özsel yönlerini ortaya çıkarmayı hedef edinir ve bunun için özel yöntemler ve bir radikal refleksiyon türünü kullanır. Yaşanan canlı deneyimin fenomenolojik bakışla incelenmesi kolay değildir, çünkü ne tam bilinçli bir farkındalık halinin ne de farkındalıktan tümden yoksun bir halin geçerli olduğu, bu ikisi arasındaki sınır bölgeye ait olan belirsiz türden bir farkındalık kategorisini gündeme getirir (Kelly, 2003: 114). Bu farkındalığı incelemeye yönelik özel yöntemleri ve bununla bağlantılı olarak, felsefenin klasik sorunları üzerine düşünmenin yeni biçimlerini ilk olarak bir araya getirip sistemleştirme yoluna giden kişi Husserl olmuştur.

Merleau-Ponty'nin sonunda Fransa'nın önde gelen birinci fenomenoloğu haline gelişinde Husserl'in etkisi büyüktür. Merleau-Ponty'nin Husserl ile karşılaşması onun gençlik yıllarına uzanır; 1929'da henüz öğrenci iken Husserl'in Sorbonne'da verdiği bir dizi derse katılır. Sonradan bu dersler *Meditations Cartesiennes* adı altında kitaplaşacaktır. Daha sonra 1939'da *Algının Fenomenolojisi*'ni kaleme aldığı bir sırada Louvain'deki Husserl Arşivi'nde ilk ziyaretçi olarak bulunmuş, yaklaşık 40 bin sayfa tutan Husserl'in basılmamış el yazmalarını okuma fırsatı bulmuştur (Cullen, 1994: 106).

Husserl fenomenolojisinde deneyimin ele alınan en önemli iki karakteristiği yönelimsellik ve perspektifselliktir. Yönelimsellik, zihinsel hallerin dünyanın nesnelere ve olayları hakkında olmaları ve dolayısıyla onlara doğru yönelmiş olmalarıdır. Perspektifsellik ise, kısıtsız tanrısal bir bakış noktasının bulunmadığı bir

dünyada, bedenlerimize özgü kısıtlanmışlığın ortaya çıkardığı uzayzamansal konumları işgal eden öznelere, nesnelere kendilerini daima belli bir perspektiften sunmalarıdır (Kelly, 2003: 114-115). Husserl bu iki karakteristiğin en çarpıcı biçimde öne çıktığı algı deneyimini, bütün zihinsel halleri genel olarak temsil eden örnek kabul eder (Kelly, 2003: 116).

Yönelimsellik ile ilgili Husserl'in işaret ettiği hayret uyandıran konu, deneyimde kendini bize belli bir perspektiften sunan nesnenin sadece bize görünen yüzüne değil, göstermediği yüzleri de dahil olmak üzere üç boyutlu nesnenin bütününe yönelmemizdir. Deneyimde daima bir perspektiften sunulan nesnelere deneyimin ötesine geçmeleri ve sınırlı olan perspektifi aşmaları anlamında aşkınsal bir nitelik kazanmaları, Husserlci fenomenolojinin ilgilendiği temel sorunu oluşturur (Kelly, 2003: 115).

Husserlci Fenomenoloji algı üzerine olan incelemeye, empirizmin algı kuramını yönelimselliğe özgü bu aşkınsallığı gerekçe göstererek çürütmekle başlar. Klasik deneycilik, nesnelere zihnimizdeki imgelerini aracısız algıladığımız düşüncesine dayanır. Bu düşünceye göre, algının yönelimsel olarak fiziksel nesnelere yönelmiş olması, bizdeki içsel imge ile bu imgenin ilişkin olduğu fiziksel şey arasında sağlanan benzerlikle açıklanır (Kelly, 2003: 118). Ancak, gözden kaçan nokta, klasik deneyciliğin deneyimde sunulan dışsal nesnenin kendisi ile onun perspektifsel sunumunu birbirinden ayırmayı başaramadığıdır. Algısal perspektifte sunulan imgeler, bir nesnenin bize görünen kalıpsal yüzlerinden başka bir şey değildir (Kelly, 2003: 120). Oysa, bir nesnenin resmi ile nesnenin kendisi aynı şey değildir. Bir resim ile ancak bir başka resim arasında benzerlik kurulabilir, ama deneyimde yöneldiğimiz şey bir resim değil, görünen yüzü dışındaki tarafları bize

gizli kalan üç boyutlu nesnenin kendisi olduğu için, klasik deneycilik algıdaki yönelimselliği açıklamayı başaramaz. Algının açıklanışında fenomenolojinin sağladığı en değerli katkı, bizlerin algıda nesneyi hiçbir yönü eksik ve gizli kalmayacak şekilde tümüyle ve bir seferde kavramadığımız gerçeğine dikkat çekmek olmuştur ve bu nokta, Merleau-Ponty'nin eserlerinde empirizme getirdiği kapsamlı eleştirinin temel ayaklarından birini oluşturur (Kelly, 2003: 119, 121).

Husserl'in fenomenoloji alanına getirdiği bir diğer katkı da içkinlik (immanence) konusunda olmuştur. Husserl, hocası olan Brentano'ya ait, yönelimsel nesnenin içkinliği görüşünü reddeder. Bunun yerine, yönelimsel halin içkinliği görüşünü benimser ve Merleau-Ponty'nin Husserl'e olan muhalefeti de işte bu noktada başlar. Husserl, yönelimsel hallerin içkinliğini, bir yönelimsel halin varlığından şüphe edilemezliğine ve sahip olduğu niteliklerin tashih edilemezliğine dayandırır (Kelly, 2003: 117). Birinci bölümde gördüğümüz gibi, aslında aynı Kartezyen bilinçle düşünen empiristler, zihinsel hallerimize ilişkin bilgimizin şüpheye bağışık olduğu konusunda Descartes ile hemfikirdirler. Bir düşüncenin ilişkin olduğu şeyin (örneğin belirli bir fiziksel nesnenin) gerçekten var olup olmadığı konusunda şüpheye kapılabilirim ama bu düşüncenin kendisinin varlığından şüphe edemem. Sadece düşünceler için değil, bütün zihinsel haller için geçerli olan evrensel bir ölçüt konumundaki bu ilkeyi, Kartezyen felsefenin en temel özünü yansıtan bu görüşü Husserl de paylaşmaktadır (Kelly, 2003: 121) ve empiristleri ne kadar eleştirirse eleştirsin yine de Kartezyen geleneğin dışına çıkamamış olduğunu bize göstermektedir.

Bu Kartezyen tutumun doğal bir uzantısı da, zihinsel hallere yüklediğimiz niteliklere (qualia) ilişkin bilgimizin elbette tashihe/düzeltelemeye açık olamayacağıdır

(incorrigibility). Husserl'e göre zihinsel haller, dünyasal nesnelere farklı olarak, kendilerini bir perspektifsellik içinde sunmazlar. Bir algının ilişkin olduğu nesne değil ama o algının kendisinde gördüğümün ötesinde kalan hiçbir şey yoktur (Kelly, 2003: 121). Algıyı oluşturan şey, ona yüklediğim nitelikler olduğuna göre, bu nitelikleri eksiksiz halleriyle bilirim; onları varsaymam var olmaları anlamına geldiği gibi, onların nasıl şeyler oldukları konusunda da yegane otorite yine ben olurum (Kelly, 2003: 122). İşte Husserl saf zihinsel hallerin, ilişkin oldukları nesnelere bağımsızca sahip oldukları bu yönlerin (qualia) fenomenolojik bir refleksiyonla incelenmesi olanağından faydalanarak, aşkınsal indirgemeye (transandantal reduction) giden yolu açar. “Varlığın paranteze alınması” girişimi böyle bir olanağın varlığından kaynaklanmaktadır. Ve hatta içkinlik konusundaki bu fikirler, sonunda Husserl'i aşkınsal özneliliğin ontolojik önceliğini savunmaya kadar götürür (Kelly, 2003: 122). Bu noktada artık Kantçı bir karaktere bürünen Husserl'in dünyasal nesnelere ilişkin algı çözümlemesi için, duyuşsal verilere dair bir kavrama/anlayış veya bir tamalgı öncülünden hareket etmesi, ya da ham duyuşsal malzemeye ilave olarak yönelimsel biçimlendirmeden bahsetmesi, onun, Merleau-Ponty'nin entelektüalist sınıflandırmasına dahil edilmesine ve kimileri tarafından aşkınsal idealizm kampına yerleştirilmesine yol açmıştır (Smith, 2007: 10). Hem Heidegger hem de Merleau-Ponty yönelimsel hallerin bu anlamda içkin oldukları tezini reddederler. Deneyimlerin tümüyle ve bir defada bize sunulduklarını varsaymak, bir deneyime ilişkin daha önce açıkça farkında olmadığımız olguları keşfetme olanağını ortadan kaldırır ki bu husus, olağan yaşantımızdaki durumla açıkça çelişmektedir (Kelly, 2003: 115-116).

Diğer yandan, Merleau-Ponty'nin Husserl'den ne kadar derinden etkilenmiş olduğunun bir göstergesi olarak, bu iki düşünürün görüşleri arasında fazla bir fark bulunmadığını belirten önemli iddialar da vardır. Merleau-Ponty'nin zihin-beden ilişkisi bağlamında bir yandan empirist diğer yandan idealist yaklaşımları sürekli dile getirerek ve kendi konumunu bu her iki kanatla da bir diyalektik ilişki içinde ve her ikisinden de farklı bir üçüncü yol olarak geliştirmesine benzer biçimde, Husserl de yazılarında bir yaşanan/canlı beden (Leib) ile bir nesnel beden (Körper) ayrımı yapmaktadır ve ikincisinin algı için özsel olduğunu belirtmektedir (Smith, 2007: 5). Husserl'e göre, doğanın kuruluşu/yapılanması (constitution) bedeninin yapılanması ile içiçe girmiştir ve aslında bedeninin bir şey algıladığı her durumda, her ne ise o şeyin bedenle birlikte-yapılanmış (co-constituted) halde bir ortaklık içine girmeleri gerekmektedir. Mesela, fiziksel nesnelere ilişkin bizdeki duyuşsal izlenimlerin bu nesnelere ilişkin izlenimler olabilmesi, ancak bu nesnelere bizim beden hareketlerimizle bir eşgüdüm içine girmeleri ile mümkün olabilir. Yani, ancak benim etkin hareketim yoluyla benim üzerimde tesir etmeleri sayesinde nesnelere deneyimleyebilirim. Hatta Husserl, geliştirdiği bu algılayan özne kavramı için bir yerde *Ichleib* yani 'ben-beden' (I-body) deyimini kullanır.

Bununla birlikte Husserl, 'epoche' dediği, varlığı paranteze almayı, ya da gerçek dünyaya ilişkin inançların askıya alınmasını içeren, geliştirdiği yöntem nedeniyle ve fenomenolojik analizi böyle bir yöntem üzerinden uygulamaya çalıştığı için idealizmle suçlanmıştır. Husserl yazılarında, dünyayı özsel yönleriyle bilebilmemiz imkanı veren ideal özlerden, bir aşkınsal benlik alanından bahseder. Hiçbir dünyanın deneyimlenmediği böyle bir durumun düşünülebilir olduğunu söylemesi, yazılarında geçen aşkınsal benliğin de (transandantal ego) bir bedene veya

bir dünyaya ihtiyaç olmadan varolabileceği gibi bir sonuca çıkmaktadır. Çünkü “Her benlik bir gerçek dünya inşa etmek durumundadır” derken, sanki benliğin dünyanın kurucusu/kurgulayıcısı olduğunu ve dolayısıyla dünyadan önce gelmesi ve özünde dünyadan bağımsız olması gerektiğini söyler gibidir. Ancak Husserl'in bu konuda yanlış anlaşıldığını savunan Smith, dünyaya dair deneyimin *epoche* yöntemiyle çözümlenmesinin (dissolution), aslında benliğin çözümlenmesine eşdeğer olduğunu belirtir (Smith, 2007: 5). Yani böyle bir durumda ortada artık bir benlik de yoktur. Aşkınsal benlik mutlak değildir ve Merleau-Ponty'nin bahsettiği idealizme özgü, kendisi dışında kalan her şeyi kuran bir bilinç gibi anlaşılmamalıdır. Saf benliğin ve ayrıca onun aşkınsal yaşamının birliği de sonradan kurulmuş/yapılanmıştır. Aşkınsal benlik, tüm edimlerin özdeş kutbu olmasıyla devamlı olarak yapılanmaya devam eden bir şeydir. Saf benliğin sahip olduğu birlik, deneyimlerin bilinçteki akıntısının birliği ile ilişki içinde kurulan bir birliktir. Ayrıca bilinçteki akışın kendisi pasif olarak kurulduğu için, aşkınsal benliğin kendi kendisini kurduğundan ve bu anlamda bir otonomiye sahip olduğu da söylenemez (Smith, 2007: 6). Smith'e göre, bütün bunlar dikkate alındığında, Husserl için deneyimlerden ve onların ilişkin olduğu bir dünyadan ayrı ve onlardan önce gelen bir benlikten söz edilemez. Yapılanmanın bir dizi evresinde henüz bir benliğe sahip değilizdir, çünkü Husserl, içinden benliğin ortaya çıktığı ve benliğin yapısının burada temellendiği, kendisi için bir benliğin varlığından bahsedilemeyecek ben-siz (ego-less) bir alt-düzye akıntısından bahseder. İşte aşkınsal benlik, bu ben-öncesi duruma özgü deneyimler akıntısına dayanır. Dolayısıyla Husserl, benliğin yapılandığı tümüyle edilgin (pasif) bir süreçten bahsetmektedir (Smith, 2007: 7). Üstelik, aşkınsal benlik yalnız pasif olarak yapılanmış bilinç akışına bağımlı olmakla kalmaz, aynı zamanda

bu akış sırasında yapılan nesnelere de bağımlıdır. Bu yüzden, aşkınsal benliğin, algının yansız, ham malzemesi üzerine akılsal bir düzen dayattığı söylenemez; o kendini bir dünyanın içinde başından itibaren hazır bulur.

Bundan başka, Husserl'e göre, algının nesnelere yapılandığı pasif sentez sürecinin, anlayış gücünün kategorileri tarafından yönetildiği de söylenemez. Anlayış gücü bu sentez sürecini önvarsayar; sentez süreci, daha sonraki kavramsallaştırmalar ve kategorik biçimselleştirme için destek görevi görür. Sentez sürecini asıl yöneten şey ise, bildiğimiz sıradan çağrışımdır ki bu aynı zamanda pasif tarzda varlığa gelmenin evrensel ilkesi konumundadır (Smith, 2007: 8).

Husserl'in görüşlerinin Merleau-Ponty ile olan yakınlığıyla alakalı bir diğer husus da, fiziksel nesnelere bilinçte kuruluşunun aslında tamamen saf edilgin bir tarzda gerçekleşmiyor olmasıdır. Husserl'in yaklaşımında, alımlama (receptivity) biçimindeki bir etkinliğe de yer vardır ki kavrama sürecinde bedenselliğin oynadığı role vurgu yapması açısından önemlidir. Önceden tasarlanmış biçimde değil de spontane gerçekleşen alımlamada, benlik dikkatini kendisini etkileyen bir şeye yöneltmektedir. Bu dikkat sırasında içine girdiği, nesneye uygun özel bedensel ayarlanma yoluyla benlik, bir nesneyi düşüncede kavrayabilmek için onu bedeniyle de (örneğin eliyle) kavramaktadır, yani kavramak/anlamak, bedenle kavramayı önvarsaymaktadır. Bu yaklaşımda uzay, alımlama yoluyla olgunlaşan duyarlılığın aldığı biçimdir (Smith, 2007: 8). Benlik, alımlamada sırf pasif olarak sentezlenmiş olanı almaktadır ve benliğe yüklenebilecek yegane etkinlik ise nesneye yöneltilen dikkatten ibaret kalmaktadır. Husserl için biliş (cognition), hem bilme yetisi olarak hem de benliğin bir edimi olarak, yöneldiği nesnelere dikkatini yöneltebilmesi için onları önceden varsaymasıyla, ikincil, türevsel, kurulmuş/yapılanmış bir hasıladır

(Smith, 2007: 9).

Husserl'e ilişkin son olarak, içgüdüsel gayret ile hareket duyusunun algıda oynadığı rolden bahsetmek gerekir. Husserl'e göre, başlangıçta içgüdüsel dürtüler ve bir içgüdüsel gayret (instinctive striving) vardır. Tüm kurma/yapılanma bu içgüdüsel gayreti önvarsayar. Varolma aşamasında, nesnelere birer varlık olarak açığa çıkmaları, içgüdüsel arzuların varolma-öncesi aşamada gerçekleşen tatmin süreci sayesinde olur. Husserl'de bilincin dünyayla olan kökensel ilişkisi ve zihinsel olanı tanımlayan en temel özellik olan yönelimsellik de, bu içgüdüsel düzeyden doğmaktadır. Husserl'in özgün/ilksel çocuk (primal child) dediği ham bilinç, baştan itibaren içgüdüsel olarak dünyaya doğru yönelmiştir ve bilincin dünyayla arasındaki bağlantının bu derinliği, onu varoluşsal bir ilişki düzeyine yükseltmektedir (Smith, 2007: 9).

Dört başı mamur bir olgunluğa ermiş halde bilince sunulan dünyasal nesnelere kurulmasında vazgeçilmez bir koşul da, algılamada hareket duyusunun (kinaesthesia) oynadığı roldür. Hareket duyusu, bedensel hareketimizi bilinçli bir etkinlik gibi algılamamıza yol açsa bile, aslında hareketlerin kendileri bir irade içermezler. Bedensel hareketlerimiz temelde içgüdüselirler. En önemlisi de, duyarlık alanı içindeki öğelerin konumlarının bu bedensel hareketlere bağımlı olmasıdır. Husserl'e göre, bizdeki duyuşsal izlenimlerin fiziksel nesnelere ilişkin izlenimler olabilmesi, ancak böyle bir bağımlılık sayesinde mümkündür. Yani *kinaesthesia* fiziksel nesnelere yapılanmasında mutlak zorunlu bir rol oynamaktadır ve uzaysal bir şeyin kuruluşu, duyuşsal veriler ile hareket duyusu arasındaki karşılıklı oyun dışında başka bir ihtiyaç duymaz (Smith, 2007: 9).

Sonuçta, Husserl'in görüşleriyle Kant'ın görüşlerini birbirinden ayırmanın çok kolay olmadığı açıktır ve bunun altında, Husserl'in kullandığı terminoloji ve düşünme biçimini, ona ne kadar muhalif olsa da Kant'tan miras almış olması yatmaktadır (Kelly, 2003: 123). O dönemde, bu konuda başkalarına seslenmek isteyen bir kişinin, felsefede Kant'ın geliştirdiği kavramsal-terminolojik çerçeveyi kullanmaktan başka çaresi yoktur ve kimi yazarların iddia ettiği gibi, Husserl gerçekten yanlış anlaşılırsa eğer, kaynağında bu çaresizlik vardır. Oysa Merleau-Ponty'nin kullandığı dil tamamen farklıdır ve yirminci yüzyıl varoluşçuluğunun yeni ruhu ve taze soluğu yazılarının her tarafına sinmiştir. Husserl buna rağmen, erken döneminde değilse bile olgun döneminde, bizzat Merleau-Ponty'nin kendi ifadesiyle 'varoluşçu' bir konumda durmaktadır (Smith, 2007: 10).

2. 1. 3. Gestalt Kuramının Etkisi

1910'larda Almanya'da Wundtçu gelenek karşısında bir alternatif olarak gelişmiş Gestalt psikolojisi, üçü de Carl Stumpf'un öğrencileri olan Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) ve Wolfgang Köhler (1887-1967) isimleriyle özdeşleşmiştir. Diğer yandan, Carl Stumpf ise yeni psikolojinin öncüleri içinde deneysel bir psikolojiye muhalif olan kanadın temsilcilerinden Brentano'nun öğrencisiydi. Grubun öncülüğünü yapan Wertheimer, yine Brentano'nun bir diğer öğrencisi Christian von Ehrenfels'in ilk defa ortaya attığı Gestalt kavramını alarak, tamamen yeni bir yaklaşıma temel oluşturacak şekilde psikolojiye uyarlamıştır. Ehrenfels, deneyimde duyuların toplamı veya sentezi ile açıklanamaz niteliksel bir yönün bulunduğunu ileri sürmüştü ve buna Gestalt niteliği adını vermişti. Şekil, biçim, yapı anlamlarına gelecek şekilde kullanılan Almanca bir terim olan Gestalt, hem

parçaların toplamından ibaret olmayan bütünlüğü ifade eder hem de bütünselliği örgütleyen yasanın/ilkenin türetilmezliğine ve mantıksal özerkliğine işaret eder. Psikolojideki kullanımından bahsedecek olursak, örneğin görsel algıda, gördüğümüz sahneyi ayırık noktalar ve eğriler yığını olarak değil de desenler ve bütünlüğe sahip biçimler olarak teşhis edebilmemizi sağlayan, duyularımızın ve algı yetimizin sahip olduğu bir Gestalt etkisinden söz edilir.

Felsefe ve psikolojide hakimiyet kurmuş bulunan atomcu ve mekanistik varsayımları reddeden Gestalt kuramcılarına göre statik bir kendilik gibi görülemez olan duyu deneyimi, bütünselci (holistic) ve dinamik bir karakterdedir. Gestalt kuramcıları, organizmadaki davranışın, uyarımların toplanmasının bir sonucu olarak oluşmadığı varsayımı ile hareket ettiler. Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'nda refleks davranışın Gestalt kuramına uygun bir izahını yaparken bu kuramın temel kavramlarını açıklığa kavuşturan ve genel özelliklerini anlamamıza yardımcı olan bir örnek ortaya koymaktadır (Merleau-Ponty, 1965: 33). Buna göre davranış, başından sonuna kadar bir bütünlük sergilemektedir. Davranış, bu bütünlüğe katılan kısımların birbirinden ayırt edilemedikleri, öyle ki ayırt edilmeleri halinde anlamlarını yitirdikleri bir yapı arz etmektedir. Bir canlının hareketlerinde gördüğümüz esneklik ve uyumun izah edilebilmesi, bu hareketlerde tanık olduğumuz hız ve doğruluğun derecesi dikkate alındığında, bunların organizmada yer aldığı varsayılan herhangi bir hesaplama mekanizması ile gerçekleştiğine inanmamızı imkansız kılar. Çünkü hesaplamanın, organizmanın içinde bulunduğu her bir durumun özelliği gereği, daima yeni baştan ve ilk adıma geri dönülerek yapılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır; oysa uygulamada bütün bu ayarlanmaların anlık gerçekleştiğine şahit oluruz.

Buna karşılık bütüncü yaklaşım, iç veya dış kaynaklı çok çeşitli etkilerin

karşılaşma noktası olarak görülen organizmanın daima bir genel denge durumunda bulunduğunu kabul eder. Buna göre davranış, bir dengeye ulaşma veya dengeyi koruma çabasının genel görünümü olarak kavranır. Denge, aracı mekanizmalarda gerçekleşen hesaplamaların sonucunda oluşmaz, ama terazinin kollarına etkiyen kuvvetlerin teraziyi belli bir denge konumuna sürüklemesinde olduğu gibi, işbaşında olan farklı kuvvetlerin veya etkilerin karşılaşmalarının anlık tezahürüdür. İşbaşındaki etkiler/kuvvetler organizmada doğrudan doğruya yüzyüze gelirler ve özel bir karşılaşma alanı sayılan organizmada yüzyüze gelme, aslında birlikte bir bütünlüğü varlığa getirecek şekilde bir işbirliğine gitmektir. İşte duyuşal-motor sistem de kendine has bir denge durumunda bulunur ve sistemi saran ortamdan gelen uyarımlar bu sistemin dengesini bozmaya benzer bir işlev görürler. Dengenin bozulması bir gerilim hali ortaya çıkarır; tekrar dengeye ulaşılmasını sağlayan hareketler sayesinde çözüme kavuşan bir gerilim halidir bu. Yani organizmadaki motor-hareket düzenekleri, dengenin yeniden kurulması için aracı ortam vazifesi görürler, ama bunu, bir bütüne katılmak suretiyle ve etkin işbirliğinin doğurduğu bir bütünün kısımları olmak suretiyle gerçekleştirdiklerini hatırdan çıkarmamak gerekir. Davranışı açıklamak için herhangi bir hesaplayıcı mekanizmanın varlığını ileri sürmek, davranışın tümüne yayılan bütünsel yapıyı gözden kaçırmamanın bir sonucudur ve davranıştaki bütünselliği doğuran işbirliğinin etkin bir ayarlanmayı beraberinde getirdiğini anladığımızda, imkansız sayılan hesaplamalara başvurmaya gerek kalmadan davranışı da anlamak mümkün olur.

Fiziksel sistemler gibi, kuvvet alanlarının söz konusu olduğu her yerde, parçaların etkin işbirliğinin ve koşullara uygun dinamik bir ayarlanmanın doğurduğu bütünlük anlamına gelen bu Gestalt kavramını uygulamak mümkündür. Örneğin,

dışsal kuvvetlerin etkisi altındaki bir su damlası, kendi içsel kuvvetlerinin karşılık vermesi ile, onu oluşturan kısımların yeni bir dağılımını gerçekleştirir ve dengeyi yeniden geri getiren küresel/bütünsel bir form edinir (Merleau-Ponty, 1965: 38). Bunun gibi, Merleau-Ponty'nin örnek verdiği, gözün sabitleme hareketi (ocular fixation reflex) de bezer şekilde izah edilebilir: Karanlık bir ortamda, görme alanının merkezi dışında kalan kenar bir bölgede beliren parlak bir nokta, duyuşal-motor sistemin dengesini bozucu bir kuvvet gibi etki eder. Duyuşal-motor sistemde bir gerilim hali ortaya çıkar ve bu gerilimin giderilmesi, parlak noktayı retinanın işlevsel merkezine konumlandırın gözün sabitleme hareketi ile sağlanır (Merleau-Ponty, 1965: 36).

Dinamik ayarlanma veya yeniden örgütlenme olgusunun, Gestalt'ın önemli bir özelliği olduğunu belirtmeliyiz. Dinamik ayarlanma, statik ve önceden kurulmuş düzenlere bağımlı bir ayarlanmanın olduğu yerde gerçekleşemez; bu yüzden, önceden kurulmuş düzeneklerin ve mekanizmaların Gestalt'ın varlığa gelmesinde belirleyici bir rol oynayacaklarını ve onun ortaya çıkışını anlamamıza yardımcı olmadıklarını söyleyebiliyoruz. Bu sayede sabitlik, otomatiklik, katı mekanizm gibi olgular bütünsel süreci yönetici ve açıklayıcı olmaktan çıkmış oluyor. Herbir özel durum kendine has özel bir denge durumunu talp eder ve bu yüzden, dengenin sağlanması parçaların/kısımların birbirleri ile önceden kurulmuş yollar üzerinden iletişimi ile gerçekleşiyor olamaz. Bütünlük, bir ürün/hasıla olmadığı ve yönetici ilke durumunda olduğu için (ki bu, organizmada işlevdir), ona dayanak olan ortamların/aracıların değişkenlik göstermesi halinde bile varlığa gelebilmekte, böylece Gestalt bu araçlar/ortamlar karşısında görelili bir bağımsızlık kazanmaktadır (Merleau-Ponty, 1965: 38).

2. 2. Merleau-Ponty'de Mekanistik Psikolojinin Eleştirisi ve Davranışın

Bütünselci Kavranışı

İnsan deneyimi üzerine olan yaygın bilimsel yaklaşımın eleştirildiği *Davranışın Yapısı*, insan ve hayvan zihinselliğinin Kartezyen anlayışla ele alınmasına Merleau-Ponty'nin gösterdiği tepkinin başlangıç noktasını oluşturur. Bu eser boyunca, dönemin ana akım psikoloji kuramlarına hakim olan davranışçılığa, refleks fiziyojisine ve deneyci algı kuramlarına değinilir ve bunların organizmada gördüğümüz davranışa ilişkin indirgemeci açıklamalar ve yanlış bir resim sundukları belirtilir. Söz konusu olan şey insan davranışı olduğunda, bu eserin temel tezi, modern bilimsel yaklaşıma özgü kuramsal açıklamayla altından kalkılamayacak derecede karmaşık bir konuyla karşı karşıya olduğumuzdur. Çünkü bilinç, beden ve çevrenin bütünsel ve dinamik bir ilişkinin kurucu öğeleri olarak içiçe girmeleri sonucunda bizim davranış dediğimiz bir form veya yapı ortaya çıkmaktadır (Moran, 2000: 413). Canlı davranışın, mekanistik bilimin ölü, edilgin doğadaki madde ve enerjisi ile ve mekanik süreçler yoluyla ortaya çıktığına ikna olmayız. Bu yüzden, canlı davranış gibi fenomenler söz konusu olduğunda indirgemecilik bir işe yaramaz; ölü ve edilgin mekanik süreçler canlılık gibi bir niteliğe kaynaklık edemezler.

Çok iyi biliyoruz ki, hepsi aynı niteliğe sahip öğelerin sırf bir araya gelmesi, farklı nitelikten bir bütün ortaya çıkarmaya yetmez. Çünkü niteliksel değişimin, matematiğin işlemleri gibi niceliksel işlemlerle gerçekleşmesi mümkün değildir. Niceliksel işlemler, atomsal özerkliği kaybetmeden yanyana bulunmaya dayanan, dolayısıyla bir araya getirilen öğelerin niteliklerinde herhangi bir değişimi gerekli kılmayan işlemlerdir. Öğelerin etkin bir işbirliğine girdikleri dinamik bir ilişki ancak niteliksel değişimi doğurabilir. Böyle bir ilişki sonucunda meydana gelen bütünün,

öğelerde bulunmayan bir niteliğe sahip olduğuna tanık oluruz. Niteliksel değişimin matematiğine sahip değiliz, ama böyle bir matematiğin mümkün olduğunu söylemek de zordur. Çünkü niteliksel değişimler önceden tahmin edilemeyen (emergent) bir karaktere sahiptirler. Mesela suyun nitelikleri, onu oluşturan öğelerin (oksijen ve hidrojen) niteliklerine bakılarak önceden tahmin edilemez. Oysa matematiksel işlemlerde sonuç daima önceden belirlidir.

Bu yüzden, *Davranışın Yapısı*'ni okurken, bilimsel psikolojide canlı organizmanın davranışına dair ortaya konan açıklamaların daha önce farketmediğimiz çelişkilerle, yöntemsel zorlamalarla, mantıksal boşluklarla, dikkate alınmaları durumunda fenomenlere bakışımızı kökten değiştirebilecekleri halde genel yaklaşıma uygun düşmedikleri için kimi kez gözden kaçan ve kimi kez kasten üzerinden atlanan detaylarla dolu olduğunu gördüğümüzde şaşırılmamalıyız. Fakat daha önemlisi, Merleau-Ponty'nin bu alandaki bilimsel çalışmalara getirdiği eleştirileri okurken, profesyonel bilim adamlığının temel bir çelişmesine tanık oluruz. Bir yandan, konuya ilişkin yeterli teknik bilgiye sahip olunmadığında, kullanılan bilimsel dil anlaşılabilir olmadığı için, kuramsal açıklamalardaki bahsedilen bu gedikleri, hataları görebilmek zaten olanaksızdır. Diğer yandan, meslekten araştırmacılar kendi alanlarında yeterli teknik donanımı kazandıkları akademik bir eğitimi almakla, aslında kendi çalışma konularına yönelik bilimselliğin gerektirdiği sınırlı ve yanlı bir bakışı da edinmiş olurlar ki, sözü edilen gedikleri ve hataları davet eden bir bakıştır bu. Elbette sorun, konularına böyle bilimsel bir bakışla yaklaşmaları değildir, ama bir konuya bunun dışındaki başka açılardan bakma yetilerini ve dolayısıyla apaçık kimi olguları görebilme imkanını yitirmeleridir.

Hiç kuşkusuz modern bilimde organizmayı oluşturan kısımlar arasındaki ilişkiler, diğer bir deyimle organik süreçler, dikkate alınmaktadır ve bu yönüyle biyoloji aslında bir süreç bilimidir, ama bu ilişkiler veya süreçler atomal öğelerin birbirini dışarılayan biçimde biraraya geldikleri, matematiğin formülleriyle ifade edilebilen, tekdüze, mekanistik bilime özgü nedensel ilişkilerdir. Çünkü, bir çalışma alanının bu tür ilişkilerden ibaret hale getirilmesi bilimselliğin hedefi ve ölçütüdür, zira dışarıdan bir bakışla betimlemeye gidildiği durumlar hariç, bir inceleme konusu ne derece sayılaşır ve matematiksel formüllere uyarlanabilirse o derece ileri bir bilimsel nitelik kazandığı kabul edilir. Bununla birlikte, Kartezyen geleneğe bağlı kalmayı tercih eden bir davranış biliminin önündeki zorluk, organik süreçlerin yukarıda belirttiğimiz gibi en başta niteliksel değişimler oldukları için indirgemeci prosedüre uygun düşmemelerinden ibaret değildir. Çünkü, kısımları arasındaki ilişkilerin incelendiği bütünsellik, burada organizmanın kendisinden ibarettir ve onun dışında kalanlar karşısında kendi başına bir varlığa sahip olduğu kabul edilmektedir. Oysa Merleau-Ponty'nin son derece ikna edici biçimde göstermeye çalıştığı gibi canlılığın davranışı, organizmanın bedeni yanısıra özneliğin ve çevrenin de içine karıştığı bir bütünselliğe aittir, tek başına organizmaya değil. Özneliğin kaynağı olan organizmadaki zihinselliğin mekanistik bilimin kavramsal şemasına uymadığını zaten biliyoruz, fakat çevre dediğimiz, organizmanın içinde yaşadığı ortamın mekanik fizik bilimine konu edilen fiziksel nesnelere oluşmadığını da ayrıca belirtmek gerekiyor. Bu yüzden, indirgemeciliğe karşı çıkarken Merleau-Ponty'nin amacı, zihinselliği idealist bir tutumla onun karşısına dikmek değildir; amaç fizyolojik olanı ve sosyolojik olanı da önemle vurgulayan bir bütünselci yaklaşımı öne çıkarmaktır (Moran, 2000: 413).

Bu bağlamda, *Davranışın Yapısı*'nda Gestalt psikologlarının kullandıkları form kavramı maddeselcilik ve zihinselcilik arasındaki karşıtlığı aşan bir çözüm olarak öne sürülür. Birinci aşamada Gestalt düşüncesi ve bu düşüncenin biçim kavramına verdiği öncelik lehine, fizyolojik atomculuk reddedilir; uyaran-tepki davranışı gibi, en temel ve basit olandan başlayarak insan davranışı, zihinsel ve fiziksel ayrımı karşısında yansız bir tutumla ele alınıp betimlenir. İkinci aşamada ise, bu kavramın (Gestalt) getirdiği en önemli içerimleri, önceliğini onayladıkları halde feda ettikleri için, Gestaltçı düşünürler eleştirilir. Son olarak üçüncü aşamada, önceki eleştiri boyunca örtülü biçimde ortaya konan fenomenolojik bilinç anlayışı ileri sürülür. Bunun yanında, ayrıca, bilincin önceliğini savunmak adına deneyciliğe (ve realizme), ve bu fenomenolojik bilinç kavramını geliştirmek adına da entelektüalizme (idealizme ve rasyonalizme) karşı çıkılır (Bannan, 1967: 30).

2. 2. 1. Mekanik Davranış Kavramı ve İndirgemecilik

Merleau-Ponty'nin zihin-beden sorununa yönelik kapsamlı projesine bir başlangıç olarak *Davranışın Yapısı* eserinde ortaya koyduğu, davranışın açıklanmasında mevcut yaklaşımlara yönelik köktenci mekanizm eleştirisinin hedefinde "klasik refleks kuramı" olarak adlandırdığı yaklaşım vardır. Önceki kısımda bu yaklaşımın tarihsel kökenleri ve insanın zihinselliği konusunda ne gibi sonuçlara vardığı gösterilmeye çalışıldı.

Merleau-Ponty aslında insan zihinselliğinin araştırılmasında davranışı merkeze alan metodolojiye olumlu bir gözle bakmaktadır. Davranış kavramının geleneksel zihinsel-fizyolojik ayrımı karşısında yansız bir kavram olduğunu ve hem zihinsel olanı hem de fizyolojik olanı yeniden tanımlama fırsatı verdiğini belirtmekte

(Merleau-Ponty, 1965: 4), davranışa odaklanmanın isabetli bir tutum olduğunu düşünmektedir. Ortaya koyduğu çalışmada bu kavramın Amerikan psikolojisindeki gelişim sürecini incelemeyi; çünkü anlamının ideolojik bir yaklaşımla bozulduğunu ve hatta davranışın kavramsallaştırılmasının başarısız olduğunu ileri sürer (Merleau-Ponty, 1965: 225). Ona göre psikolojideki bu yeni davranışçılığın umut verici iddiaları vardır; davranışın konumunun merkezi sinir sisteminde bulunmadığı, kişi ile çevresi arasında bir konumda varlığa geldiği, dolayısıyla davranışa ilişkin incelemenin fizyolojiye hiçbir gönderme yapmadan yapılabileceği gibi. Ama bu vaatlerini yerine getirmeyi başaramaz, zira fakir, güçsüz bir felsefi zeminde yol almaktadır; sonunda sırf fizyolojik ve hatta sırf fiziksel karakterde açıklamalara başvurur ve davranışı indirgemeci bir tutumla tekrar sinir sistemi içinde konumlandırır (Merleau-Ponty, 1965: 226).

Mevcut paradigmaya göre davranış, genel terimlerle ifade edilirse, önceden kurulmuş biyolojik düzeneklerin dış kaynaklı etkenlerce tamamen otomatik ve pasif bir biçimde harekete geçirilmesinden ibarettir. Bu betimleme, sinir sisteminin çalışmasına ilişkin klasik şemaya birebir uygundur ve burada fizyolojiden kalkarak bir davranış kavramına ulaşılmak istendiği için böyle olması da doğaldır. Bu betimlemenin en göze çarpan özelliği her tarafına sinmiş olan mekanik niteliktir. Bugüne dek mekanik terimlerle açıklanmaya en fazla direnen, tanımının odağında edilgin değil etkin olmanın bulunduğu, mekanik doğada olmayan dendiğinde akla ilk gelen şey olan canlı materyal, baştan sona mekanik terimlerle tanımlanan, dolayısıyla işin içine dahil bütün öğelerin edilgin olduğu süreçlere konu edilmektedir. Çelişki daha ilk bakışta kendini açığa vermektedir: tanımı gereği mekanik olmamakla nitelenen şey, canlılığın en bariz göstergesi kabul edilen niteliğini sergilemesi söz

konusu olduğunda, yani bir hareket sergilemesi gerektiğinde, mekanik karakterde davranmaktadır.

Denebilir ki, işin başından beri doğalcılığın amacı da budur. Onyedinci yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan mekanistik evren anlayışının temel hedefi, canlı-cansız herşeyin aslında mekanik doğada olduğunu, her türlü varoluşun mekanik terimlerle açıklanabileceğini göstermektir. Fakat sorun, günlük hayatta aşına olduğumuz fenomenlerin mekanik terimlerle açıklanışının, gerçekten bir açıklama olup olmadığı konusunda ortaya çıkmaktadır. Bizim canlı olduğunu düşündüğümüz şeyin aslında mekanik olduğunu söylemek, tersinden bir bakışla, bizim mekanik dediğimizin aslında canlı olduğu anlamına da gelebilir. Burada ödünsüz doğalcılığın kaçınılmaz kaderi olan indirgemecilik iş başındadır ve bu doğalcı indirgemeciliğin temel stratejisi, bizim için feda edilemez olan kavramlarımızı ıskartaya çıkartmak, bunların içini boşaltmak suretiyle yok saymaktır.

"Algının Önceliği" olarak bilinen Merleau-Ponty'nin algıya ilişkin öğretisinde algı, bütün bilimsel kuramlar karşısında temel bir önceliğe sahiptir ve algısal bilinç fenomenlerin bulunuşunun koşuludur. Dünyanın içinde tanık olduğumuz nesne ve olaylara ilişkin her türlü kuşatıcı kavramsallaştırma faaliyeti ve dünya görüşünden dinsel inanca kadar uzanan varlığı anlamlandırma çabalarının hepsi, algı düzeyinde hayat bulan bir fenomenal aleme peşinen gerektirirler. Çünkü varlığa anlam kazandırmak için daima algısal düzeydeki fenomenal aleme ait olan temel anlam kategorilerini kullanırız; ve şunu anlamamız gerekiyor ki, temel anlam kategorilerinin kendilerini indirgemeci bir açıklamaya konu ettiğimizde, açıklanan konuyu basitleştirmiş olmadığımız gibi anlayışımızı da iyice fakirleştiriyoruz. Dolaysız yoldan erişemediğimiz, kendilerinden birebir haberdar olmadığımız ama

indirgemeci bir açıklamada kullandığımız ve temelde yattığını ileri sürdüğümüz varsayımsal öğeler ve süreçler hatırına, günlük hayatı onlara dayanarak anlamlandırdığımız bütün kategoriler içiçe giriyor, sınırlar, ayrımlar ortadan kalkıyor ve içinde yaşadığımız fenomenal alemde anlam coğrafyamız dümdüz hale geliyor.

Bir açıklamayı değerli kılan başlıca şey, kavrayışı zenginleştirmek, mevcut anlama yeni boyutlar katmak, kısacası anlamayı arttırmak olması gerekir. Oysa burada yapılan şey bunun tam tersidir; açıklama uğruna anlam tamamen feda edilmektedir. İnsan varoluşunun hakiki düzeyi olan fenomenal düzeye ait anlam kategorilerini indirgemek demek, anlamın içinde yaşadığı, nefes alıp ayakta durabildiği kökensel çerçeveyi kırıp parçalamak demektir. Hiç kimse hiçbir şeyi anlamaz hale geldikten sonra, açıklamalarımız çok gösterişli olsalar da artık bir işe yaramazlar ve bir açıklama olmaktan çıkarlar. Bilimlerde pozitif metodolojinin sınırları dışına asla çıkmayan ödünsüz bir doğalcılığın, insan varoluşunun anlamlandırılmasında yetersiz kalışının temel sebebini işte bu çelişkili tutumda aramak gerekir.

2. 2. 2. Mekanistik Uyarın-Tepki Modeli

Davranışın Yapısı'nda Merleau-Ponty, davranış kavramını doğrudan doğruya aydınlatmaya ve kendi görüşüne uygun izah etmeye yönelir. Daha basit davranış birimlerine çözümlenemeyen en temel davranış kalıbı olarak görülen refleks davranışı ele almakla işe başlar. Merleau-Ponty'ye göre klasik refleks kuramı, refleks davranışta işin içine karışan öge ve süreçleri uyarın, uyarılma bölgesi, refleks devresi ve tepki gibi, ya organizmaya dahil/anatomik veya organizma dışı bölümlere ayırır. Bu bölümlenmeden sonra klasik görüş temelde şunları savunur:

- Uyarın (*stimulus*), anatomik unsurlar üzerinde birebir değişikliğe sebep olabilen özellikleri yoluyla etkide bulunur (Merleau-Ponty, 1965: 10).

- Herbir uyarın için, gösterilecek tepkiye karar veren ve sınırları anatomik olarak belirlenmiş duyarlı/alıcı (reseptör) bölgeler, yani uyarılma bölgeleri (*place of the excitation*) bulunur (Merleau-Ponty, 1965: 15).

- Her refleks davranışı için, anatomik ve işlevsel olarak yalıtılmış bir refleks aygıtı ile, bu aygıtı harekete geçiren bütünüyle dışsal bir uyarandan oluşan, bir refleks devresi (*the reflex circuit*) vardır (Merleau-Ponty, 1965: 17).

- Refleks davranışın uyarana olan uyarlanması (adaptasyonu) olarak bilinen tepki (*the reaction*), herbir durum için o duruma özgü uyarınlar, alıcılar ve önceden-kurulmuş sinir yollarının varlığı ile açıklanır (Merleau-Ponty, 1965: 28).

Merleau-Ponty, klasik refleks kuramının temel direkleri olarak belirlediği, psikoloji araştırmalarında açıkça dile getirilmeyen bu üstü örtülü öncüllerin hepsini tek tek eleştirir. Bu eleştiri yoluyla eşzamanlı olarak kendi davranış kavramının temel çerçevesini de çizdiği için, *Davranışın Yapısı*'nda bununla ilgili sergilenen tartışma, üzerinde durulmayı hak ediyor.

2. 2. 3. Kusurlu “Uyarın Kavramı”

Merleau-Ponty uyarınla ilgili yaygın kabullere yönelik eleştirisini dile getirirken, pek çok durumda karmaşık ya da bileşik bir uyarının etkisinin onu

oluşturan elemanlara dayanarak önceden tahmin edilemeyeceğini belirtir. Uyarın, kendi ögesel özelliklerinden ziyade genellikle uzaysal düzenlenişi, ritmi ve ayrıca yoğunluklarının ritmi yoluyla etkide bulunur (Merleau-Ponty, 1965: 10).

Oysa klasik anlayışta, refleks davranışının bu biçimsel veya bütünsel (*global*) özelliklere olan bağımlılığının sadece bir görünüşten ibaret olduğu kabul edilir. Bu anlayışa göre, sinir etkinliğini açıklamak, ancak karmaşık olanı basit olana indirgemek suretiyle ve davranışı oluşturan sabit elemanları keşfetmek suretiyle olabilir. Bu yüzden, uyarını olduğu kadar tepki davranışını da elemanter süreçlere ulaşana dek parçalarına - ki bu parçalar da yine bir uyarın ve bir tepkidir - ayırmaya devam edilmelidir. İlke olarak, uyarının her bir parçasına karşılık gelen bir tepki parçası bulunduğu kabul edilir. Tepki ve içinde gerçekleştiği durumun niteliksel özellikleri, aynı uyarının ve aynı elemanter hareketlerin kombinasyonlarına indirgenebilir olmalıdır (Merleau-Ponty, 1965: 11-12).

Fakat uygulamadaki örnekler refleks davranışın varsayıldığı üzere elemanter tepkilere ayrıştırılamayacağını gösterir. Kurbağalarla ve bebek çağındaki memelilerle yapılan deneyler göstermiştir ki alıcıların uyarılmasıyla elde edilen tepkiler asla sadece sinir liflerinin uyarılmasıyla yapay bir yoldan oluşturulamamaktadır. Sinirlerin yapay olarak uyarılmasıyla elde edilen hareketler, genellikle bir biyolojik anlamdan tamamen mahrum ve bölünmüş bir karakterde tezahür etmektedir. Uyarının doğası, yeri ve hatta uyarılmanın yoğunluğundan ziyade biçimi, üretilen refleksi belirleyen şeydir. Hafif bir dokunuş ile cilde uygulanan güçlü uyarılmalar farklı tepkiler üretir. Acıtan bir uyarılma hafif bile olsa refleksin ketlenmesine sebep olabilir. Elektriksel uyarılmalar zayıf güçte olduklarında ritmik tepkiler, güçlü olduklarında ise tam kasılma refleksleri üretir. Beyin işlevleri iptal edilmiş bir kedi,

gırtlığına yerleştirilen suyu yutarken, birkaç damla alkol eklenmiş suya vücudunu iki büküm kıvrırmak suretiyle tepki gösterir (Merleau-Ponty, 1965: 11).

Bilinen olguların betimlenmesi göstermektedir ki bir uyarının kaderi, organizmanın içinde bulunduğu durumun bütünüyle olan ilişkisi ve eşzamanlı veya önce gelen uyarımlarla olan ilişkisi ile belirlenir (Merleau-Ponty, 1965: 15). Fiziksel dünyadaki uyarımlar çokluğu içinden duyarlı olacağı uyarımları seçip ayıran, bir anlamda organizmanın kendisidir. Uyarının formu/biçimi, organizmanın kendisini uyarlaması yoluyla kendisini dışarıdan gelen etkilere açmasının bir sonucu olarak, bizzat organizmanın kendisi tarafından oluşturulur (Merleau-Ponty, 1965: 13).

Yani organizma ile çevresi arasındaki ilişkiler doğrusal nedensellik ilişkileri değil, dairesel nedensellik ilişkileridir (Merleau-Ponty, 1965: 15). Organizma ile organizmanın içinde bulunduğu ortam, bunları birbirinden bağımsız ögelere ayırtmaya izin vermeyecek şekilde içiçe geçmiştir. Ortam veya çevre, organizmanın dünya içinde var kılınışı ile, bir başka deyimle kendisini bu dünya içinde gerçekleştirmesinden ortaya çıkar. Çünkü bir organizma ancak dünyada elverişli bir ortam bulmakta başarılı olabilirse varolabilir (Merleau-Ponty, 1965: 13). Denebilir ki, nesnenin özellikleri ve öznenin niyetleri sadece birbiri ile içiçe geçmiş olmakla kalmazlar, ayrıca yeni bir bütün oluştururlar. Olağan durumda, benim her bir hareketim dışsal bir uyarıma karşılık verir, ama bu uyarımlar da, onlar yoluyla alıcılarımı bu uyarımların etkisine açtığım hareketler sayesinde gerçekleşir. Demek ki kişi isterse, organizmanın tüm hareketleri daima dışsal etkilerle koşullandığı için, davranışı kolayca ortamın bir etkisi gibi ele alabilir. Ama aynı şekilde kişi, tüm uyarımların başlatıcı ilk sebebinin davranış olduğunu da söyleyebilir (Merleau-Ponty, 1965: 13).

2. 2. 4. “Uyarılma Bölgesi”ndeki Belirsizlik

Özetle uyaran, parçalardan oluşmuş bir toplam değildir, çünkü bir toplam onu teşkil eden kısımların sırasına bağımlı değildir. Uyaran asıl olarak, bir kümelenmedir, bir sıradüzendir, bir bütündür ki sahip olduğu anlık geçici anlamı bölgesel uyarılmaların herbirine aktarır (Merleau-Ponty, 1965: 14).

Merleau-Ponty, uyarılma bölgesi ile ilgili eleştirisinde, alıcı bölgenin sadece ve ancak laboratuvar deneylerinin yapay koşulları altında veya bir hastalıktan kaynaklı koşullar altında sıkıca tanımlanabilir olduğunu dile getirir. Nitekim tek bir alıcının uyarılmasıyla farklı reflekslerin tetiklendiği ve iki ayrı noktanın uyarılmasının aynı refleksi ortaya çıkardığı örnekler gösterilebilir (Merleau-Ponty, 1965: 16).

Aynı motor tepki, organizmanın birbirine göre en uzak noktalarına dağılmış tetiklenmelerce ortaya çıkarılabilmektedir. Bu duruma göre, herbir alıcının motor hareketin olduğu bütün kısımlarla, önceden-kurulmuş bağlantılarla, hareketi bu alıcıların kontrol edeceği biçimde, bağlı bulunması zorunlu hale gelmektedir (Merleau-Ponty, 1965: 16).

O halde farklı reflekslerin, pek çok özel sinir devrelerine karşılık gelmek yerine, aynı sinir aygıtının değişik kiplerde işlemesinin sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmek durumundayız. Eğer motor hareketi oluşturan aynı doku farklı işlevler görebiliyorsa, özelleşmiş bir alıcı ve özelleşmiş bir icracının birlikte çalışmaları ile açıklanan emir-komuta şeklindeki klasik çalışma düzeni kavrayışını terketmek gerekir (Merleau-Ponty, 1965: 16).

2. 2. 5. Saf Bir “Refleks Devresi” Yoktur

Uyarılma bölgesine dair bu saptamaların doğal sonucu şudur: refleks aygıtı (veya refleks devresi) ne anatomik olarak ne de işlevsel olarak yalıtılmıştır. Çünkü saf bir *eksteroseptif* refleks, yani meydana gelmesi için sırf dışsal bir uyarının aracılığına ve kaynaklığına ihtiyaç duyulan bir refleks yoktur. Açıkça bilindiği üzere refleks davranış, belirli bir uyarının beklenen etkisini iptal edecek ve kimi zaman tersine çevirecek derecede güçlü bir dizi kimyasal, salgısal ve istem-dışı koşulların etkisi altındadır (Merleau-Ponty, 1965: 17).

Örneğin, vagus sinirlerin veya sempatik sinirlerin uyarılması, ruh haline bağlı olarak aşırı farklı tepkiler ortaya çıkarabilmektedir. İç organlarının veya bacaklarının ezilmesi ile şok durumuna giren bir kurbağanın tüm refleksleri kesintiye veya dönüşüme uğrar. Yine uzun zamandır bilinen bir olgudur ki, insanda bir refleks davranışa dikkat kesilmek onu ketlemeye yeter. Yorgunluk veya hipnoz, refleks davranışları hafifletip kısıtlı hale sokabildiği gibi daha vurgulu bir biçime de sokabilir. Bir başka örnek de, beyni kısmen çıkarılmış veya beyin fonksiyonları iptal edilmiş hayvanların durumudur. Bu hayvanların refleksleri normal reflekslerden çok farklıdır, ki bu da temelde omurilik kaynaklı olduğu söylenen davranışların aslında beyin ve beyincikten etkilendiğinin kanıtıdır (Merleau-Ponty, 1965: 17-18).

Önemli bir örnek olan, bir organizmanın içine girdiği şok durumu, sadece beyin kaynaklı olamaz, yani beyindeki ketleyici düzeneklerin etkin hale gelmesi ile açıklanamaz, çünkü omuriliğin kesilmesi sonrası da toptan bir ketleme ortaya çıkar. O halde şok durumu, herhangi bir bölgeye has olmayan, çok farklı sinir bölgelerinden kaynaklanabilen, işlevde bir başkalaşma olayı olamaz mı?

Yine, uygulamada karşılaşılan bir olgu da, bir refleks devresinin etkin hale gelmesinin eşzamanlı veya öncesinden tepkilere ayrıca bağımlı olmasıdır. Bu konu uzun zamandır "reflekslerin kompozisyonu" başlığı altında incelenmektedir. Genel olarak, bir tepki ortaya konduğunda, başka uyaranların tetiklediği bütün diğer eşzamanlı tepkiler ketlenmektedir, ve iki karşıt refleks rekabete girerse bir uzlaşma olmaz, sadece birisi gerçekleşir.

Klasik refleks kuramı, davranıştaki yukarıda anlatılan bütün bu niteliksel değişimleri, özel ketleme mekanizmalarına indirgemektedir. Bu mekanizmalar, önceden kurulmuş sinir devrelerinden birinin diğerinin yerine geçmesinden ibarettir. Buna göre hastalıklı davranış, normal davranıştan çıkarımla anlaşılmalıdır; hastalık basit bir eksiklik durumu veya olumsuz bir fenomen gibi ele alınır, yani sanki organizmada gerçekleşmesi gereken bir olayın gerçekleşmemesi durumu yaşanmış gibi. Oysa modern psikolojinin en az itiraz edilen görüşü, hastalıklı bir kişide gözlenen davranışın, yetişkin kişinin sağlıklı, uygar davranışının parçalarına ayrıştırılması yoluyla basitçe anlaşılamayacağıdır.

Merleau-Ponty'ye göre, sınırlı ve ideolojik bir metodolojiye bağımlı kişinin gözünde çelişkili gibi duran bütün bu fenomenleri anlamamanın yolu, sinir sistemini, ona dahil her türlü uyaran ve sinir devresinin birlik içinde hareket ettiği bir bütün olarak görmekten geçmektedir. Giderek daha iyi anlaşılacaktır ki farklı sinir bölgeleri, davranışın kısımlarına (örneğin belirli sözcükler, belirli refleksler) karşılık gelmezler, ama bir etkinliğin belirli türlerine veya belirli düzeylerine karşılık gelirler (Merleau-Ponty, 1965: 21).

Uygulamada ayrı parçalar gibi duran sinirsel süreçler, aslında toplam bir fenomenin bize görünen ayrı yönleri veya yüzleridir. Örneğin her refleks

davranışının, bütün sinir sisteminin dahil olduğu, uyarılara ilişkin bir seçip ayırma işlemini gerektirdiğini düşündüğümüzde ve bu yüzden organizmanın aynı anda iki ayrı reflekste bulunamayacağını gördüğümüzde, özel ketleme mekanizmalarına gerek kalmadığını da görürüz (Merleau-Ponty, 1965: 22).

Eğer klasik anlayışa bağlı kalırsak, refleks davranışa tesir eden her etkiyi hesaba katmak için, önceden-kurulmuş sinirsel aygıtların sayısını ölçsüzce arttırmak durumunda kalırız. Mesela, her bir durumda verilen tepki, bu tepkiyi gerçekleştirecek kasların başlangıç pozisyonuna göre değişik olur. Bu yüzden önceden belirlenmiş refleks devrelerin varlığını öne sürerek tepkiyi açıklamaya giriştiğimizde, sinirsel sürecin içine sürekli olarak ketleme düzenekleri ilave etmek zorunda kalırız (Merleau-Ponty, 1965: 22-23).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, en ufak bir uyarılda bile bütün sinir sistemi üzerinden akan uyarılar ve ketlemeler yeni baştan düzenlenir; yani bir kaleidoskobun her sallanışında yeni bir şekillenmenin ortaya çıkmasına benzer biçimde, bir bütün olarak sinir sisteminin içinde bulunduğu hal yeniden düzenlenir (Merleau-Ponty, 1965: 24). Çünkü, örneğin motor sinirlerin işleminde ya hep ya hiç kuralı geçerli değildir; bu sinirler sistemin verili anda toplam durumuna göre farklı biçimlerde işleyebilme yeteneğine sahip gözükürler (Merleau-Ponty, 1965: 25).

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty, bir bütün olarak organizmanın aldığı biçimleri, bu biçimlere katılan dışsal veya içsel tüm öge ve süreçleri yöneten temel belirleyiciler olarak göstermeye doğru yönelmektedir. İstemli kasların işin içine karıştığı, organizmanın yer değiştirme hareketleri ile durum değiştirme hareketlerine ilişkin yaptığı betimlemeler bunun açık göstergesidir. Örneğin yürüme hareketi söz konusu olduğunda, refleks davranışın karakterini belirleyen asıl unsur, sinir dokusu

içinde yayılan uyarımlar değil, yürüme hareketine ait temel biçimlerdir. Organizma, uyarandaki devamlı bir artışa, uyarılmanın sinir devrelerinde sürekli bir yayılımı yoluyla cevap vermez; bunun yerine uyarandaki hissedilir her artma yeni bir motor harekete tercüme edilir ve bu tercüme sırasında uyarılmalar, motor hareketler arasında o şekilde taksim edilir ki sonuçta biyolojik anlam taşıyan bir jest ortaya çıkar (Merleau-Ponty, 1965: 25).

Pekiye Merleau-Ponty, psikofizik biliminin en önemli keşiflerinden sayılan "eşik değerler" için ne söyleyecektir? Eşik değerler, bir refleks davranışın tetiklenmesi için uyarının sahip olması gereken minimum veya maksimum değerleri gösterir, dolayısıyla anatomik ve işlevsel açıdan yalıtık, özelleşmiş bir refleks devresinin varlığını gösteren önemli bir kanıt yerini tutarlar. Ama Merleau-Ponty'nin bu konuda da söylecekleri vardır ve eşik değerleri denge durumu kavramına dayanarak açıklamaya çalışır. Ona göre, bir bütün olarak anlaşılması gereken organizma, bu bütünselliğinin gereği olarak bir denge durumunu korumak ister. Bunun sağlanabilmesi ise, organizma tarafından her uyarının dikkate alınmaması, bazı uyarıların ihmal edilmesi ve olanaklı tepkiler içinden bazı tepkilerin tercih edilmesi suretiyle, uyarılar ve tepkiler üzerinde genel bir denge kurulması yoluyla gerçekleşir (Merleau-Ponty, 1965: 27-28). Bu yüzden eşik değerleri sabit sayısal değerler gibi anlamak bir yanılsamadır; basit bir gözlemlerle bile eşik değerlerin koşullara göre değişkenlik gösterdiği anlaşılabilir ve bu değişkenlik denge durumu yaklaşımı için hiç kuşkusuz beklenen bir sonuçtur. Eşik değerler aslında, bu genel denge durumunun, sadece atomik olgulara odaklanan bir bakışa kendini gösterme biçimidir.

2. 2. 6. “Tepki” Hesaplanabilir Değildir

Merleau-Ponty, klasik refleks kuramına yönelik eleştirisinin son bölümünde tepkiyi ele alır. Bu konu ile ilgili olarak, her bir durumda verilecek tepkinin başlangıç koşullarına olan bağımlılığının önemle altını çizer. Çünkü her bir durumda icra edilecek olan hareket, üyelerin (eller, kollar, bacaklar, parmaklar gibi beden hareketli kısımlarının) durumdan duruma değişebilen başlangıç koşullarına bağımlı olacaktır. Örneğin bir kaşınma refleksinde elimi uyarılan noktaya götürmek için gerekli olan kas kasılmaları, elimin başlangıçta sağa veya sola uzatılmış olup olmamasına bağlı olarak çok farklı olabilecektir. Bu yüzden alıcılar ve sinir yolları kendi başlarına, refleks davranışın uyarana olan uyarlanışını açıklamaya yetmezler. Bunun için, kaşınan noktada benim elimin muhtemel başlangıç konumlarının sayısı kadar çok sayıda önceden-kurulmuş devrelerin bulunması gerekir ki böyle bir şey hayal edilebilir bile değildir (Merleau-Ponty, 1965: 28).

Böyle durumlarda, refleks kuramını savunanlar, kişinin yaptığı hesaplamaların, yani zeki davranışın, araya girdiğini söylemeye başlarlar. Ama bu iddialar, çocukların öğrenme süreçlerini veya gözleri kapalı bir kişinin beden hareketlerini açıklayamazlar. Çünkü çocukta zeki davranış sergileyecek bir bilinç bulunmaz, gözleri kapalı kişi ise göremediği için çevresini ve bedeninin pozisyonunu değerlendiremez. Ama bunlar bir tarafa, zeki davranış yargıda bulunmayı gerektirir; refleks davranışlarda ise yargıda bulunmadan derhal yapılan hareketler söz konusudur. Eğer zeka araya giriyor olsaydı, her davranış için aşırı derecede uzun ve karmaşık bir hesaplama işlemini gerçekleştirmek durumunda kalacaktı (Merleau-Ponty, 1965: 29).

Bir kişinin tahtadaki tebeşir yazısı ile kağıttaki yazısı kıyaslandığında, ikisinin de birbirini andırdığı görülür; oysa iki durumda hareketi oluşturan kaslar farklıdır. Bu örnek, bizim refleks tepkilerimizde "genel olan" bir şeyin bulunduğunu, tepkinin geneline yayılmış olan bir biçimin söz konusu olduğunu gösterir ki, ancak bu biçim sayesinde, harekete dahil olan kaslar arasındaki yer değiştirmeler mümkün hale gelebilmektedir. Merleau-Ponty'ye göre bizim motor tepkilerimizi kesin bir biçimde düzenleyen şey, biçim dediği işte bu genel faktördür ve bu faktörün davranışı oluşturan donanıma zorunlu bir bağımlılığı yoktur (Merleau-Ponty, 1965: 30).

Merleau-Ponty buradan itibaren, davranışı yöneten biçimle ilgili anlatımlarında öyle bir üslup kullanmaya başlar ki, organizma ile organizmanın içinde hareket ettiği mekan veya dünya arasındaki ayrımları adeta ortadan kaldırmaktadır. İleride geliştireceği dünyanın teni anlamındaki et kavramının ilk çekirdeğini bu yazılarında bulmak mümkündür. Hayvan psikolojisi üzerine çalışan Hollandalı psikolog Frederik J.J. Buytendijk'ten bir alıntı yapar ve bu alıntıda aynen şu cümleler geçer: "Uzay/meکان hayvanın kendi bedeni ile onun teninin bir parçasıymışçasına birbirine bağlıdır. Hayvan, uyarlandığı bu mekan içinde kendini hareket ettirdiğinde, uzaysal niteliklere ilişkin bir melodi, kesintisiz bir şekilde açılıp yayılır ve farklı duyuların etki alanlarında çalınır" (Merleau-Ponty, 1965: 30). Bu şiirsel ifadenin özellikle ilk cümlesinde, ilk defa ten/et teriminin geç dönemine has görüşlerine paralel bir anlamda kullanıldığını görürüz. Merleau-Ponty, organizmada harekete ilişkin kökensel bir temel yönelim bulunduğunu onaylamaktadır ve bilimin henüz buna karşılık gelen fizyolojik bir temsile sahip olmadığını belirtmektedir. Bu görüşe göre, her bir durumda hareketin bütünü, verili bu ilk çekirdekten (hareket

yönelimi) kaynaklanan bir farklılaşma yoluyla gerçekleşir (Merleau-Ponty, 1965: 30).

Klasik refleks kuramı üzerine olan bu eleştiriden çıkan sonucu özetlemek gerekirse, nörofizyologların çalışmaları, davranışta gözlenen düzeni, yani tepki-uyaran uyarlanması ile tepkinin parçaları arasındaki uyarlanmanın, sadece önceden-kurulmuş sinir yollarına dayanarak açıklanamayacağını göstermektedir. Ketleme ve kontrole ilişkin daha yüksek düzeyden sinir aygıtları da bunu açıklamaya yetmez, çünkü bu sefer bir döngüsellik sorunu ortaya çıkar. Yani bu sefer, bu yüksek düzey sinir devrelerini duruma göre ketleyen ve kontrol eden daha üst düzey sinir devrelerini aramaya başlarız ve bu arayışın bir sonu gelmez. Kısacası kuramda ileri sürülen o saf refleks ile organizmanın hiçbir yerinde karşılaşmıyoruz. Bu kavramı bir yandan devam ettirmek bir yandan da organizmada onu uygulayabileceğimiz bir yer gösterememek bir çelişkidir (Merleau-Ponty, 1965: 33).

2. 2. 7. Pavlov'un Fizyolojik Yaklaşımı ve Koşullu Tepkiler Kuramı

Davranışın Yapısı'nda Pavlov'un klasik koşullanma kuramının incelendiği bölümde, klasik refleks kuramında karşılaştıklarımıza kıyasla daha üst seviyeden olan 'algısal davranışlar'ın ele alınması söz konusudur. Çünkü burada, organizmanın içinde bulunduğu çevre artık çok daha zengin ve engindir. Buna rağmen, algısal davranışın Pavlov'da gördüğümüz analizi, klasik refleks kuramının bir uzantısı ve tamamlayıcısı olarak gelişmiştir. Dolayısıyla burada, organizmanın nasıl olup da sırf duyuşsal uzantıları yoluyla ve sadece fiziksel ve kimyasal uyarımlar üzerinden böyle zengin bir çevre ile ilişkiye girebildiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Sinirsel etkinliğin, birbirinden bağımsız kısımlara parçalanabilen bir süreç olarak tanımlanan

özü, burada da değişmeden kalır. Davranış yine parçaların (proprioseptif ve eksteroseptif uyarıların³⁹) bir toplamı olarak açıklanır. Organizmadaki gelişme, psikolojik deneycilikte olduğu gibi Pavlov için de, her defasında telafi edilen bir hatalar dizisi olarak anlaşılmaktadır (Merleau-Ponty, 1965: 52).

Pavlov'un koşullanma kuramında, uyarılar arası bir iletişimin varlığı öne sürülmektedir; organizmada bir koşulsuz uyarı ile (unconditioned stimulus) birlikte etkide bulunan her uyarı, bu koşulsuz uyarının refleks davranış üretme gücünü (refleksojenik güç) kendi üzerine yüklenme ve böylece koşullu bir uyarı (conditioned stimulus) haline gelme eğilimindedir.⁴⁰ Dolayısıyla, her uyarı kendi refleksöjenik gücünü bununla eşzamanlı sayısız uyarıya iletebileceği için, olası koşullu uyarılar içinden bir seçim yapılması ve bir odaklanmanın gerçekleşmesi şarttır. Bu yüzden, koşulsuz uyarı ile eşleştirilen dışındaki uyarıları bastırarak bir ketleme (inhibition) mekanizmasına ayrıca ihtiyaç vardır (Merleau-Ponty, 1965: 53).

Pavlov'un yaptığı deneylerden örnekler veren Merleau-Ponty, bu deneyler sırasında ne gibi önyargılarla hareket edildiğini ve üstelik, deneyin mantığını belirleyen açıklayıcı yasanın, deneyin her aşamasında nasıl düzeltilmek durumunda kaldığını ortaya koymaktadır. Buna göre Pavlov, her bireysel uyarının organizmada başlattığı ayrı ayrı süreçlerin, bireysel uyarıların birlikte etkide bulunduğu bileşik uyarılamada birbirinden bağımsız parçalar olarak içerildiği gibi bir önyargıyla hareket etmektedir. Ama yaptığı deneylerde, aynı uyarının iki farklı durumda aynı rolü yerine getirmediği açıkça ortaya çıktığında ise, Pavlov bu çelişkili

³⁹ Proprioseptif: “vücuttaki denge ve hareketle ilgili duyu organlarından ve kinestetik alıcılardan gelen” anlamında niteleyici terim. Eksteroseptif: “bedenin dışındaki bir kaynaktan gelen ve beş duyu organından biri ile alımlanan” anlamında niteleyici terim.

⁴⁰ Pavlov'un meşhur olmuş deneylerinde bir köpek kullanarak yaptığı salya koşullamasında, koşulsuz uyarı, hayvana verilen yiyecek; bu uyarıya verilen refleks tepki, hayvanın salya salgılamasıdır. Yiyeceğin verilmesine bir zil sesi eşlik ettiğinde ve bu durum arka arkaya tekrar edildiğinde, zil sesi koşullu uyarı niteliği kazanır. Artık yiyecek verilmese de, hayvan zil sesini işittiğinde salya salgılar.

sonucu açıklamak için, anlamı tümüyle belirsiz kalan bir tür sinirsel denge durumuna başvurur. Böylece, işin başında, uyarıcı veya ketleyici gücün deneyde erişilen eşlemlere bağımlı olduğunu dile getirirken, bu sefer sinir sistemine bağımlı kılmak suretiyle Pavlov, başlangıçta benimsediği yasayı değiştirmiş oluyor (Merleau-Ponty, 1965: 54).

Merleau-Ponty için, koşullu reflekslere ilişkin bu kuram, bir sürece dahil olan öğelerin bağımsız bulunuşlarını, sahip oldukları özelliklere kendileri için ve kendi başlarına sahip olmalarını peşinen varsayan, atomcu önkoşullardan ilhamla hareket eden bir gerçekçi çözümelemedir (realistic analysis) ve davranışın sadık bir betimlemesi olmanın çok uzağındadır. Ona göre psikologların ve fizyologların, davranışı açıklama yaklaşımlarında ortak bir düşünme çizgisi saptamak mümkündür. Psikolog, farklı boyutlara ilişkin, dolayısıyla bir ortaklıkları bulunmayan bireysel imgelerin bilince verildiğini varsayarak başlar; fizyolog ise, görüş mesafesi değişen bir nesnenin her algısı için organizmada, ortak bir ölçüye sahip olmayan fizyolojik süreçler ortaya çıktığını varsayar. Ve sonra sorun, bu zihinsel veya fizyolojik tekilliklere, zihinsel bir işlem veya birleştirici-çağrışımsal bir bağlantı yoluyla bir birlik kazandırmak olarak belirir. Ama eğer, psikoloji ve fizyolojideki bütün bu araştırmalar boyunca bizim güdücü kavramımız atom (kendine yeterli birim) değil de yapı olsaydı, aynı sürece katılan öğeleri böyle birbirinden keskince ayıramayacaktık (Merleau-Ponty, 1965: 56). Birinci durumda birlik, adeta dışarıdan dayatılmaktadır, dolayısıyla yapaydır ve ikna edici olamaz. Çünkü öğeleri kendine yeterli olduklarını varsayarak (gerçekçi tez) birbirinden keskince ayırdıktan sonra, onların aslında aynı bütünün içinde bir birliği paylaştıklarını söylemek ikna edici değildir. İkinci durumda ise, daha işin başında mevcut olan örtülü bir birlik, ortaya çıkarılmaya, görünür

kılınmaya çalışılmaktadır.

Bu yüzden, doğrudan somut fiziksel gerçekliğin göz önüne alındığı fizyolojik açıklama, Merleau-Ponty'ye göre umulanın aksine hiç de doğrudan/dolaysız değildir. Olgulara uygulanan fizyolojik şemalandırmanın içerdiği keyfilik, Pavlov'un köpeklerle yaptığı deneyler gibi basit örnekler söz konusu olduğunda fazla açık değildir, ama davranışın karmaşık düzeyleriyle karşılaştığımız zaman bu keyfilik iyice çarpıcı hale gelir. Örneğin, daha önce defalarca salya koşullaması deneylerine tabi tutulmuş bir hayvan, sonraki denemelerde garip davranışlar sergilemeye başlar. Salya toplayıcı aparat, hayvanın bedenine yerleştirilir yerleştirilmez, hayvan artık bir tür hipnoz durumuna girmektedir. Koşullu uyarana olağan bir tepki verse bile diğer motor tepkiler olması gerektiği gibi değildir. Koşulsuz uyarana ise artık olağan bir tepki vermemektedir: kimi zaman olağan salya salgılama vardır ama çiğneme hareketi yoktur, kimi zaman ise tersine çiğneme ve yutma vardır ama salyanın salgılanması bazen on, bazen yirmi saniye gecikir. Pavlov'un bütün bunlar için söyledikleri, salgılamayla ilgili sinirsel merkezin ketlendiğini, motor hareketle ilgili merkezin ise ketlenmediğini ileri sürmekten ibarettir (Merleau-Ponty, 1965: 57). Ama, ketleme mekanizmaları biçimindeki bu tür “ad hoc” eklemeler, kuramın iddia edilen nesnel bilimselliğini ve matiksal tutarlılığını kurtarmaya yetmemektedir. Çünkü böyle bir seçici ketleme mekanizmasının da açıklanması gerekmektedir ve bunun için de, bu mekanizmayı yöneten yine bir başka ketleme ve pekiştirme mekanizmaları silsilesinin varlığını ileri sürmekten başka seçeneğimiz yoktur. Bu ise, açıklamada bir kavramsal kısır döngüye yol açan ve sonuçta gerçekten açıklanan tek bir şeyin bulunmadığı, anlaşılabilir bir sonuca varmaktan başka bir şey değildir. Merleau-Ponty'nin belirttiği üzere, uyarılma (excitation), ketleme (inhibition) ve ketten

gidermeye (disinhibition) ilişkin ileri sürülen mekanizmalar, beyin fizyolojisiyle ilgili başka kaynaklardan bilgilenebilenlerin habersiz oldukları, kuram ile deney arasındaki anlaşmazlığı maskeleyen için tasarlanmış çare nevinden düzeneklerdir. Ona göre, Pavlov'un açıklayıcı kategorileri, olgulardan türeyen ilkeler olmaktan çok olgulara dayatılan keyfi peşinyargılar durumundadır (Merleau-Ponty, 1965: 58-59). Sonuç olarak, yapılması gereken şey, “koşullu tepkilerin ardındaki hakiki uyarının bireysel bir ses veya bir nesne olmadığı” gibi, “seslerin veya nesnelerin gruplar biçiminde bir birleşimi olmadığı”nı da kabul etmek ve bunun yerine, “seslerin zamansal dağılımının ve onların melodik diziliminin, nesnelerin büyüklüğüne dair ilişkilerin, ve genel olarak içinde bulunulan durumun hassas yapısının” asıl uyarıcı etkiye sahip olduğunu görebilmektir (Merleau-Ponty, 1965: 56).

Merleau-Ponty, koşullu tepkiler kuramını güden temel mantığı ve bu mantığın neden ikna edici olamadığını şöylece özetler: Pavlov'da örneğini gördüğümüz atomcu fizyoloji yaklaşımı, sinir etkinliğine dair modelde, basit tepkiler ile yalıtık süreçler arasında birebir karşılık gelen bir ilişki kurar. Bir uyarımın bedende ulaştığı nokta, beyin haritasında işaretlenir. Böylece, organizmada gözlemlenen pozitif ve negatif tepkilerin, merkezi sinir sistemindeki pozitif veya negatif kuvvetlendirme noktalarında gerçekleştiği düşünülür. Karmaşık tepkiler durumunda ise, çeşitli uyarımların bu noktalar düzeyinde birbiriyle rekabet ettikleri varsayılır. Ancak, merkezi sinir sisteminin bu noktalarına yansıtılmış olan göreceli güçler, burada bir cebrik toplama yoluyla birleştirilirler. Yani toplam sonuç, izin verme veya yasaklama, güçlendirme veya zayıflatma biçiminde gerçekleşir ve böyle bir modelde tepkinin niteliksel olarak değiştirilmesi asla söz konusu olamaz. Merkezi sinir sisteminde uyarılma ve ketlemenin karşılıklı tetiklemeyle birbirlerini doğurmaları,

yerel bir fenomene bir diğeri engelleme gücünü verse de onu niteliksel bakımdan dönüştürmeye imkan vermez. Koşullu tepkilere, beyin kabuğuna (cerebral cortex) sahip olmayan balıklarda, hatta omurgasızlarda ve bir hücrelilerde bile rastlanması, bu davranışların merkezi sinir sistemindeki tetikleme mekanizmalarıyla açıklanmasının önünde bir engeldir ve bu davranışların özelleşmiş herhangi bir anatomik düzenekle bağlantılı olmadıklarını, sinirsel fenomenlerin ve daha da ötesinde biyolojik fenomenlerin genel bir özelliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir (Merleau-Ponty, 1965: 60-62).

2. 2. 8. Bilişsel İşlevlerin Beyinsel Yerelleşmesi ve Atomcu Fizyoloji

Zihinsel etkinliğin merkezi sinir sistemindeki konumlandırılması, algılamaya dair işlevlerin (görme, işitme vb.) duyum (sensory) merkezleri şeklinde ve tepkide bulunmaya dair işlevlerin motor-hareket merkezleri şeklinde, beyindeki bölgelere yerleştirilmesinden (localization) ibaret değildir; ama soyut düşünme, matematiksel yetenek, karar verme, toplumsal rollerin idaresi, okuma-yazma, dilin kullanımı, sanatsal etkinliğin idaresi gibi her insanda bulunan bilişsel yönlerin de beyin kabuğu bölgelerine paylaştırılmasını içerir ve onsekizinci yüzyıla kadar geri giden bir geçmişi vardır. Franz Joseph Gall (1758-1828) *frenoloji* (phrenology) diye bilinen, insan karakter ve yeteneklerinin beyin bölgeleri ile ilişkilendirilmesini konu edinen, günümüzde artık terkedilmiş bir tekniğin kurucusudur. Frenoloji'nin temelinde, beynin herbiri farklı işlevlere sahip bir çok kısımdan oluştuğu düşüncesi yatar. Ayrıca, insandaki herbir yeteneğin kapasitesi, o yeteneğin yerleşik olduğu beyin bölgesinin büyüklüğü ile doğru orantılıdır. Kafatasının sertlik kazanması çocukluk çağı boyunca gerçekleştiği için, kafatasının genel biçimi ve üzerindeki küçük

tümsekler, onların altındaki zihinsel yetilerin düzenlenişini ve aynı zamanda bu yetilerin zayıflığını veya gücünü yansıtır. Frenoloji ondokuzuncu yüzyılda bir meslek haline geldi, eğitiminin verildiği merkezler kuruldu, bu tekniği uygulayan pek çok profesyoneller yetişti. Özellikle ABD'de, uygulamanın nasıl yapılacağını gösteren kılavuzlar ve insan kafası modelleri yaygınlık kazanmıştı. Fizyolojide yaşanan gelişmeler sonucunda itibarını kaybeden bu disiplin, yirminci yüzyılın başlarına kadar çok yaygındı ve psikoloji tarihçilerince modern hayata özgü ilk gerçek psikoloji uygulaması olarak görülür (Pickren&Rutherford, 2010: 33-37).

Her ne kadar frenoloji bugün terkedilmiş olsa da, zihinsel işlevlerin beynin farklı bölgelerine yerleşik olduğu görüşü, belli sınırlar içinde hala devam eden bir yaklaşımdır.⁴¹ 1860'larda Fransız nörofizyolog Paul Broca, kendisine söylenen herşeyi anlayabildiği halde yirmi yıldır aynı “tan” hecesini sözcülemek dışında konuşamayan bir hasta ile karşılaştı. Bu hasta on yıl kadar önce sağ kol ve bacağına kısmi felç yaşamış ve son yedi seneyi de yatalak geçirmişti. Broca, kendisiyle karşılaştıktan birkaç gün sonra ölen bu hastaya hemen bir otopsi uyguladı. Sağ taraftaki felçten dolayı beynin sol tarafında bir hasar olduğu beklentisindeydi ve sol ön lobta bir delik bulunduğunu gördü. Burası, kanla beslenemediği için ölmüş bir sinir doku bölgesiydi ve anlaşılan, yirmi yıl önceki konuşma kaybı ile neticelenmişti. Sonraki yıllar içinde Broca'nın tanık olduğu bir dizi klinik vaka daha bu olguyu doğrulayan, ön lobtaki hasarla bağlantılı belirtiler gösterdiler. Beynin bu bölgesi bugün, konuşmanın üretilmesini sağlayan motor hareketleri yöneten *Broca*

⁴¹ Koku alma duyusu gibi bazı istisnalar hariç, beynin sol yarıküresinin vücudun sağ yanıyla ve sağ yarıküresinin de vücudun sol yanıyla bağlantılı olduğu, insanların çoğunda dil kullanımıyla ilgili merkezlerin sol beyinde bulunduğu yaygın olarak kabul edilirse de, bu bölgelere taksim etme yönteminin tam doğru olmadığını belirtenler de vardır: “... bölgeselliğin *bir ölçüde* geçerli olduğunu biliyoruz. Ancak, ussal etkinliklerin çoğunda farklı kabuk bölgelerinin birlikte iş görmeleri gerektiğinden bu bölgesellik düşüncesini aşırılığa götürmemekte yarar var.” (Crick, 1996: 98)

bölgesi olarak bilinir. Yine ondokuzuncu yüzyılın sonlarındaki benzer çalışmalar sonucunda, beyinde dilin anlaşılmasıyla ilgili olan bir *Wernicke bölgesi*'nin varlığı ortaya çıkarıldı. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında önce hayvanlarda sonra insanlarda beynin farklı bölgelerinin elektrikle uyarılmasını ve bu uyarımların etkilerinin gözlenmesini içeren deneyler yapılmaya başlandı ve bu deneylerin sonuçları yerleşme kuramına ilave destek sağladı (Benjamin, 2007: 22-24). Beyin bölgelerinin işlevsel bakımdan özelleşmesiyle ilgili yerleşme (cortical localization) kuramı, bugün bu konuyla ilgili standart metinlerde genel kabul gören bir yaklaşımdır (Baars&Gage, 2010: 136-153). Örneğin duyum merkezleri ile motor-hareket merkezlerinin beyin kabuğu üzerindeki yerleşimini gösteren *somatosensory* ve *motor homonculus* (küçük adam) diyagramları, merkezi sinir sistemi fizyolojisinde yaygınlıkla rastlanan bir şemadır (Baars&Gage, 2010: 144).

Ama, Merleau-Ponty'nin iddia ettiği gibi, eğer atomcu fizyoloji yanlışsa, davranışın ve genel olarak zihinsel etkinliğin, özelleşmiş anatomik düzeneklerle bağlantılı olduğunu dile getiren yerleşme kuramını nasıl anlamamız gerekiyor? Beyin fizyolojisi, özelleşmiş bölgeleri inkar edilmez deneysel bir olgu olarak görmüyor mu? Bu konuda Merleau-Ponty öncelikle, titiz bir bölgeselleştirmeyi savunan yaklaşımın terkedildiğini, çağdaş sinir fizyolojisinin anatomik birimlere dayanan atomcu-parçacı bir anlayıştan sıyrıldığını, yapıya ve işleve öncelik tanıyan yeni bir anlayışa yöneldiğini verdiği örneklerle gösterir. Bunun için Goldstein, Pieron, Buytendijk, Fischel gibi kişilerin fikirlerini ve genellikle beyin hasarlı hastalar üzerinde yaptıkları çalışmaların sonuçlarını özetler.

Bu çalışmalardan çıkan sonuçlardan birincisi, merkezi sinir sistemindeki bir zedelenme (lezyon) bölgesel olsa bile, davranışın bütününe ilgilendiren yapısal

bozukluklara sebep olabilmesidir. Ve benzer yapısal bozukluklar da beyin kabuğunun farklı bölgelerindeki zedelenmelerden kaynaklanabilir (Merleau-Ponty, 1965: 62). Davranış bozukluğu doğuran zihinsel hastalık, “davranışın içeriğiyle doğrudan ilgili değildir, ama asıl olarak yapısıyla ilgilidir ve bunun sonucu olarak da *gözlemlenen* bir şey değil *anlaşılan* bir şeydir”. Davranışın ayrı parçalardan oluştuğunu varsayıp, bu parçalardan bazılarının noksanlığı yoluyla, normal kişinin davranış biçiminden hasta kişinin davranış biçimine ulaşılamaz. Çünkü davranış bozukluğu dediğimiz şey “niteliksel bir değişme arzeder”. Dolayısıyla burada, “öğeleri birbirinden yalıtılmak yerine, bir bütünün karakterini ve onun için yasasını anlamaya dayanan yeni bir çözümleme türü söz konusudur. Bundan böyle zihinsel hastalık, belirli etkilerde bulunan bir şey veya bir güç gibi anlaşılabilir; organizmanın kusurlu işlemesi de değildir”. Zihinsel hastalık daha çok, “davranışın, çeşitli belirtilerin (semptomların) tümüne yayılan ortak ve yeni bir anlam kazanmasıdır ve davranış bozukluğu ile belirtiler arası ilişki de bundan böyle bir sebep-sonuç ilişkisi değil, daha ziyade ilke ile gereklilik arasındaki veya anlamla sembol arasındaki gibi mantıksal bir ilişkidir” (Merleau-Ponty, 1965: 64-65).

Merleau-Ponty, sinir sistemindeki zedelenmelerle ilgili örnek gösterdiği bilimsel çalışmaların bulgularına dayanarak, yapıyı öne çıkaran düşüncelerini şöyle özetler: Yapıdaki bozukluklar, davranışa ilişkin genel örgütleyici bir işlevdeki bozukluğa işaret eder. Bu işlev, önceden beri birleştirici/bağlayıcı bölge denilen, beyindeki merkezi bölgeye özgü olmalıdır. Bu bölgenin içinde, herbiri belirli bir hareketi yerine getiren çeşitli anatomik düzenekler bulmayı beklememeliyiz. Bu bölgede, davranışa, sahip olduğu genel karakteristikleri kazandıran düzenleyici bir sistem ve davranıştaki bozukluklarda gördüğümüz yapısal karakteri yansıtan

bütünsel süreçler olmalıdır. Burada yapının içerik üzerinde, fizyolojinin anatomi üzerinde önceliği bulunmalıdır. Buradaki bir zedelenme, organları devre dışı bırakmak suretiyle değil, süreçleri kesintiye uğratmak yoluyla kendini görünür kılmalıdır. Dolayısıyla zedelenmenin meydana geldiği yer bu merkezi bölge içinde değişiklik gösterirken, hastalığın klinik seyirinde dikkate değer bir farklılık bulunmayabilir. Bir merkezi bölgede yerleşmiş sinir dokusu, ilgili tepkiler için enstrümanların depolandığı bir mahzen değil, niteliksel değişkenliğe sahip bir sürecin görünür kılındığı bir sahne gibi olmalıdır (Merleau-Ponty, 1965: 68-69).

Bununla birlikte sinirsel işleyişin, parçalardan herhangi birinin katkısının eşit önemde olduğu bütünsel bir süreç gibi değerlendirilemez oluşu, Merleau-Ponty'ye göre beyin hasarlı hastalarla yapılan çalışmalardan çıkan ikinci önemli sonuçtur. İşlev, onu hayata getiren dokuya karşı asla kayıtsız değildir (Merleau-Ponty, 1965: 69). Sonuçta, beyin kabuğunda özelleşmiş bölgeler bulunduğunu kabul etmek bir zorunluluk olmaktadır. Ancak bu bölgelerin nasıl işlediğine bakıldığında, söz konusu bu özelleşmenin, bu bölgelerdeki işleyişin bütünden kopuk bir biçimde ilerlediğini kabul etmemizi gerektirmediği görülür. Bu konuda araştırmacıların üzerinde anlaştığı husus şudur: Özelleşme, belirli içeriklerin alımlanması bakımından değil ama bu içeriklerin yapılandırılması konusunda geçerlidir. Bunlar, belirli anatomik düzeneklerin çalıştığı bölgeler değildir, ama sanki belirli türden bir malzemeye uygulanan örgütlenme etkinliğinin gerçekleşme yeridir (Merleau-Ponty, 1965: 70-71).

Merleau-Ponty'ye göre bu çalışmalardan çıkan üçüncü önemli sonuç, sinir dokusunda yer/bölge saptamanın yanlış bir anlamlandırma olduğudur. Bu konuda ancak kabul edilebilir olan, yerelleşmelere (localizations) dair karma bir kavramsallaştırma ve paralellığe dair işlevsel bir kavramsallaştırmadır. Belirli

davranış biçimlerinin beyindeki bir merkeze bağımlı olması, bu davranışların aynı elemanter hareketlerden oluştukları ve bunların anılarının veya izlerinin burada yerleşik oldukları anlamına gelmez. Tersine, bu elemanter hareketler, aynı yapıya ait oldukları için bizim tarafımızdan aynı fikir altında sınıflanmaya ve aynı insani düzeye yerleştirilmeye izin verirler. Merkezi bölgenin işleyişi, “özelleşmiş mekanizmaların uzaydaki elemanter bir harekete karşılık gelen etkinliği olarak anlaşılabilir”. Merkezi bölgedeki işleyiş bir bütünsel (küresel) etkinliktir ki “aynı tipten biçimi, aynı değerlemeyi, aynı anlamı, farklı kompozisyonlara sahip hareketlere yükler”. Bir organizma farklı eylemlerde bulunurken, bu sırada merkezi bölgenin işleyişi, değişen sayıda düzeneklerin devreye sokulmasıyla gerçekleşmez;

... aynı sinir doku iki ayrı eylemde niteliksel olarak farklı tarzlarda işleyecektir. Eğer ‘beyin’, bir hücreler ve sinirsel iletkenler kümesi ise, davranışın üst düzey biçimleri bu anlamdaki beyinde içerilmezler; davranışlar sadece işlevsel bir öge olarak beyinle ilişkilidirler. Yani eğer uzay, birbirine dışarıklı parçalardan kurulu bir çokluk ise, davranışlar böyle bir uzaya ait değildirler. Beynin, birbirine dışarıklı homojen kısımlardan oluşmuş bir mekanda yer tuttuğunu daima düşünebiliriz. Ama beyin ortaya koyduğu fizyolojik gerçekliğin böyle bir uzayda temsil edilemeyeceğini anlamalıyız. (Merleau-Ponty, 1965: 72)

2. 2. 9. Sinirsel Etkinliğin Bütünselci Kavranışı ve Gestaltçı Form Kavramı

Beyin ve sinir sisteminin işleyişine ilişkin bu sonuçlar, Merleau-Ponty’ye göre sinir etkinliği ile bilinç arasında mevcut bir işlevsel veya yapısal paralelizmi gündeme getirirken, gerçekçi çözümlemenin (realistic analysis) gözden düşmesini sağlamıştır:

Demek ki eski fizyoloji, sinir etkinliği ile bilincin işlemleri arasında bir paralellik kurarken hatalı değildi. Ama bir bütünü gerçek parçaların toplamına ayırıştırarak elemanter çözümleme yöntemi, sinir işleyişini yanyana gelen bir süreçler mozaiki şeklinde otonom merkezlere dağıttı ve bilinç edimlerini gerçek içeriklerin birleştirilmesine veya soyut melekelerin (faculties) birlikte etkileşimine indirgedi. Erişilen paralellik bir yanılsamaydı. Yerel uyarılmalar yalıtık duyuumlara hala karşılık getirilebilirdi. Ama laboratuvar deneyinin yapay ortamı içinde çalışmak koşuluyla; ve bu şekilde elde edilen uyarılmalar

kadar, duyular da normal sinir işleyişinin veya canlı bilincin tümleşik (entegre) öğeleri değillerdi. Gerçekçi çözümlemenin psikoloji ve fizyolojide itibarını kaybetmesi, işlevsel veya yapısal bir paralelliğin, bu öğeler veya içerikler arası paralellikle yer değiştirmesini getirdi. 'Zihinsel olgular' ve 'fizyolojik olgular' bundan böyle birbirlerinin eşleri halinde bir araya getirilmeyecekti. Böylece bilincin yaşamı ile organizmanın yaşamının birbirini dışlayan ve birbirinin dışında olaylar kümesinden oluşmadıkları kabul edildi. (Merleau-Ponty, 1965: 75-76)

Bu yeni durumda, "hem psikoloji hem fizyoloji, biri betimleme yoluyla diğeri altta yatan bedensel temeli belirleme suretiyle, davranışın örgütlenişinin kiplerini (koordinasyon) ve onun entegrasyonunun (tümleşiminin) derecelerini araştırırlar" (Merleau-Ponty, 1965: 75-76). Yani, sinir sistemindeki merkezi işleyiş ve refleks tepkiler konusunda varılan nokta, olguları ele almada bir paradigma olarak atomculuğun terkedilmesi ve bunun yerine entegrasyon ve koordinasyon (eşgüdüm) kavramlarının ikame edilmesi idi.

Ancak Merleau-Ponty'nin tam da bu noktada ileri sürdüğü itiraz, onun yaklaşımının özgünlüğünü ve form/yapı kavramının Merleau-Ponty'nin düşünce sistematigi içindeki özgül anlamını ortaya çıkarması bakımından çarpıcıdır. Merleau-Ponty, yine araştırmacıların çalışmalarından seçtiği örneklerle dayanarak, alanın dışından, yansız, yönlendirilmeye uğramamış bir bakışla deneylerde ve yapılan çalışmalarda yaptığı saptamalar ve yorumlarla, entegrasyon ve koordinasyon kavramlarının, psikolojik ve fizyolojik kavrayışta yapılmış hakiki bir reform olmak yerine, atomculuğun basit bir karşıt tezi olmaktan öteye geçemediğini gösterir. Çünkü bu yeni yaklaşımda bile, fizyolojik işlevleri yerelleştiren anatomik temsillerden ve işlevin belirli sinir alanlarına farklı derecelerde dağıtılmasından bahsetmek hala olasıdır (Merleau-Ponty, 1965: 80). Birleştirici sinir devreleri yoluyla gerçekleşen entegrasyon, görsel alanın kuruluşunu açıklamaya yetmemektedir (Merleau-Ponty, 1965: 78). Koordinasyon, olguları açıkayıcı ve yönetici bir ilke

olmaktan çok bir sonuç, bir hasıla gibi görünmektedir: yapı/form fenomeninin bir etkisi (Merleau-Ponty, 1965: 79). Örneğin görsel algıda, hala, uyarımların retinadaki dağılımından ve bunların sinir ağındaki yayılımından, birleştirici sinir devrelerine yansıtılmasından, dolayısıyla renklerin karşılık geldikleri bir renk “tuştakımı” (color keyboard) veya skalasından ve bundaki “notalar”dan bahsedilebilmektedir (Merleau-Ponty, 1965: 78, 84). Dolayısıyla, içeriklerin beyin bölgelerindeki noktalara karşılık getirilmesi şeklindeki parçacı-atomcu anlayış bir bakıma hala geçerlidir.

Yeni yaklaşımda, sinir etkinliği bir melodiye benzetilmektedir. Merkezi sinir sisteminde uyarılmaların etkilediği, sürekli akan bir sinir etkinliği vardır. Farklı farklı bölgelerdeki sinir devreleri, tetikleme desenleriyle birbirlerini harekete geçirirler, böylece, melodinin bütünlüğüne benzer bir bütünlük oluşturan toplam sinirsel etkinliğe, birbirlerini güdülemek yoluyla entegre olurlar. Ögesel birimler (sözcükler, renkler, sesler, anılar vb.) bu melodideki notalara benzetilirler (Merleau-Ponty, 1965: 85). Sorun, aynı sözcüğün farklı anlamlara sahip olduğu sesteş sözcükler gibi özel durumlarda ortaya çıkmaktadır. Sesteş sözcükler anlamlarını nasıl kazanmaktadır? Hiç kuşkusuz içinde buldukları bağlam yoluyla, ama sınırsız çeşitliliğe, konfigürasyona ve kombinasyona açık olan her bir bağlamın sonlu bir sinir devreleri ağında temsil edildiğini savunamayız (Merleau-Ponty, 1965: 86). Sinirsel etkinliğe dair yeni modelde, bağlamın belirlediği koşullar uyarılmalarla sinir sistemine taşınmakta ve burada ilgili sinir devrelerini tetikleyerek o sözcüğün anlamına karşılık gelen sinirsel etkinliği (bir başka deyimle melodideki ilgili notayı) ortaya çıkarmaktadır. Bu tam anlamıyla mekanik karakterde bir süreçtir, ancak böyle bir mekanik süreç, yani bağlamsal koşullarla tetiklenen bir süreç tasarlanamaz, çünkü sınırsız uyaran çeşitliliğine tepki verebilen bir düzenek makine kavramıyla

çelişkilidir. Makinenin karakterini belirleyen şey, başlangıç koşullarına bağımlılıktır ve bir makineyi mekanik kılan otomatiklik, bir sistemin belirli seçilmiş koşulların sağlanmasıyla çalışmaya başlamasıdır; öbür türlü onun otomatik çalıştığını söyleyemerdik (Merleau-Ponty, 1965: 87).

Merleau-Ponty'ye göre, bu sebepler bizi çok farklı bir koordinasyon türüne yönlendiriyor. Buna göre, “eşgüdümüne sokulan öğeler sırf birbirleriyle eşleşmekle kalmazlar, bir araya gelmeleriyle, kendine ait özel yarası olan bir bütünü birlikte kurarlar; öyle ki, uyarımın ilk öğeleri verilir verilmez bu yasa hayata geçirilir”. Bu durum, bir melodinin ilk notalarının o melodinin bütününe diğer olası seçeneklerden ayrışmasını sağlamasına benzer. “Notalar tek başlarına göz önüne alındıklarında anlamları henüz belirsizdir, sınırsız sayıda olası birliklere (melodilere) katılmaları mümkündür.” Ama melodinin içinde herbir nota “bağlam tarafından talep edilir ve herbiri, onlarda içermeyen ama onları içsel olarak birbirine bağlayan bir şeyi ifade etmek suretiyle bütüne katılırlar”. Bu yüzden iki farklı melodideki aynı nota, aynı biçimde tanınmaz. Bunun tersi durumda ise, aynı melodi farklı düzeylere aktarıldığında, iki versiyonunda tek bir ortak öğe içermeden iki defa çalınabilir. Bu haliyle koordinasyon artık, “yanyana gelen parçalarda ifade edilen bir anlam birliğinin yaratımıdır, bir araya getirdikleri birimlerin maddeselliğine hiçbir bağımlılığı bulunmayan belirli ilişkilerin yaratımıdır” (Merleau-Ponty, 1965: 87).

Dilin fizyolojisi, Merleau-Ponty'ye göre bu türden bir koordinasyonu gerekli kılıyor, çünkü homonim (sesteş) sözcükler birden çok anlamın önüne geçen bir tarzda belirginlik kazanmak zorundadır. Dilin olağan günlük kullanımında sıklıkla tezahür ettiği gibi, bir sözcüğün sadece birkaç hecesi bile onu belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde seçip ayırmaya yetmelidir. Ama eğer, hece seslerine ilişkin

uyarımların “tetiklediği sinir akımlarının katkısı, bir yapının sahip olduğu bütünlüğünde önceden zaten belirlenmiş olan detayları, bir melodinin final notaları gibi basitçe doğrulamak veya onaylamaktan ibaret kalıyorsa” böyle bir olgu ortaya çıkamazdı. Bir konuşucunun ağzından çıkan bir cümle, tümüyle kendi başına örgütlenmiş olmalıdır, çünkü günlük konuşmada, bir cümlenin oluşumu sırasında onu ortaya çıkaran süreçlere özellikle dikkat kesilmek, hastalıklı bir duruma işaret eder. Cümlenin başındaki sözcükler, henüz belirlenmemiş olan cümle sonu ile ritim ve aksan yönünden uygun olmalıdır. Oysa bir melodinin final notaları, melodinin bütünsel yapısınca önceden belirlenir (Merleau-Ponty, 1965: 87).

Merleau-Ponty'ye göre, sinir etkinliğinde gördüğümüz koordinasyonu, Gestalt kuramında olduğu gibi formların veya işlevsel yapıların kuruluşu olarak kavramak en doğrusudur (Merleau-Ponty, 1965: 87-88). Davranış ve beyin arasındaki ilişkilere dair bütün bu anlatılanlar ve yapılan analizler, fizyolojideki mevcut kategorileri değiştirmenin ve bunların yerine form kavramını getirmenin doğru olacağını göstermektedir. Buradaki tartışmalarda ortaya çıkan şekliyle “form, ondan ayrılabilen parçalara kıyasla özgün özellikler sergiler. Ondaki herbir kıpı (moment), diğer kıpıların kümelenmeleriyle belirlenir”. Herbir kıpının ayrı ayrı sahip olduğu değerler de, “formun içkin bir karakteri olan yasanın bir ifadesi olan toplam denge haline bağımlıdır”. Gestaltçı form kavramı, “sinir etkinliğinin bir izahını sunmak için gerekli bütün şartları karşılamaktadır” ve bu yüzden de sinir etkinliğinin “desen-zemin türünden bir süreç” olduğunu söyleyebiliriz. Form, hem çevresel sinir sistemindeki hem de merkezi sinir sistemindeki sinir dokuya has yer belirsizliğini açıklamak için yeterli görünmektedir. Beyin kabuğundaki, işlevlere ilişkin yerleşmeler, özsel karakterdeki süreçlerin kendini gösterme noktalarını yani toplam

sürecin desen kısmını oluştururlar. Ama onları bir zeminden tümüyle koparmak da mümkün değildir (çünkü desen anlamını yitirir) ki bu da beyin kabuğunun geri kalanının etkinliğidir (Merleau-Ponty, 1965: 91-92).

Diğer yandan, sinir etkinliğine dair söz konusu bu fizyolojik formları betimlemek için kullandığımız desen ve zemin kavramlarının fenomenal veya algılanan dünyaya ait olmaları, bunları fizyolojik fenomenler olarak görüp göremeyeceğimiz sorusunu gündeme getirir. Eğer bunlar fizyolojik fenomenler ise, fizyolojik doğada olan süreçler ilke olarak, bilince içsel olan ilişkilerin uygun bir sembolleştirimi olabilir mi? Şunu iyi biliyoruz ki, “ ‘türdeş (homojen) bir zemindeki nokta’ olarak tanımlanan işlev veya ‘desen ve zemin’ şeklindeki bir fonksiyon, sadece algılanan dünyada bir anlama sahiptir”. Bu yüzden, “algılanan ancak yine algılananın kendisiyle açıklanabilir, fizyolojik süreçlerle değil”. Dolayısıyla algının, sırf fizyolojik bir analizi mümkün olamaz (Merleau-Ponty, 1965: 92). Uyarılmalar, tepkilerin (davranışların) ardındaki kaynak olmadığı gibi, algının içeriklerini de belirlemezler. Algılanan dünyanın kaynağı gerçek (ayrık, bağımsız bulunuşa sahip) nesnelere dünyası değildir, diğer bir deyimle algı dünyası bu tür nesnelere kurulu değildir. Eğer fizyolojik analiz, sinir sisteminin işleyişini doğruya sadık bir şekilde kavramak istiyorsa, yalıtık uyaranların alıcılara uygulanmasıyla oluşan etkilerle sinir sisteminin işleyişini yeni baştan kurmaya girişmekten vazgeçmelidir. “Yaşayan/canlı sinir sisteminin fizyolojisi, ancak fenomenal verilerden başlamak suretiyle anlaşılabilir.” (Merleau-Ponty, 1965: 88)

Eğer bu fizyolojinin temel kavramı olan formu anlamak, onun ontolojisini, varoluşunun koşullarını araştırmak istiyorsak, onun asıl ait olduğu aleme, algının dünyasına yönelmeliyiz.

2. 2. 10. Mekanistik Projenin İflası ve Algının Önceliği

Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'ndaki kapsamlı eleştirisinin ortaya koyduğu sonuç, Kartezyen felsefenin dünya kavrayışını miras almış bir mekanistik fizyolojinin ve insan zihinselliğini bu fizyolojiye dayanarak ele alan bilimsel bir psikolojinin iş başında olduğudur. Psikolojinin, Kartezyen geleneğe ait öncüllerini ve kavramsal dayanaklarını belirgin kılmak için, burada onu “mekanistik psikoloji” olarak adlandırmayı tercih ediyoruz. Mekanistik psikolojiye getirilen eleştiri üç ana noktada özetlenebilir. Birincisi, mekanistik fizyoloji, birbirinin dışında parçalardan oluşan nesnelere, bu nesnelere ve bunlar arası nedensel ilişkilerden kurulu toplam bir gerçeklik alanını önvarsayan bir atomculuktan hareket etmektedir. Ama böyle bir (*partes extra partes*) atomculuk geçerli değildir, çünkü uyaran, tepkiden ve davranıştan ayrıştıramaz. Organizmanın tepkisi uyarının tanımında içerilmektedir ve “acıtan uyaran” örneğinde olduğu gibi fizyologlar, tepkiyi uyarının tanımından elemeyi başaramamıştır. Organizma, verili uyaran ile beklenen tepki arasına giren bir dolayım gibi kendi koşullarını dayatır, dolayısıyla onun mekanik bir düzenek benzeri pasif/edilgin olduğu söylenemez (Bannan, 1967: 33). İkincisi, böyle bir atomculuğun doğal sonucu, bedensel fizyolojide topografyaya (birimsel kabul edilen organların ve anatomik düzeneklerin birbirine göre yerleşimi, uzaysal konuma ilişkin geometrik özellikleri, şekilleri, büyüklükleri vs.) ilişkin düşüncelerin öncelikli öneme sahip olarak görülmesidir. Davranış, duyarlı yüzeylerden etkinlik sergileyen kaslara kadar uzanan, önceden kurulmuş bağlantılarla açıklanmakta, uyaran kendisini oluşturan parçaların birebir etkide bulunması yoluyla organizmaya tesir edebilmekte ve bu durum, bedensel fizyolojide kaçınılmaz biçimde atomcu bir çözümlemeyi davet etmektedir. Ama anatomik düzeneklerin topografyasını öne çıkaran anlayış

doğru değildir, unkü yalıtılmış bir uyarılma bülgesi saptamak m¼mk¼n değildir. Uyarımların cebrik toplama yoluyla birleştirildiği sinir sistemindeki refleks devreler, tepkide g¼zlemlenen niteliksel değişmeleri açıklamaya yetmez. Niteliksel değişmeler, ayarlanma ve kontrol¼n s¼rece dahil edilmesini gerekli kılar. Davranıştaki ayarlanma ve kontrol¼ açıklamak için, ilave ketleme veya uyarılma mekanizmaları eklemek durumunda kalınır; oysa herbir ketleme/uyarılma mekanizması da ilke olarak refleks devreleri ile aynı şemaya sahiptir ve ayarlanma ve kontrol işini kendi başlarına başaramazlar. ¼nk¼ ayarlanma ve kontrol¼n altından kalkabilmek, sınırsız sayıda değişkenin ve başlangıç koşullarının hesaba dahil edilmesini gerektirir ve davranışı açıklamak için ilave mekanizmalar eklemenin bu durumda bir sınırı yoktur. Dolayısıyla, yalıtık refleks devrelerinden bahsetmenin davranışın anlaşılmasına getirdiği hiçbir yardım yoktur. Son olarak, kaza veya zedelenmeden kaynaklı sinir sistemindeki hastalık veya hasar durumlarında, belirli zihinsel işlevlerin yerine getirilememesine dayanarak, zihinsel işlevlerin birimsel kabul edilen beden kısımlarında yerleşik olduklarını savunan bir atomcu psikoloji mevcuttur. Ama bu gibi hallerde herhangi bir algısal veya zihinsel işlevin t¼mden iptal olduğunu g¼sterir bir örnekle uygulamada karşılaşmayız. Örneğin, her iki gözdeki retinanın sadece yarısı işlevsel olan bir *hemianopsia* hastası, beklendiği gibi görsel alana olan erişiminin yarısını yitirmez. Bu kişinin görmesi zayıflamış olmakla birlikte hala görsel alanın b¼t¼n¼ne erişimi vardır (Merleau-Ponty, 1965: 40-41). Aynı şekilde, beynin görme merkezindeki bir hasar, hastanın şu veya bu renge karşı körleşmesi sonucunu doğurmaz. B¼yle durumlarda şahit olunan, önce b¼t¼n renklerde yoğunlukların yitimini, sonra da aşamalı bir şekilde b¼t¼n renk tayfının griye d¼n¼ř¼m¼n¼ içeren, görmenin genel olarak bir yeniden yapılanmasıdır. Beynin

kabuğundaki lezyonlar herhangi bir hareketi tümünden iptal etmez, ama bütün hareketleri sert, katı, sakar, esneklikten yoksun ve daha etkisiz hale sokar. Kaybedilen şey daha ziyade bütünsel (küresel) bir şeydir: algıda ve sergilenen etkinlikteki ayırt edicilik ve düzenin ifadenimi. Beyin hasarı, davranışın tümüne yayılan yeni ve kısıtlı bir anlam getirmektedir (Bannan, 1967: 36-37).

Sonuç olarak, yaygın bilimsel paradigmanın iddia ettiği gibi beden, önceden kurulmuş sinir devrelerinin çalışmasıyla tepki gösteren, tamamen nedensel olarak belirlenmiş bir şemaya uygun olarak hareket eden mekanik bir sistem değildir. İnsan zihinselliğine dair, fizyoloji ve psikolojinin dayanışma içinde bize sundukları, insan öznesinin bir tür biyolojik makine olduğuna ilişkin tablo yanlıştır. Mekanistik bilimin sunduğu ve bizi inandırmaya çalıştığı, bedenin nesnel-maddeselliğine ilişkin tablo kabul edilebilir olmadığı için, bu tablodan hareketle insan zihinselliğinin açıklanmaya çalışılması da tamamen yanlış yönlendiricidir. Bu tablo, pek çok uyumsuzluklar, ikna edici olmayan akıl yürütmeler içermekte ve olağan hayattan bildiğimiz apaçık olgularla ters düşmektedir. Ama asıl önemli sonuç, bedeni mekanistik terimlerle açıklama projesinin iflası, toplam fiziksel gerçekliğin mekanistik yoldan kavranışının da yanlış olmasını gerektirmektedir. Mekanistik projenin tıkanıdığı nokta olan bedeni ve öznenin bedenselliğini başlangıç noktası yaparak, bütün varlığı yeniden anlamlandırma çabası içine girmeliyiz. Bu da algının dünyasına geri dönmek, algısal düzeyi her türlü bilimsel uygulama karşısında öncelik sahibi kılmak, temel anlam kategorilerini (desen-zemin formu gibi) algısal olanın düzeyi olan fenomenal alemden seçmemiz gerektiği demektir.

Mesleklerini icra eden bütün psikologların mekanistik bir kavramsal çerçeve içinde hareket ettiklerini hiç kuşkusuz söyleyemeyiz. Ama aynı şekilde, insanın

mekanik yoldan kavranışına uzak duran, psikoloji içindeki en hümanistik yaklaşımların bile mekanistik terminolojiden arınmış olduklarını söylemek de zordur. Çünkü psikoloji içinde, mekanistik projenin yerini alabilecek kadar, bu alanın bütününe etrafında toplayabilecek kapsamlı bir seçenekten bahsetmek henüz mümkün değildir. Meslekten psikologların mesleklerindeki çalışmaları güden temel öncüller üzerine tam bir bilinç sahibi olmadıkları, üstü örtülü bir biçimde onaylanmış kabulleri açıkça saptama çabası içine girmedikleri doğrudur. Aslında bu durum, profesyonel özellik taşıyan her bilim için böyledir. Çünkü örtülü olanı açığa çıkarmaya ilişkin bu çaba, mesleklerini icra ediş tarzlarını dışarıdan bir bakışla incelemeyi, içinde yaşanılan toplumsal, tarihsel, kültürel belirlenmişlik üzerine ve onlarla iş gördüğümüz en temel kavramsal çerçeveler üzerine bir farkındalığı gerektirir. Profesyonelleşmiş her bilimsel çalışma için bir zaruret olan bu eleştiri, yaptığımız her işte bir biçimde bize eşlik eden ama göz önünde durmayanın derin bir bakışla görülmesini, alışkın olunana mesafeli durup eleştirel bir bakışla yaklaşmayı, ve bu yüzden felsefenin yardımını gerektiren, mesleki uygulamaya odaklanmış profesyonellerin tek başlarına hakkıyla yapamayacakları bir iştir. Psikoloji alanına özgü mevcut literatür göz önüne alındığında, Merleau-Ponty'nin getirdiği bu çok sağlam eleştirilere hiçbir tatmin edici karşılık verilmeden alışlagelen çereçeve içinde çalışmaların sürdüğünü gözlemliyoruz. Psikolojinin bu eleştiriden ilham aldığını, daha özbilinçli bir biçimde yoluna devam ettiğini söyleyemeyiz.

2. 3. Merleau-Ponty'de Algı ve Bedensellik

Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı* eserinden sonra gelişen düşüncesini sergileyebilmek için, algı ve bedensellik diye iki konu başlığı altında, burada ayrı ayrı ele alıp incelemeyi tasarlıyoruz, ama buna ilişkin bazı uyarılarda da bulunmak gerek. Gerçekten de algı ve beden konuları Merleau-Ponty felsefesinin en önemli iki konu başlığıdır; o bir algı filozofu olduğu kadar, bununla eşit derecede bir beden filozofu olarak da tanımlanabilir. Merleau-Ponty'nin düşünsel macerasının tarihsel sırası göz önüne alındığında, algı konusunun daha önce geldiğini söylemek mümkündür, çünkü daha önce gördüğümüz gibi felsefesinin başlangıcında, önce davranış üzerine bir inceleme ve dolayısıyla çağdaş psikoloji kuramlarının eleştirisi vardır; fakat bu eleştiri onu kaçınılmaz biçimde algı konusuna sürükler. Bu yüzden düşüncesindeki tarihsel gelişme sırası aynı zamanda mantıksal bir sıraya uygun olarak gerçekleşmektedir. Ama Merleau-Ponty beklendiği gibi algıyı açıklamaya girişmez, zira açıklamak fenomenolojik bir tutum değildir. Daha çok, algının ne olmadığını anlatmak suretiyle bir betimleme ortaya koyduğu söylenebilir. Fakat bu betimleme çabası ilerledikçe ortaya çıkar ki, algıyı doğrudan veya dolaylı yoldan anlatmak/betimlemek sanki eşzamanlı olarak bedensel varoluşu da betimlemek demektir. Bu yüzden, *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya konduğu haliyle algının betimlenmesi, işin başından itibaren aynı zamanda bedenin betimlenmesidir (Priest, 1998: 80). Çünkü betimlenen şey algının bedenselliğidir (embodiment), bedensel-öznenin algısıdır ve kendisi için bedensiz varoluşun mümkün olamadığı bir bedenli-öznenin algısıdır. İşte bu iki konunun birbiriyle böyle kesişmesi, birbirinden kopmaz şekilde bir içiçe geçmişliği (chiasma), algı ve bedensellik üzerine yapacağımız ayrı ayrı incelemeler boyunca sürekli hatırdta tutulması gereken çok önemli bir noktadır.

Zaten Merleau-Ponty'nin, düşünürken ömrü boyunca hiç vazgeçmediği bu fenomenolojik tutumdur ki, onun insan zihinselliğine dair görüşlerine çağdaş zihin felsefesi kuramları içinde ayrıcalıklı bir yer vermemizi gerektirir. Aynı tenden/etten olmaklık diyebileceğimiz bu içiçe geçmişlik, sadece algının bedenselliğine özgü bir durum değildir ve Merleau-Ponty'nin felsefesini ele alırken hemen her konuda, her bağlamda karşımıza çıkar. Bunun doğal bir sonucu olarak da bu düşünce sonunda bir 'chiasma' felsefesine doğru evrilir.

2. 3. 1. Algının Perspektifselliği ve Nesnenin Varoluşsal Doğası

Merleau-Ponty'nin algıya dair ortaya koyduğu bu deskriptif yaklaşımdaki en önemli unsurlardan birincisi, algıdaki yön, yan, veçhe veya bakım (aspects) olarak tanımlanabilecek olan perspektifler ve algının perspektifsel doğasıdır. Algıdaki bu yönleri/bakımları bize nesnenin/dünyanın kendisi sunar. Bununla bağlantılı olarak mutlaka vurgulanması gereken husus, nesnenin sunduğu bu yönlerin/bakımların, Kant'ın zihin felsefesinden iyi bildiğimiz, zihnin içsel donanımından kaynaklı soyut kategoriler veya zihinsel kalıplar olmadıklarıdır. Diğer yandan bu yönleri/bakımları bize sunan nesne/dünya olmakla birlikte, bizim bedensel varlığımızın dünyaya ait olduğu dikkate alındığında, yine de bizden bağımsız bir nesne/dünya yoktur. Nesne (ve aslında dünya da) bizim dünyayla (varlıkla) olan varoluşsal doğadaki ilişkimizden doğar. Nesne, beden-özneyle dünya arasındaki ortaklığın bir ürünü olarak doğar/varlığa gelir; buradaki 'doğum' analojisi önemsenmelidir. Doğacak olanın nasıl bir şey olacağı kuramsal açıdan öngörülemezdir; anneyle babanın doğacak çocuğun özelliklerine, kişiliğine ve kaderine hükmedememeleri gibi, beden-özneyle dünyanın ortaklığından ve bu ortaklığın içinde gerçekleşen karşılıklı ve

diyalektik ilişkiden doğacak olan nesnenin de doğası, yapısı ve özellikleri önceden bilinip tanımlanamazdır. Biraraya gelen tarafların gizli-açık niyeti yeni bir şeyi varlığa getirmektir ve her ortaklıktan bir hasılanın doğacağı şüphesizdir, ama taraflar bu ortaklıkta sonucu tayin edici karar mercii konumunda bulunmazlar. Bir ilişkinin karşılıklı diyalektik doğası bu ilişkinin nasıl bir yön takip edeceğini önceden tahmin etmeyi imkansız kılar; onun üzerine konuşabilmek için baştan sona yaşamak, tecrübe etmek gerekir. Aynı şekilde, önceden tahmin edilemez olanı yani hasılayı da zorunlulukla yaşar/tecrübe ederiz. Bütün bu sebeplerden ötürü Merleau-Ponty'de algı, varoluşsal bir doğaya sahiptir ve özne-nesne-dünyayı içeren üçlü işbirliği ile ancak mümkün olabilen bir kendini gerçekleştirme söz konusudur. Eğer nesnenin algılanması, böyle bir üçlü işbirliği ile ve sürekli karşılıklı etkileşimin yönlendirdiği bir ilişkiyle eşzamanlı yürüyen bir kendini gerçekleştirme ise, bu durumda nesnenin bizden bağımsız bir varlığı olamaz. Yine aynı sebeple, nesnelere kurulu, orada bizi hazır bekleyen bir dünyanın varlığına dayanan bilimsel nesnellik tezi de geçerli değildir.

Algının bu varoluşsal doğası yanında, onun perspektifselliğinin ne gibi ilave boyutlar içerdiğini görebilmek için, sunumun (presentation) doğası üzerinde durmak gerekir. Sunumda bize kendisini sunan şey nesne değildir, çünkü sunumda yüzyüze geldiğimiz şey deneyicilerin (empiristlerin) imge (image) veya 'görünüm/izlenim' (appearance) dediklerinden başka bir şey değildir ve ondan nesne çıkmaz. Nesnenin sunumu ile nesnenin kendisinin aynı şey olamayacaklarını ve sırf sunumun kendisinden kalkarak nesneye varabilmek için ilave bir türetim gerektiğini, örneğin, önceki deneyimleri örnek almayı, kıyasa dayanan akıl yürütmeyi ve bununla eşzamanlı bilinçli veya bilinçsiz bir karar verme edimini içeren, yani belli bir zamana

yayılan toplam bir bilişsel süreci gerekli kıldığını farketmek çok önemlidir. Diğer yandan, olağan deneyimden bildiğimiz gibi, bir nesne (asıl) ile bu nesnenin bir resmi (model) aynı şeyler değildir, çünkü sonuçta ikisi de birer nesnedir. Bununla birlikte, resim hem bir asıl hem de bir modeldir; demek ki olağan deneyim iki nesneden birinin model olarak tanımlanabilmesi için, öncelikle ikisinin de birer asıl olarak karşında bulunmalarını gerekli kılar. Ancak bu gereklilik sağlandıktan sonra onlardan birine ilave model rolünü yükleyebilirim, yani onunla diğer asıl arasında bir işaret etme (yönelimsellik) ilişkisi kurabilirim. Oysa algıda yüzyüze olduğumuz sunumdan ayrı bir ikinci nesne yoktur; bize sunulanın tümü, ilgili imge veya görünümünden ibarettir. Yani bir işaret etme ilişkisinin kurulabilmesinin zorunlu gereği olan iki asılın bulunması koşulu bu durumda sağlanmaz. Bu yüzden deneyci algı kuramının öne sürdüğü gibi bir türetim, nesnenin bizdeki görünümünden kalkarak nesnenin ayrı varlığını çıkarsamamız, bu durumda olanaklı değildir.

O halde sunumun nesneyle özdeş olduğunu söylemekten bizi alıkoyan nedir? Bu konudaki deneyci kuramların da haklı oldukları husus burasıdır; gerçekten de görünümler nesneyi bize belli bir yönden sunmaktadır; yüzyüze geldiğimiz şey, adı üstünde bir sunumdur; onun bir sunum olduğunu biliriz. İşte bu yüzden olağan deneyimden bildiğimiz resimlerle veya görsel kipten olmayan başka modellerle arasında bir benzerlik, bir paralellik vardır, ama yine de onun bir resim veya bir model olmadığını bilmek ve nesne ile, modelle asıl arasındakine benzer bir işaret etme ilişkisi içinde olmadığını bilmek önemlidir. Demek ki nesnenin, o anda bize görünen sunumdan, bize sunulandan ibaret olmadığını biliriz; sadece ve sadece bu yüzden onun bir sunum olduğunun bilincindeyizdir. Fakat bu duruma ilişkin farkındalığımız, nesnenin daha önceki farklı sunumlarının bizdeki anılarına

dayanmaz; deneyci kuramlarda yanlış bir şekilde anılara algıyı kurucu bir rol yüklenmiş, anıların algıda oynadıkları rol yanlış şekilde yorumlanmıştır. Çünkü nesnenin bendeki anılarından hareketle nesnenin kendisine varabilmek, bir çıkarım yapmayı gerektirir; oysa herbir durumda nesneye dair algım anlaktır. Nesnenin algılanması, ne kadarlık bir gecikme ile gerçekleşeceği önceden belli olmayan herhangi bir bilişsel süreç içeremez; ayrıca böyle bir ihtimal mantıksal olarak da olanaksızdır, çünkü onların aynı nesneye ilişkin olduklarını daha baştan itibaren bilmiyorsam, bir nesneye ilişkin farklı farklı anıları aynı birliğin altında örgütleyemem. Bu yüzden, fenomenolojik geleneğin en büyük keşiflerinden birisi, sunumda bize sunulanın, bu bir nesneye ilişkin ilk sunum olsa bile ve o nesneye daha önce hiç karşılaşmamış olsak bile, gerçek bir nesneye yani bu sunumdan ibaret olmayan bir nesneye ait olduğunu bilebilmemize dikkat çekmiş olmasıdır. Yani, yüzyüze geldiğimiz sunumun, nesneye ilişkin olası sayısız sunumdan sadece birisi olduğu gerçeği yine sunumun kendisinde bize verilmektedir; ve bu gerçek, sunumdan ayrı olmayan bir biçimde verildiği için de bir nevi bize sezdirilmektedir.

Peki, bu sezgiyi nasıl ediniyoruz? Nesnenin veya algının hangi temel özelliğidir ki bu sezgiye kaynaklık edip doğuruyor? Merleau-Ponty'nin algısal deneyime dair betimlemelerini, çağdaş felsefenin en parlak başarılarından birisi haline getiren katkısı da tam bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Merleau-Ponty'ye göre bu sezginin kaynağı nesne veya algıyla ilgili değildir, veya sadece onlarla ilgili değildir, ama asıl itibarıyla özne ile ilgilidir. Buradaki özne elbette bir beden-öznedir, diğer bir deyimle dünya-içre-varolan bir özne. Bir beden-özne olduğumuz için ve dünya-içre bir varlık olduğumuz için, nesneye dair farkındalığımız da dünyanın içinde bulunmakla ilgili bir şeydir. Dünyanın içinde bulunmanın tek başına bir

bulunuş olmadığını, diğer nesnelerin içinde, onlarla beraber ve onlara göre bir bulunuş olduğunu biliriz. Dolayısıyla bir konumu işgal ettiğimizi, ama diğer bütün nesnelerin içinde bulunmakla, onların varlığın içinde bize ayırdıkları bir yerde konumlanmış olduğumuzu biliriz. Diğer bütün nesnelerle sayısız ilişkiler içinde olduğumuzu ve bu ilişkiler üzerinden onlara bağlı olduğumuz bir durumun içinde bulunduğumuzu biliriz. İşte sözünü ettiğimiz sezginin kaynağı, kendinin farkına varmak, yani böyle bir özne olduğunun, konumlanmış ve durumsal (situated) bir varoluşa sahip olduğumuzun farkına varmaktır. Nesnenin bir sunumdan ibaret olmadığına ilişkin sezgimiz, aslında öznenin kendisinin farkında olmasıyla, kendisini böyle bir beden-özne olarak bilmesiyle ilgilidir. Ama bu farkındalık, bu öz-bilgi, nesne gibi dikkatimizi yöneltebileceğimiz bir şekilde her daim göz önünde değildir. Yine de, o hep bize eşlik eder, içinde algılamamın gerçekleştiği kalıcı bir artalanı oluşturur. Hem nesnenin bize kendisini sayısız değişik şekillerde sunabileceğine dair sezgimiz, hem de bütün bu sunumların aynı nesneye ilişkin olduğuna dair sezgimiz, beden-öznenin dünyayla kurduğu ilişkiden kaynaklanır. Nesne daima ön plandadır ama artalanda bu sezgiler vardır; bu yüzden dünya görülmez, görülür olan nesnedir ama görülür olan da görülmez olanın sayesinde görülür.

Deneyci algı kuramlarında, bizim bu kadar önemle üzerinde durduğumuz bu perspektifsellik, nesnenin daima kendisini belli bir yönden/bakımdan göstermesi, hemen hiç önemsenmez. Yönler/bakımlar, açıklanması hedeflenen algı sürecinin kurucu bir ögesi gibi görülmezler; oysa gördüğümüz gibi, onlarsız algının aslına uygun doğru bir şekilde betimlenmesi mümkün değildir; perspektifsellik algının asla üzerinden atlanamaz en önemli karakteristiğidir. Deneyci yaklaşıma göre, nesnenin kendisini belirli bir bakımdan göstermesi sanki ilineksel bir şeydir, nesnenin diğer

özellikleri gibi olumsaldır. Nasıl ki nesne şu veya bu özelliğe sahip olabilir ise, aynı şekilde, şu veya bu şekilde kendini gösterebilir. Nesnenin kendisini tek bir şekilde göstermesi gerektiği için değil, kendisini bir şekilde göstermesi gerektiği için ve nesneye değişmez Tanrısal bir bakış noktasından bakamadığımız için deneyiciler, perspektifleri ilineksel ve olumsal sayarlar. Ama nesnenin kendisini nasıl göstermesi gerektiği ile ilgilenmeyen önyargısız bir yaklaşım, bu yönlerin/bakımların nesnenin diğer bütün özellikleri gibi orada durduğunu farkeder; sanki onları da nesnenin diğer özellikleri gibi keşfederiz. Dışarıda durmalarının sebebi nesneye ait bir ilineksellik olmaları değildir; nesne onlarsız kendisini gösteremediğine göre, bir bakıma nesneyi kuran onlardır. Onlar, özne-bedenin sırf nesneyle arasındaki keyfi bir ilişkiden kaynaklanmazlar, özne-bedenin çok daha temel bir düzeyde dünyayla arasında kurulan ilişkiden kaynaklanırlar. Perspektifsellik, özne-bedenin dünya-içreliğinden ortaya çıkan bir şeydir ve bütün yönler/bakımlar birbirini sezdirirler. Dolayısıyla nesne, bizim dünyayla olan canlı ilişkimizden ortaya çıkar; dünyayla bütünleşmiş olmasak, dünyayı içinden yaşıyor olmasak, nesne ortaya çıkamaz. Nesne, özne ile dünya arasındaki bütünsel ilişkinin ürünü olarak doğduğu için, yönleri/bakımları nesnenin ilineksel özellikleri gibi göremeyiz. Yönler/bakımlar bizi dışarıda hazır beklemezler, her seferinde yeni baştan oluşurlar; bu yüzden hiçbir perspektif tekrar edilebilir değildir, çünkü nesne önceden kurulu bir yönler/bakımlar demeti değildir.

Demek ki nesne mantıksal bir ilişkiden çıkan bir sonuç değildir, bu yüzden nesneye türetimle ve mantıksal çıkarımla varılamaz. Nesne, yansız bir yaklaşımla betimlendiğinde özne ile dünya arasındaki canlı bütünselliğin yaşanmasıdır; dünyaya Kartezyen felsefenin gözlüğünden bakan deneyici algı kuramları ise nesneyi bir çıkarım gibi tasarlıyorlar; işte bu yüzden nesne giderek bir düşünceye dönüşüyor ve

somut dünyayla bağlantısı kalmamış bir temsil (representasyon) haline geliyor. Ve bu durum aynı zamanda bu tür kuramların kökenindeki çarpıcı çelişki olarak saptanabilir; çünkü hem nesnenin nesnel-bağımsız varlığını, kendi başına bulunuşunu savunuyorlar, hem de bununla eşzamanlı olarak onun bir düşünce olduğunu dile getirmiş oluyorlar. Oysa düşünce için öznenin bulunuşu olmazsa olmaz bir koşuldur, düşünce öznenin bağımsız var olamaz.

O halde nesnellik tezini terketmek, ama bunu bir idealizme yol açmadan yapmak gerekir. Varoluşçu fenomenoloji bunu, dünyanın kökensel varlığını öne almakla yapıyor; öteki algı kuramlarının hep görmezden geldikleri şeyi ihmal etmemekle yapıyor. Dünya bir nesnel toplamı değildir; dünya nesneden önce varolan şeydir, nesneyi olanaklı/mümkün kılan şeydir, çünkü nesne de dünyasız varolamayan şeydir. Yani dünya da bir çıkarım/türetim değildir.

Merleau-Ponty, *Davranışın Yapısı* eserinde genel olarak hayvan davranışı üzerine odaklandığı halde ve bu eserin sadece son bölümü özel olarak insanla ilgili iken, *Algının Fenomenolojisi*'nde algı ve duyarlılık konuları sırf insan örneği üzerinden ele alınır. Bu eserde Merleau-Ponty'nin amacı algı dünyasını fenomenolojik betimleme yoluyla onarmak, eski haline getirmek yani restore etmektir. Ama bunun yanında ötekine ilişkin deneyim, zamanın doğası, toplumsalın deneyimlenmesi gibi çeşitli konulara da değinir (Moran, 2000: 417-18). Bu çeşitli konular işlenirken bile ulaşılmaya çalışılan temel amaç daima, çağdaş düşüncede algının unutulmuşluğu, akılsallıkta ve nesnellikte oynadığı temel rolün görmezden gelinmesi karşısında, algıyı tekrar öne çıkarmaktır. Modern düşüncenin oluşum evresinde üzerinde yeterince kafa yorulmuş ve artık kapanmış, halledilmiş bir mesele nazarıyla bakılan, felsefenin sahnesinden neredeyse çekilmiş olan algı konusunu

tekrar gündeme taşımak gereklidir, çünkü sürekli olarak bir algı dünyası içinde yaşarız ve bu asla kesintiye uğramaz. Yaşamımız boyunca bir algı dünyası dışına çıkamadığımız, inkar edilemez bir gerçek ise de, düşüncenin idealiteye olan tutkulu yöneliminde kendini açığa vuran eleştirel düşünce yoluyla onun ötesine geçmeye, bir nevi hep ondan uzaklaşmaya çalışırız. Böylece algısal yaşantının doğruluk idesine olan kökensel katkısını unuturuz. Oysa algılayan zihin, özünde bedenlenmiş (enkarne) bir zihindir, bu yüzden herşeyden önce zihnin beden ve dünyanın içine uzanan derin köklerini ortaya çıkarmak, ondaki bu kökensel bedenselliği ve dünyasallığı açıkça sergilemek gerekir. Algıyı, dışsal nesnelere üzerimizdeki etkisinin basit bir sonucu gibi gösteren ve bilincin beden ve dünya karşısındaki otonomisini savunan görüşlere karşı çıkmayı da peşisıra getiren bütün bu düşünsel öncelikler, Merleau-Ponty'yi “algının önceliği” (the primacy of perception) diye ifade edilen bir konuma ulaştırır (Merleau-Ponty, 1964a: 3). Algının önceliği, düşünceye dayatılan kuralların ürünü olan sınırlı bir akılsallık karşısında ve her türlü dogmatizm karşısında bir önceliktir, çünkü algı deneyimi nesnelere, doğrular ve değerlerin bizim için kurulup inşa edildiği bir anın içinde bulunmak demektir; algı oluş halinde olan, doğmakta olan bir *logos*dur ve nesneliliğin asıl koşullarını ondan öğreniriz (Merleau-Ponty, 1964a: 25).

Özne, kendisi ile algılama süreci arasına, nesne ile kendisi arasında bulunana benzer şekilde bir mesafe koyamaz; bu yüzden algının incelenmesinin, kaçınılmaz biçimde, birinci şahıs perspektifine dayanan öznel bir yaklaşımla gerçekleşmesi gerekir. Fakat böyle bir inceleme, beklenenin aksine yine de atomcu karakterde olabilir ve herşeye rağmen parçalara ve aşamalara bölmeyi içeren bir tutumla yapılabilir. Daha önce gördüğümüz gibi, nesnel bakış açısından temel-birimsel olan,

refleks davranış ve onun gerçel, atomsal öğeleri, yani uyaran ve tepki ile bu ikisini birbirine bağlayan sinirsel etkinliktir. Bununla birlikte, uyaranla tepkinin tanımda birbirinden ayrılamaması, hem uyarılma bölgesinin hem de uyaranla tepki arası bağlantı kuran aracı sinir devresinin yalıtılmaması, tepkinin hesaplanabilir olmaması ve bilişsel işlevleri merkezi sinir sisteminde yerelleştirmedeki belirsizlik, nesnel atomcu bakış açısının ne derece yanıltıcı olduğunu ve davranışı anlamamıza yardım etmediğini bize göstermişti. Öznel bakış açısında ise, bu sefer duyum ve yargı gibi zihinsel doğadan temel birimlerin varlığı öne sürülür. Atomculuk, bu gibi zihinsel atomları öne sürerken, kendisini çok doğal bir tutummuş gibi segiler; herkesin kabul edebileceği kadar açık olana dayandığını varsayar. Gerçekten de duyum kavramı ilk bakışta, varlığını öne sürmenin çok doğal karşılandığı bir terim ve mantıklı bir kavram gibi görünür. Duyumlara sahip olduğumuz açıktır; kırmızılık, mavilik gibi renk duyumlarından, ince sesler, kalın sesler gibi ses duyumlarından ya da sertlik, soğukluk gibi dokunma duyumlarından söz etmek olağan karşılanır (Merleau-Ponty, 2002: 3).

Hem kuramsal psikoloji (özellikle davranışçılıktan önceki döneme özgü olan bilinç psikolojisi) hem de Descartes sonrası felsefe tarihinin deneyci algı kuramları böyle zihinsel birimlerin varlığını inkar edilemez, onların varsayılan atomcu-ögesel karakterini apaçık saydı. Ama Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, bu kavramın kökenine baktığımızda, algıyı anlamaya çalışan bir çabayla bu kavramın algıda oynadığı rolü ortaya çıkarmaya çalıştığımızda, hiçbir terimin bu kadar kafa karıştırıcı ve anlaşılmaz olmadığını görürüz. Olağan dildeki kullanımı doğal ve dolaysız bir anlama sahipmiş gibi dursa da, kuramsal bağlama aktarıldığında konuyu karanlık ve belirsiz hale getirmekte, algısal deneyimin anlaşılmasını imkansızlaştırmaktadır

(Merleau-Ponty, 2002: 3, 12). Duyumu algının temel yapıtaşı sayan bu analitik yaklaşım algıyı da duyumların toplamı olarak kavramıştır. Duyum, öznde üretilen bir izlenim, “kırmızılık izlenimi” gibi öznenin kendisini bir hal içinde bulma deneyimi olarak anlaşılmalıdır. Ama böyle anlaşılırsa, bu sefer birincil ve ikincil nitelikler şeklinde bir ayrıma gitmek kaçınılmaz olur, çünkü sadece nesnenin kendisinde bulunduğunu kabul ettiğimiz özelliklerin yokluğunda nesne, özne karşısındaki bağımsız varlığının tümünü yitirir ve nesnellik alanı ortadan kalkar. Kişiden kişiye değişen niteliklerle bir nesnellik alanı kurulamayacağı için, örneğin yayılım gibi birincil niteliklerin nesnenin kendisinde bulunduğu kabul edilir; diğer yandan renk ise ikincil (öznel) bir niteliktir. Ama renk niteliği bütünüyle öznel kabul edildiğinde ayırt edilemez hale gelir, çünkü ayırtetmek/ayırmak, araya bir mesafe koymayı, bir başka deyimle nesneleştirmeyi gerektirir. Yani, saf duyum denilen şey, bu haliyle anlık ve ayırımına varılamaz bir etki görünümü kazanmaktadır. Dolayısıyla bu haliyle tamamen anlamdan yoksundur, yaşanan canlı deneyime tamamen yabancıdır. Çünkü yaşanan canlı deneyim ne denli ögesel/temel/elemanter olursa olsun daima anlam yüklüdür. Sonuç olarak, algı deneyimini saf duyumların toplamı olarak anlamaya çalışmak umutsuz bir girişimdir; nasıl ki sıfırları birbirine eklemekle bir şey elde etmek mümkün değilse, aynı şekilde, anlamdan mahrum öğelerin toplamı da bir anlam veremeyecektir (Langer, 1989: 3-4).

Zihinsel temel birimlere ilişkin varsayımlarla hareket etmediğimizde ve önyargısız bir bakışla algıya yöneldiğimizde hemen farkına vardığımız bir olgu, olağan algısal deneyimde asla içsel duyumlarla karşı karşıya gelmediğimizdir. Bunun yerine daima dışsal şeylerle yüz yüzeyizdir: nesnelere, insanlar, yerler, olaylar gibi (Carman, 2008: 45-46). Gerçekten, düşündüğümüz zaman, algısal tutarlılığa sahip

dışsal bir ortamdan soyutlanmış biçimde varolan ayrık niteliksel deneyim parçacıkları ile olağan algısal farkındalığımız boyunca hiçbir zaman karşı karşıya gelmediğimizi görüyoruz. Belki, böyle yalıtık niteliksel deneyimler için, parlak bir ışığa baktıktan sonra yaşanan kalan görüntü deneyimleri veya uzaktan çalan bir zilin sesini işitme deneyimleri örnek olarak gösterilecektir, ama bu tür örnek durumların bedensel varoluşa özgü özel koşullara olan bağımlılığının ve bu durumların öncesinde ve sonrasında yaşanan deneyimlerin, yalıtık olduğu iddia edilen deneyimlerin ortaya çıkabilmeleri için gerekli bir arkaplan yerine geçtiğini farkettiğimizde, böyle örnek durumların varlığına ilişkin iddianın tamamen bir yanılsama olduğu anlaşılır. Biz olağan deneyimde hep nesnelerin veya olayların ortaya çıkardığı görüntüleri ve sesleri görür ve işitiriz. Bu da, algısal deneyimin yönelimsel olduğu anlamına gelir; daima bir şeye ilişkin olması onun içkin yasasıdır. Oysa deneyci algı kuramlarında zihinsel temel birimlerin (izlenimler, duyular, duyu verileri) yönelimsel oldukları, tanımları gereği herhangi bir şeye ilişkin oldukları kabul edilmez; klasik deneyci anlayışta, algısal yetimiz algı deneyimlerini bu birimlerden inşa edip kurar ve ancak ondan sonradır ki özne, bu deneyimlerin dışsal bir varlığa işaret ettiğini mantıksal çıkarım yoluyla onaylar. Fakat “ağrı” gibi öyle başka deneyim türleri de vardır ki bunlar için, klasik deneyci anlayışta olduğu gibi deneyim ve onun işaret ettiği dışsal varlık şeklinde bir ayrım gidemeyiz; çünkü ağrının kendisini ağrıyan yerimizden ayıramayız. Kırmızılık duyumunun bir nesneye ilişkin olması ile ağrının bedenin bir bölgesine ilişkin olması aynı türden bir ilişkinlik değildir. Öyle veya böyle daima değişmeden kalan sonuç şudur: algı, algılanan dünyayla ayrıştırılamaz ve birbirinden kopartılamaz biçimde içiçedir. Algı, dünya-içre bedensel varoluşumuzdan yalıtık kılınamaz ve bağımsız gerçel öğeler biçiminde

atomlaştırılmaz. Algıya yönelik daha önce ortaya konmuş parçacı-atomcu yaklaşımlar yanıltıcı ve yanlış yönlendiricidirler.

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, algısal deneyimde tanık olduğumuz her nesne, tanık olduğumuzun daima daha fazlası bir içeriğe sahip olduğu beklentisini bizde uyandırır, bunu bize sezdirir (Merleau-Ponty, 2002: 4). Bu yüzden her algı deneyimi daha işin başında anlamla yüklüdür; hiçbir durumda, karşımızda duran şey anlamdan arınmış bir varlık değildir ve anlam, bizdeki zihinsel süreçlerin sonucunda üretilen bir hasıladan veya bizim yorumlarımızdan ibaret değildir. Anlamın içerdiği düzeyler vardır ve bütün düzeylere temel olan, algı-öncesi bir düzey vardır. Yani anlam içermeyen yalıtık niteliklerle, saf/katıksız izlenim veya duyumlarla hiçbir zaman karşılaşmayız. Olağan deneyimin önceliğini savunan fenomenolojik yaklaşımın, anlamlı bir karşılık gösterilemeyen bu duyum teriminin olağan söylemde neden yaygınlıkla kullanılıyor olduğunu, neden böyle bir hataya düştüğümüzü açıklaması beklenir. Merleau-Ponty'ye göre, algı deneyiminde nesnenin öne çıkışı yüzünden dikkatimizi kendisine yönelteceğimiz deneyimi gözden kaçırmaktayız ve dikkatimizi algılamaya çevirdiğimizde ise bu sefer, algıladığımız nesneye ait nitelikleri deneyimin kendisine yansıtma eğilimi içine giriyoruz. Nesnelerin kendilerinde bulunduğunu bildiğimiz şeyleri, onlara dair bilincimizin bir içeriği haline getiriyoruz ve böylece nesnelere sanki bilincin içine aktarmış oluyoruz. Merleau-Ponty bu hatayı özetlemek için, niteliğin bilince ait olmadığını, bilinç için olduğunu belirtir (Merleau-Ponty, 2002: 5-6). Ama bundan daha önemli olan bir ikinci hataya da yaygınlıkla rastlanır. Bu ikinci hata, algıda bize sunulan nesnelerin tam ve kesin bir belirlenime sahip olduğu inancından kaynaklanır. Gözümüze erişen ve erişmeyen nesnelere bulunduğunu düşündüğümüzde ve buna uygun şekilde, görme

alanını zihnimizde tasarlamaya çalıştığımızda, görme alanının bir sınırının olması, bu sınırın dışındaki bölgenin karanlık olması gerektiğini düşünürüz. Oysa gerçekte ne görme alanını saran böyle bir sınır vardır, ne de bir karanlık alan söz konusudur. Ayrıca nesnelere, onlardan gelen ışığın retinaya düşmesi sayesinde gördüğümüzü dikkate aldığımızda ise, görme alanının, aralarında bir geçiş bölgesi olmayacak belirginlikte niteliklerden oluşması gerektiğini düşünürüz. Işık ışınlarının geometrisinin bir gereği olarak, büyüklüğe dair nesnelere arası kesin ilişkilerin retinaya yansımalarını bekleriz. Dolayısıyla görme alanı içine giren her şeyin kesin, belirlenmiş bir şekilde yer alması gerektiği gibi bir beklenti içine gireriz. Oysa Müller-Lyer görsel yanılsaması gibi örneklerden de bildiğimiz gibi, algıda sunulan halleriyle nesnelere, sadakat varsayımını geçersiz kılmaktadır; görsel deneyimde nesnel gerçeklik dünyasındaki halleriyle nesnelere asla tanık olmayız. Merleau-Ponty'ye göre Müller-Lyer görsel yanılsamasındaki iki düz çizgi ne eşit ne de farklı uzunluktadır; çünkü bu soru sadece nesnel gerçeklik dünyasına aittir ve ancak öyle bir dünyanın koşulları içinde gündeme gelir (Merleau-Ponty, 2002: 6). Sorun, bizim bedensel bulunuşumuza özgü dünyanın, böyle nesnel bir gerçeklik dünyası olup olmadığıdır; elbette Merleau-Ponty'ye göre, ona yönelmişliğimizin doğal bir sonucu olarak bizim için olması, dünyanın temel karakteridir ve kendinde nesnelere kurulu bir nesnel gerçeklik alemi, olağan deneyimle çelişen bilimsel bir varsayım olmanın ötesine gitmez.

2. 3. 2. Bedensellik

“Ben bir bedenim” düşüncesi neden materyalizm, idealizm ve düalizmden ayrı bir dördüncü seçenektir? Bu soruya cevap vermeye, bu üç yaklaşımın zihin

felsefesinin bağlamı içindeki tanımları ile başlanabilir. Atomlardan kurulu fiziksel dünyanın yegane gerçeklik olduğunu savunan materyalizm için insan varlığı, yüksek mertebede karmaşıklığa sahip bir fiziksel nesne veya sistemdir; bunun sonucu olarak, öznenin tanık olduğu zihinsel fenomenler de aslında fiziksel doğadan fenomenlerdir, bir başka deyimle zihinsel olan fiziksel olana kavramsal olarak indirgenebilir. Bunun karşısında idealizm, insan varlığının ruhsal doğasını asla feda edilemez en temel gerçeklik sayar; insanın özü zihinsellikten arındırılamaz ve bu yüzden insan kendi başına varolan bir zihin veya ruhtur, onun dışındaki herşey ya zihnin içerikleridir veya bunlarla ilişkili olan ve zihinden bağımsız bir varlıkları öne sürülemeyen şeylerdir. Düalizm ise bedeni fiziksel nesnelere kategorisine yerleştirir ve fiziksel nesnelere ile zihinlerin bağımsız varlığa sahip, birbirinden ayrı şeyler olduklarını kabul eder. İnsan varlığının özü, idealizmde olduğu gibi düalizm için de zihinseldir; özne bir bedene sahip olur ve onsuz da var olmaya devam eder. İşte bu tanımlardan hemen görmek mümkündür ki, hem materyalizm hem de idealizm aslında düalist yaklaşımda içerilirler; bu ikisi düalizmin uzantılarıdır ve genel düalist çerçevenin dışında değildirler. Düalizmin bu ikisinden temel farkı indirgemeciliğe karşı çıkışıdır, çünkü düalistler fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki çarpıcı ve yoğun niteliksel farklılıkların kavramsal veya mantıksal yoldan giderilemeyeceğine inanırlar. Yani bu genel düalist çerçeveye herhangi türden bir indirgemecilik dahil edildiğinde diğer iki seçenek ortaya çıkmaktadır ve seçeneklerden birine diğerinin indirgenmesi suretiyle erişildiği için, her iki seçenek de kendi konumlarında karşıtının varlığını örtülü biçimde gerektirmektedir. Seçeneklerin kavramsal bir bağımsızlığa sahip oldukları söylenemez, çünkü savunulan konumun idrak edilebilmesi karşıtın örtülü de olsa varlığını gerektirmektedir. Bu yüzden, zihin felsefesinde bu üç ana yaklaşım içine

dahil edilebilecek bütün zihin kuramları veya zihin-beden ilişkisine dair çözüm önerileri, temelde düalist çerçevenin içinde iş görürler; ortaya konan kanıtlamalar, akıl yürütmeler, mantık silsileleri, kavramlar, terimler bu düalist genel çerçeveye aittirler.

İşte “Ben bir bedenim” tezinin, bu kavramsal şemanın dışına çıkan hakiki bir seçenek oluşturduğunu belirtmek gerekiyor (Priest, 1998: 57). Bir idealizm olmadığı hemen anlaşılan “ben bir bedenim” görüşünün, bir materyalizm olmadığını da iyi anlamak gerekir. Bu önerme, “ben bir ruhtan/zihinden ibaret bir şeyim” görüşüne karşı çıkmak gibi özel bir amaçla söylenmediği ve ona seçenek olsun diye öne sürülmediği için, “ben bir fiziksel nesneyim” anlamına da gelmez. Eğer bir seçenek olduğu söylenecekse, ancak materyalizmin de anlamını borçlu olduğu düalist karakterli genel kavramsal şema karşısında bir seçenektir, yoksa o da bir materyalizm olurdu. Merleau-Ponty'de gördüğümüz biçimiyle beden-özne felsefesinin, zihnin bedenselliğini savunan tezin, zihin felsefesine has düalist konumlar karşısındaki söz konusu bu kavramsal bağımsızlığı, fiziksel gerçekliğin anlaşılması için kullanılan kavramsal tanımların bedenselliğin açıklanmasında işe yaramadıkları ve ikna edici olmadıkları gösterilmek suretiyle sağlanmaktadır. Hem zihnin hem bedenin kendine özgü karakterinin korunduğu halde birini diğerine indirgeme gereğinin ortaya çıkmadığı, dolayısıyla düalist olmayan bu düşünsel konum, yekpare bir gerçeklikten konuşulduğunu sezdirenen bir terminolojiye yaslanır. Böyle bir konum, maddesellik ve zihinselliğin her varlıkta bulunan iki ayrı görünüm olduğunu savunan naturalist bir düalizm olmadığı gibi, bu ikisini nereden baktığınıza bağlı olarak size o yüzünü gösteren bir gerçekliğin iki farklı yüzü şeklinde tevil eden, ama hala iki ayrı uyumsuz gerçekliği barındırmaya devam eden bir monizm de değildir. Zihnin bedenselliğini

savunan tez için zihinsellik ve maddesellik, birbirlerinin ortaklığına muhtaç olan ve bu ortaklık sürmediğinde varolamayan taraflar gibidir. Dolayısıyla bu ikisinin birbirine muhtaç olduğunu ve biri olmadan diğerinin varolmadığını gösteren bir bütünsellik söz konusu olan. Bu bütünsellikteki birlik, tarafların etkin işbirliği ile gerçekleşir, dışarıdan bir ilkenin dayatması ile değil. İki tarafın da birbirini gerektiren nitelikte oldukları gösterilebilirse, onlara yüklediğimiz sayısal farklılık da ortadan kalkacaktır, çünkü niteliksel farklılık iki taraf arasında öne sürülen sayısal ayrılığın daima en başta gelen gerekçesi kılınmıştır. Bu da ancak her fenomenin birliğini ifade eden kendi özel yasasına sahip olması ve bu yasanın, fenomenin tezahür edişiyile eşzamanlı bir yaratım olması koşuluyla sağlanabilir.

2. 4. Bilişsel Bilimde Süren Mekanizm

Davranışçılığın etkisini yitirmeye başlamasıyla birlikte, düşünsel kökenleri 1950'lere kadar geri giden ama asıl etkisini 1970'lerde psikoloji alanındaki temel anlayışları değiştirmekle gösteren ve 'Bilişsel Devrim' denilen büyük bir dönüşüm yaşandı.⁴² Yeni bir disipliner anlayışın sahne almakta olduğunu gösteren gelişmeler bu dönemde ortaya çıktı: Bilişsel yaklaşımı savunan araştırmacıları bir araya getiren yeni dernekler kuruldu, bu alana adanmış yeni bilimsel periyodikler yayımlandı ve yeni anlayışta öğrenciler yetiştirecek doktora programları açıldı (Benjamin, 2007: 214).

2. 4. 1. Bilişsel Psikoloji

Yeni yaklaşımı adlandırmakta kullanılan 'Bilişsel Psikoloji' deyimini ilk defa 1967'de bir kitabın başlığı olarak belirmiş olsa da (Ulric Neisser'in *Cognitive Psychology*'si (Schultz&Schultz, 2002: 621)), davranışçılığın egemen olduğu uzun dönem boyunca bilişselci yaklaşımlar hiç yok değildi. Örneğin, Edward Chace Tolman 1932'de davranışın kuşkuya yer bırakmayacak şekilde amaçlı olduğunu savunmuş ve nesnel olarak gözlemlenebildiğini öne sürdüğü amaçlar kadar bilişsel içeriklerin de davranışın tanımında yer alması gerektiğini belirtmiştir (Benjamin, 2007: 144-145). Aynı şekilde, davranış yerine bilinci öne çıkaran bütüncül yaklaşımlarıyla Gestalt psikologları, davranışçı egemenliğin hüküm sürdüğü bir dönemde çalışmalarını sürdürdüler ve kalıcı etkiler bıraktılar (Schultz&Schultz,

⁴² Kimi kaynaklar, davranışçılığın vatanı ABD'de bile bilişsel çalışmaların başından beri var olduğunu, söz konusu dönemde psikoloji bilimi içinde yoğun bir kriz durumundan bahsedilemeyeceğini, yeni bir bilimi resmen başlatan yeni bir paradigmanın üretilmemiş olduğunu, dolayısıyla da bir devrimden bahsetmenin mümkün olmadığını belirtirler. (Benjamin, 2007:215) Yine de ilgili literatür göz önüne alındığında bu deyim (bilişsel devrim), kanıksandığını gösteren bir yaygınlığa sahiptir (Boden, 2006: 238-241), (Baars, 1986).

2002: 603).

1960'larda ise, insanla ilgilenen bir alan olmasına rağmen psikolojinin insancıl özelliklerden tamamen soyulmuş bir duruma geldiği şeklindeki çelişki gözden kaçırılmaz hale gelmişti. Buna en başta dar, yapay ve yalıtılmış bir yöntem olarak sadece gözlemlenebilir davranışlar üzerinde durmayı savunan davranışçılığın yol açtığını düşünen hümanistik bir anlayış gelişmeye başladı. Psikolojinin insancıl bir yön taşıması gerektiğine inanan hümanistler, laboratuvar farelerinin davranışlarına bakarak insanı anlamaya çalışmayı, insan davranışının nesnelleştirilip ölçülmesini ve bütün davranışlara uyaran-tepki şemasının uygulanmasını, insanı mekanik bir robot gibi kavramaya götüren, insancılığa uygun düşmeyen yönler olarak görüyorlardı. (Schultz&Schultz, 2002: 604)

Deterministik eğilimler taşıdığı için Freudcu psikanalize de karşı çıkan hümanistik psikoloji, o güne dek yapıla geldiği üzere sadece ruhsal hastalıklar üzerinde yoğunlaşılması yerine neşeli olma, hoşnutluk, coşku, şefkat ve cömertlik gibi olumlu insan özelliklerinin araştırılmasını savundu. (Schultz&Schultz, 2002: 605) Hümanistik psikoloji, ortaya çıktığı dönemde psikoloji çalışmalarına yön veren iki temel yaklaşım olan davranışçılık ve psikanalizin yanında üçüncü bir ana akım olmayı hedefliyordu ve bunun için de insan karakterinin güçlü yönlerini ve olumlu eğilimlerini, bilinçli deneyimi, özgür iradeyi, insandaki gizilgücün ifade bulmasını ve insan doğasının bütünlüğüne olan inancı öne çıkardı. (Schultz&Schultz, 2004: 460) Abraham Maslow ve Carl Rogers gibi isimlerin çalışmalarında ifadesini bulan ve hümanistik psikolojinin odağında yer alan 'kendini gerçekleştirme' kavramı, insan davranışının içsel yönüne ve feda edilemez bilişsel karakterine açık göndermelerde bulunuyordu.

2. 4. 2. Psikolojide Bilince Geri Dönülmesi

Sonunda 1970'lerde, Watson'un kaleme aldığı ve psikolojinin zihin, bilinç veya bilinçli süreçlere ilişkin açık-kapalı tüm göndermelerden kendini arındırması gerektiğini ilan ettiği davranışçı manifestonun üzerinden altmış yıl geçtikten sonra, bilinç kavramı psikolojiye tekrar geri döndü. Psikolojinin sadece bir davranış bilimi olmadığı, bir 'davranış ve zihinsel (veya bilişsel) süreçler bilimi' olduğu, söz konusu zihinsel süreçlerin incelenebilmesi için de içgözlem yöntemine geri dönülmesi gerektiği açık açık dile getirilmeye başlandı (Schultz&Schultz, 2002: 614, 624). Buna göre psikoloji "gözlemlenebilir davranışlarla organizmanın içerisinde işleyen ve davranışların altında yatan görülmeyen süreçler arasındaki ilişkiyi sistematik olarak araştıran ve açıklayan bir bilim" olarak yeniden tanımlandı (Schultz&Schultz, 2002: 614).

Bilişsel psikolojinin temel olarak şu özellikleriyle öne çıktığı belirtilmektedir (Schultz&Schultz, 2002: 624): Bilişsel psikologlar uyarana verilen tepki yerine bilme sürecine odaklanırlar; davranışı dikkate almakla birlikte, varılan sonuçlarda vurgulanan davranış değil zihindir. Her türlü deneyimin kendine özgü bir biçim ve tutarlılığa sahip oluşunu, zihnin yapılandırıcı ve örgütleyici etkinliği ile açıklamaya çalışırlar. Bireyin pasif bir alıcı olmayıp çevreden gelen uyarıyı yaratıcı bir biçimde düzene soktuğunu savunurlar.

Yine de 'bilis' teriminin anlamı hiç açık değildi (Schultz&Schultz, 2002: 619-20); açık olan şey sadece, yeni gelişmeler ve eğilimler ışığında, içsel-olanın varlığının onaylanması lüzumu doğduğu ve bu içsel-olanın dolaylı yoldan da olsa incelenmesi gerektiği idi. Bu gelişmelerden önemli bir tanesi de fizikte kabul gören yeni kuramların doğurduğu sonuçların fizikçiler dışında kalan kamuoyu içinde

giderek yayılması ve nesnelliğin anlamına ilişkin yeni bir bilincin oluşmasıdır. Yirminci yüzyıl içinde, Galileo-Newton geleneğine bağlı olan klasik mekanik terkedilmiş, Einstein'ın ortaya koyduğu gözlemci odaklı relativistik mekanik modeline geçilmişti. Ayrıca atomaltı süreçlerde gözlemcinin etkisinin gözlemlenen olgunun temel bir belirleyicisi haline geldiği kuantum mekaniği de büyük bir gelişme katetmiş, hakkındaki tartışmalar sürmekle birlikte bütün fizikçiler için standart bir kuram haline gelmişti. Bütün bunlar, fiziksel varlık alanı içinde bile nesnelliğin bütünüyle bulanık hale geldiği durumlarla yüz yüze gelebildiğimizi gösteriyor, özne-nesne ayrımının sorgulanması gerektiğini ve bu ayrımın bir çok örtülü önyargılar barındırdığını ima ediyordu. Doğrudan doğruya insan öznesinin incelendiği ve bu yüzden bir bakıma öznel-olanın alanı sayılması gereken psikoloji, böyle bir entelektüel iklim içinde, sadece davranışa odaklanan katı-nesnelci bir tutumda ısrar edemezdi.

Ama bunlar iyimser yorumlardır; psikoloji nesnelciliği asla terk etmedi, çünkü böyle yaparsa pozitif bilimler kulübünden aforoz edileceğine kesin olarak inanmıştı. Bir yandan nesnelciliğin devam ettirilmesi, diğer yandan bilince geri dönmeyi savunmak da bir çeşit düalizm anlamına gelirdi ki bu, pozitif bilim camiasının yine asla kabul etmeyeceği bir şeydi. Bu durumda geriye kalan tek seçenek, bilincin fiziksel süreçler cinsinden açıklanması yani kökenine inildiğinde bilincin maddesel olduğunu göstermekti. İşte tam bu noktada psikolojinin imdadına yetişen de bilgisayar bilimi oldu. Aslında bilgisayar bilimi 1940'lardan beri mevcut olduğu için ve bilgisayar biliminin uygulamalarında bilişsel süreçlerin olanaklı modellerini gördükleri için, psikologların bilince dair maddeci yeni bir yaklaşımın çerçevesi dahilinde bilinç kavramına geri dönmeyi gündeme getirdikleri de

söylenebilir.

Sonuçta, bilgisayar analogisi, insan bilişi üzerine düşünmek için yararlı bir metafor olarak görülmeye başlandı. Elbette psikologların insan zihninin bir bilgisayar gibi işlediğine inanmaları söz konusu değildi; onları cezbeden fikir, savundukları bilişsel stratejilerin bilgisayar modelleri yardımıyla sınanabilir olmasıydı. Bu konuda hevesli olmayan bir azınlık bu metaforun işe yarar olmadığını düşündü, ama iyimser çoğunluk bilişsel psikolojinin geleceği için bu metaforda bir umut gördü. Ne de olsa bilgisayar denen makine, girdiler, çıktılar ve bu ikisini birbirine bağlayan enformasyon işleme süreçleriyle insan zihninin kavranışına birebir uyan bir model sunuyordu. (Benjamin, 2007: 209)

Ancak bilgisayar metaforu o kadar etkiliydi ki sadece bir grup psikologun ilgisini çekmekle sınırlı kalmadı ve kısa süre içinde ‘biliş’ kavramı psikolojinin mülkiyetinde bulunan bir kavram olmaktan çıktı. Tam olarak aynı dönemde yani 1970’lerde, bilişin araştırılması için psikolojiyle birlikte dilbilim, sinirbilim, yapay zeka (bilgisayar bilimi), felsefe ve antropolojinin güçlerini birleştirdiklerine şahit olundu. Bilişsel bilim (cognitive science) böyle doğdu.

2. 4. 3. Bilişsel Bilim

Bilişsel bilimin devreye girmesiyle birlikte, bilinci açıklamaya yönelik indirgemeci girişim büyük bir ivme kazandı. İnsan öznesine ilişkin kavrayışın yirminci yüzyılın son çeyreğinde ne derece mekanik bir biçim aldığını görebilmek için, bilişsel bilimin kurucu metaforu olan bilgisayar metaforunu ele almak gerekir.

Bir kaynakta bilişsel bilim, yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış en önemli bilimsel gelişmelerden biri olarak sunulur ve “bilişin ve onun zeki faillikte

tuttuğu rolün disiplinler arası bilimsel incelenişi” şeklinde tanımlanır (Bechtel&Graham, 1999: 3). Buna göre bilişsel bilim “bilişin ne olduğunu, neyi başardığını ve nasıl çalıştığını araştırır”. Yine aynı kaynakta, bu çok disiplinli inceleme alanına ortak olan ve adları yukarıda belirtilen toplam altı disipline ait araştırmacıların zihin, zeki düşünme ve davranışa dair kimi temel varsayımları paylaştıkları iddia edilmektedir. Bu varsayımlar zihnin (a) bir enformasyon işleme sistemi, (b) bir simgesel (representational) düzenek, ve (c) (bir bakıma) bir bilgisayar olduğudur (Bechtel&Graham, 1999: xiii).

Bir başka kaynakta, bilişsel bilimin kökeninde yatan varsayımlardan biri olarak ‘hesaplamacı varsayım’ (the computational assumption) ileri sürülmektedir (Von Eckardt, 1996: 50). Bu varsayıma göre, insandaki zihin veya beynin hesaplamacı bir düzenek (computational device) yani bir bilgisayar olduğu, dolayısıyla insanın bilişsel yetilerinin bir hesaplamacı yetenekler sistemi olduğu belirtilmektedir. Bilgisayar ise, enformasyonu girdi olarak alan, bu enformasyonu depolayan, işleyen ve çıktı olarak veren; bütün bunları enformasyonun simgeselleştirimi yoluyla kendi başına yapabilen bir düzenek olarak tanımlanmaktadır. Yani bu varsayıma göre, bütün bu girdi, çıktı, depolama ve işleme süreçlerine konu olan bizzat enformasyonun kendisi değil, enformasyonu temsil eden simgelerdir.

Yine bir başka kaynakta ise bilişsel bilimin merkezi varsayımı şu şekilde sunulmaktadır: Zihin en iyi, zihindeki simgesel yapılar (representational structures) ve bu yapıların konu olduğu hesaplama işlemleri cinsinden anlaşılabilir (Thagard, 2005: 10). Yazara göre, düşünme edimini ortaya çıkaran simgelerin ve hesaplamaların doğası üzerine derin anlaşmazlık bulunmakla birlikte, bilişsel

bilimdeki bütün hesaplamacı ve bağlantıcı (connectionist) kuramlar bu merkezi varsayımı paylaşmaktadırlar. Bu merkezi varsayımdan hareket eden yaklaşıma ‘Zihnin Hesaplamacı-Simgesel Kavranışı’ adını veren yazar, bilişsel bilimde bu yaklaşımı herkes benimsiyor olmasa da, kuramsal ve deneysel açıdan şimdiye dek geliştirilen en başarılı yaklaşım olduğunu, zihne dair bugünkü bilgi ve anlayışta sağlanan ilerlemenin bu yaklaşım sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Aynı yerde, bu yaklaşımın bu kadar verimli olabilmesinin sebebi, bilgisayarların gelişimini kendi konusu için bir analogi olarak kullanmış olması gösterilir (Thagard, 2005: 11). Buna göre analogiler ve metaforlar, bilim tarihi boyunca yeni bilimsel fikirlerin geliştirilmesinde sıkça ilham kaynağı olmuştur ve zihin hep başka şeylere benzetilerek (örneğin telefon santrali) anlaşılmaya çalışılmıştır. Ama yirminci yüzyılda ortaya çıkan bilgisayar, şimdiye kadar en zengin ve ilham verici zihin metaforu olmayı başardığı için diğer analogileri geride bırakarak en öne çıkmıştır. Zihnin ve bilişsel süreçlerin doğasının anlaşılmasında kullanılan bu bilgisayar metaforunu daha iyi kavramak açısından öncelikle bilgisayarı ortaya çıkaran gelişmeleri kısaca belirtmek faydalı olacaktır.

2. 4. 4. Bilgisayar Bilimi ve Yapay Zeka

Bilgisayar kavramının başlangıcını Alan Turing’in (1912-1954) hesaplanabilir sayılar üzerine kaleme aldığı 1936 tarihli makalesinde buluruz.⁴³ Bir makinenin, hesaplanabilir olan her şeyi hesaplayabileceğini ispatlayan bu makalesinde Turing, hesaplamanın ve hesaplanabilirliğin tanımını vermiş oldu. Makalede sunulan matematiksel bir ispattı ve makinenin sınırsız zamana ve bellek kapasitesine sahip

⁴³ Turing, A.M. (1937). “On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem” *Proceedings of the London Mathematical Society*, 42, 230-265.

olduğu varsayılıyordu, dolayısıyla burada söz konusu olan elbette soyut, varsayımsal bir makine idi ve bundan böyle Turing Makinesi olarak anıldı (Pickren&Rutherford, 2010: 318). Hesaplanabilir bir problemin çözümü veya algoritmik bir işlevin yerine getirilişi için gerekli olan hesaplamaları yapan, her bir özel konu için ayrı bir özgül Turing Makinesi tasarlamak ilke olarak mümkün olduğu gibi, Turing'in makalesinde ispatlandığı üzere, böyle özgül Turing Makinelerinin tümünü taklit eden, yani olanaklı tüm hesaplamaları yapabilen bir Evrensel Turing Makinesi tasarlamak da mümkündür (Penrose, 1999: 35-88).

Bir Evrensel Turing Makinesi, tamamen mekanik aksam kullanarak imal edilebilir ve bilgisayara ilişkin kuramın daha ortada olmadığı bir dönemde bile bunu deneme girişiminde bulunanlar oldu. Örneğin Charles Babbage'ın (1792-1871) tasarladığı ve 'analitik motor' (analytical engine) adını koyduğu makinesi, buhar gücüyle çalışan değirmen milleri, dişliler, çarklar ve sayısız incelikli minik parçadan oluşuyordu, ama dönemin teknik imkanları el vermediği için inşa edilemedi. Günümüzün sayısal bilgisayarında (*digital computer*) örneğini gördüğümüz üzere böyle bir makinenin elektronik devreler kullanılarak inşa edilebileceğine ilk defa işaret eden kişi 1938'de Claude Shanon (1916-2001) oldu.⁴⁴ Önce, ikili tabanda sayısal gösterim yoluyla sadece aritmetiğin değil mantıksal önermelerin de simgeleştirilebileceğini gösterdi, sonra da bu ikili kodların, açık veya kapalı durumuna girebilen röle devreleri ile mekanik olarak temsil edilebileceğine dikkat çekti. Böylece soyut sembol sistemlerinin, somut ve mekanik olarak temsil edilebilmesinin önü açılıyordu (Pickren&Rutherford, 2010: 320).

⁴⁴ Shannon, C.E. (1938). "A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits", *Transactions. of AIEE*, Vol. 37, 1938, 713-723.

1948'deki Hixon Sempozyumunda⁴⁵ beynin işleyişini açıklamak için bilgisayar metaforunu öneren John von Neumann (1903-1957), Pennsylvania Üniversitesinde geliştirilen ve ilk olarak 1945'te çalışır hale gelen ilk sayısal bilgisayar (ENIAC) projesine danışman olarak katıldı (Benjamin, 2007: 208). Von Neumann buradaki çalışmaları sırasında, sadece verilerin değil yazılımın da bilgisayarın belleğinde tutulduğu, bir merkezi işlem biriminin hem verileri hem de bu veriler üzerinde uygulayacağı işlemleri belirten komutları bu bellekten okuduğu ve bugünkü sayısal bilgisayarların tümünde kullanılan mimariyi tasarladı (Pickren&Rutherford, 2010: 321). Günümüzde kullanılan bir çok programlama dili bu mimari üzerine oturmaktadır.

Bugün bildiğimiz haliyle bilgisayarın hem kuramsal alanda hem de uygulamada ortaya çıkışının tamamlandığı bir sırada, Turing 'Hesaplayıcı Makineler ve Zeka' isimli bir makale yayımladı.⁴⁶ Bu yazıda bilgisayarların yerine getirdiği görevlerin insandaki zihinsel süreçlere ne derece benzer oldukları soruşturuluyor ve ikisinin temelde aynı işleme biçimine sahip olması ihtimali gündeme getiriliyordu. Temel olarak "Makineler düşünebilir mi?" sorusuna bir cevap arandığı bu makalenin özgünlüğü, bunun sınanması için bir yol önermesinde yatar. Bugün 'Turing Testi' olarak bilinen bu sınama bir taklit oyununa dayanır: Bir odada bulunan bir erkek ve bir kadın, ayrı bir odada bulunan sorgulayıcı bir kişinin sorularına cevap verirler. Sorulara verilen cevaplar bir daktilo ile yazılıp sorgulayıcıya gönderilir ya da cevaplar elektronik bir ortam vasıtasıyla gönderilir ve sorgulayıcı kişi, önündeki

⁴⁵ Bilişsel bilimin ortaya çıkışında ve bilgisayar metaforunun oluşumunda, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleşen bilimsel toplantıların büyük bir rolü vardır. Alanlarında öncü kişiliklerin katıldığı ve fikir alışverişi için son derece verimli interdisipliner ortamların olduğu bu toplantılar içinde en önemlileri 1948'de Kaliforniya Teknoloji Enstitüsü'nde gerçekleşen Hixon Sempozyumu ile 1946-53 arası dönemde NewYork'ta yapılan Macy Konferanslarıdır (Pickren&Rutherford, 2010: 310), (Baars, 1986: 155), (Boden, 2006: 266).

⁴⁶ "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, LIX, no. 236. Türkçe çevirisi: "Bilgişlem Makineleri ve Zeka", (Hofstadter&Dennett, 2008: 59-72).

elektronik bir yazıcıdan cevapların dökümünü alır. Sınamanın bu ilk safhasında sorgulayıcıdan, soruyu erkek veya kadından hangisinin cevapladığına karar vermesi istenir. Sınamanın ikinci safhasında sorgulayıcının bilgisi dışında bir değişiklik gerçekleştirilir ve kadının yerine bir bilgisayar geçirilir ve sorulara duruma göre bu bilgisayar cevap verir. Böylece sorgulayıcı, bu sefer soruyu erkek veya bilgisayardan hangisinin cevapladığına karar verecektir. Eğer sorgulayıcı, bilgisayarın yer aldığı ikinci safhadaki kararlarında, kadının yer aldığı birinci safhadaki kararlarına oranla daha fazla isabet kaydetmişse bu durumda bilgisayarın zeka sahibi olduğuna hükmedilir.

Turing'in bu fikirleri Yapay Zeka olarak bildiğimiz disiplini ortaya çıkaracak gelişmenin fitilini ateşledi. Turing Testini geçebilecek makineler veya bilgisayar yazılımlarına yönelik çalışmaların ilk adımını Allen Newell (1927-1992) ve Herbert Simon'un (1916-2001) birlikte geliştirdikleri bir bilgisayar programı olan 'Logical Theorist' oluşturur. Bu program temel mantık teoremlerini ispatlamak için gerekli mantıksal adımları kendi başına atabiliyor yani bu teoremleri ispatlayabiliyordu. Daha sonra, Newell ve Simon, bu programda kullandıkları algoritmik stratejinin satranç oynamak, müzik bestelemek gibi çok çeşitli alanlarda sonuç verecek şekilde genişletilebileceğini fark ettiler. Bunun için, olasılıkların çok fazla olduğu durumlarda kullanılacak, problem çözmeye ilişkin kılavuz kuralları kendi başına saptayacak imkan-araştırıcı bir yöntem (heuristic method) tasarladılar. 1957'de, 'araç-amaç analizi' denilen bu stratejiyi uygulayan ve Genel Problem Çözücü adını verdikleri bir bilgisayar programı geliştirdiler (Pickren&Rutherford, 2010: 322). Bu programla birlikte insandaki akıl yürütme ve problem çözme yeteneğinin modellenmesine çok yaklaştıklarını düşündüler ama geliştirdikleri programın insan

beynindeki sinirsel süreçleri birebir taklit ettiğini ileri sürmediler. Turing Testini geçecek ilk makine için 1991’de bir para ödülü tesis edilmişse de henüz bu testten başarıyla geçen bir yapay zeka ortaya çıkmış değildir. Bununla birlikte bilgisayarların işlem gücü 1950’lerden bu yana çok fazla artmıştır ve 1997’de Deep Blue isimli işlem gücü yüksek bir bilgisayarın dünya satranç şampiyonu Garry Kasparov’u yenmeyi başarması bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bilgisayar bilimine ilişkin bu değinmenin eksik kalmaması için son olarak enformasyon kuramı ve sibernetik alanlarının da kısa bir tasvirini sunmak yerinde olacaktır.

Enformasyon kavramı aslında bir mühendislik kavramıdır ve bu yönüyle çok kesin ve matematiksel bir doğaya sahiptir. Enformasyonun bu teknik tanımını yapan kişi 1948’de yayımladığı makaleyle matematikçi ve elektrik mühendisi Claude Shannon olmuştur.⁴⁷ Shannon burada, seçenekler arasından bir seçim yapmaya izin veren şeyin bilgilendirici (informative) olduğunu belirtir ve buna dayanarak enformasyonu, belirsizliği azaltan bir şey olarak tanımlar. Enformasyonu niceliksel bir birimle göstermeyi önerir ve bu birimin ikili sayı tabanındaki bir basamak olabileceğini (bit) belirtir. Sadece iki seçeneğin bulunduğu durumda bir bitlik enformasyon söz konusudur. Örneğin bir evet-hayır sorusuna verilen cevap bir bitlik enformasyonu ifade eder. Buradaki önemli nokta, Shannon’un bir mesajın anlamı ve içeriği ile ilgilenmemiş olmasıdır. İletişimin anlama ilişkin yönü, enformasyon kuramı ile ilgili değildir. Bir telefon hattından bir mesajın iletilmesi, sadece, bu mesajın elektrik işaretleri biçiminde kodlanması, taşınması, alıcı tarafa ulaşması ve kodçözme ile ilgilidir. Bir iletinin içeriği ne olursa olsun, bütün bu süreçle tamamen

⁴⁷ “A Mathematical Theory of Communication”, *Bell System Technical Journal*, Vol. 27, 379–423, 623–656, 1948

ilişkisizdir. Enformasyona ilişkin bu teknik tanım enformasyon kuramının temelini şekillendirdi ve sibernetikçilerin, bellek ve biliş araştırmacılarının kullandıkları temel bir kavram haline geldi (Pickren&Rutherford, 2010: 323). Enformasyon kuramının sağladığı kavramsal çerçeve içinde bir bilgisayar bir enformasyon işlemcisi olarak tanımlanabildiği gibi, her mekanik veya biyolojik sistem de bir enformasyon işleyen sistem olarak ele alınabilmektedir. Çünkü enformasyon her kalıba dökülebilen bir soyutlukta tanımlandığı için, her fiziksel süreç bir enformasyon işleme süreci gibi betimlenebilmektedir. Dolayısıyla, bir noktadan bir noktaya olan ısı, ışık, elektrik vb. biçimindeki her türlü enerji aktarımı (örneğin Güneşten gelen ışık) bir enformasyon iletim kanalı gibi ele alınabilir ve enerjinin bir biçimden diğerine olan dönüşümü de (örneğin bitkinin Güneşten gelen ışığı fotosentez için kullanması) bir enformasyon işleme süreci gibi görülebilir.

Sibernetik, disiplinler arası bir çalışma alanı olarak Macy Konferansları boyunca şekillendi ve adını, bu alanın kurucu metni kabul edilen Norbert Wiener'in 1948'de yayımlanan eseri ile elde etti.⁴⁸ Canlılar dahil çok çeşitli konu alanları ile ilgili olan sibernetik, kendi kendini düzenleyen ve ayarlayan sistemleri incelemeyi amaçlar. Buradaki merkezi kavram geribeslemedir (feedback) ve bir sistemin etkinliğinin sonuçlarına dair enformasyonun (çıktının) sistemin alıcı tarafına girdi olarak yönlendirilmesi, böylece sistemin etkinliğinin durması, ayarlanması veya genişletilmesinin sağlandığı bir süreç olarak tanımlanır. Sadece makinelere ve elektronik devrelere özgü olmayan, canlılara da uygulanan geribesleme, çok geniş konu alanları için geçerli olabilen kullanışlı bir kavramdır. Örneğin bir termostat, sürekli olarak ortam sıcaklığı değerini geribesleme girdisi olarak almakla kendi

⁴⁸ Wiener N. (1948). *Cybernetics: Or Control And Communication In The Animal And The Machine*. Cambridge: MIT Pres.

kendini ayarlayan bir sistem olduğu gibi, sıcakkanlı hayvanlarda vücut sıcaklığını sabit bir değerde tutan metabolizma süreçleri de benzer geribesleme sistemleri olarak açıklanmaktadır. Sibernetiğin odağındaki bir diğer önemli kavram da amaç ve erekselliktir. Kendi kendini ayarlayan her sistemin bir ereğinin olduğu (örneğin sıcaklığın sabit tutulması) ve bu sayede uyarlanabilir bir sistem haline geldiği kabul edilir (Pickren&Rutherford, 2010: 324). Canlıların bütün eylemlerini ilke olarak açıklayabileceği kabul edilen sibernetiğin kavram ve yöntemleri, özellikle robot tasarımında çok yaygın olarak kullanılmaktadır.

2. 4. 5. Bilgisayar Metaforu

Bilgisayar metaforunun başlangıcını 1943'te nörofizyolog ve sibernetikçi McCulloch (1898-1969) ile mantıkçı Pitts'in (1923-1969) yayımladıkları makalede bulmak mümkündür.⁴⁹ Bu makalede sinir hücrelerini bir röle devresi gibi açık-kapalı durumlarına girebilen anahtarlar olarak düşündüler ve beyin ile sinir sistemini, karşılıklı birbirine bağlanmış böyle anahtarlardan oluşan bir ağ (network) olarak kavramsallaştırdılar. Böyle düşünöldüğünde, beyin ve sinir sistemindeki sinirsel olaylar ve bu olaylar arası ilişkilerin önermeler mantığı kullanılarak incelenebileceğini öne sürdüler. O sırada henüz yeni geliştirilen bilgisayarlar zaten aynı mantığa göre işledikleri için, aslında bu görüşleriyle, elektronik bir bilgisayardaki mekanik süreçlerin insan beynindeki etkinliğin doğruya yakın bir modelini sunduğunu ima etmiş oldular (Pickren&Rutherford, 2010: 320).

Thagard, bilgisayar metaforunun temelinde zihin, beyin ve bilgisayar arasındaki üç-yönlü bir benzetim bulunduğunu belirtir (Thagard, 2005: 11-12). Bir

⁴⁹ McCulloch, W.S., & Pitts, W. "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity". *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5, 115-133.

bilgisayar programı veri yapıları ve algoritmalarından oluşur. Çeşitli veri yapıları arasında harf dizileri ve sayılar gibi basit olanlar veya listeler ve dallanan ağaç-listeler gibi daha karmaşık olanlar örnek olarak gösterilebilir. Algoritmalar ise bu veri yapılarını işlemde geçiren mekanik süreçlerdir. Örneğin ilkokulda öğretilen bölme işlemi için kullanılan ve bölüm ile kalanı bulmaya yarayan aşamalı yöntem, sayılara uygulanan bir tür algoritmadır. Bu algoritmayı bir programlama dili kullanarak bilgisayarın yerine getireceği bir komutlar dizisine dönüştürmek çok kolaydır. Örneğin basit bir algoritma, bir listenin sırasını (A B C) tersine çevirebilir (C B A). Bunun için programlama süreci daha küçük süreçlere parçalanır. Bu küçük süreçler birinci listeden okunan elemanı ikinci listenin başına kaydeder, böylece aşamalı bir biçimde önce (A) sonra (B A) ve sonunda (C B A) olmak üzere ters sıralı bir liste oluşur.

İşte bilgisayar metaforu, insan zihninde bilgisayardaki veri yapılarına karşılık düşen zihinsel temsiller (simgeler) ve bilgisayardaki algoritmalara karşılık düşen hesaplama süreçleri bulunduğunu varsayar. Nasıl ki bir program veri yapıları ile algoritmalarından oluşuyorsa, bir zihin de zihinsel temsiller ve hesaplama süreçlerinden oluşur. Zihinsel temsillere uygulanan hesaplama süreçleri, insan zihinselliğinin görünüşleri olan fenomenleri (edimler, eylemler, kararlar, duygular, duyular, algılar, her türlü zihinsel haller) ortaya çıkarır. Nasıl ki bir bilgisayar soyut ve simgesel özellikteki yazılım ile somut ve maddesel özellikteki donanımdan oluşuyorsa, insan da soyut ve simgesel özellikteki zihin ile somut ve maddesel özellikteki beyinden oluşur. Yani insandaki zihnin bilgisayardaki karşılığı yazılımdır (bilgisayar programı); insandaki beynin bilgisayardaki karşılığı ise donanımdır (elektronik devreler).

Bilgisayarın işleyişi ile insan zihni arasındaki benzerliğin hangi düzeylerde kurulduğu ve bu benzerliğin bilişsel bilim içinde nasıl bir işlev gördüğü karışık bir konudur. Bu karışıklığa bir çözüm olması için, öncelikle bilimsel uygulamada metaforların neden ve nasıl ortaya çıktıklarını ve nasıl kullanıldıklarını anlamamız gerekiyor.

Yabancıyı olduğumuz konularda anlayışımızı arttırmak için, işin başında genellikle metafor veya analogilere başvururuz. İyi bildiğimiz bir konunun çeşitli yönleri ile, anlamaya çalıştığımız konunun kimi yönleri arasında paralellik kurar, böylece iyi bildiğimiz konuyu bir tür örneklik ya da kalıp gibi kullanırız. Bunu yaparken, kalıp konuya ilişkin sözcük ve terimleri mecazi anlamlarıyla kullanırız ve ortaya çıkan şey metaforlar ve analogiler olur. Anlaşılması hedeflenen konu soyut olduğunda zengin metaforlara daha çok başvurulur. Bunun tipik bir örneği hastalıklar için tarih boyunca kullanılan metaforik anlatımlarda görülür. Ondokuzuncu yüzyılda verem bir ihtiras hastalığı, bir ‘ruhsal yangın’, ‘hayat enerjisinin tükenmesi’ olarak tasvir edildi. Verem hastalarının aşırı hassas kimseler oldukları ve hastalığın onları günlük hayatın kirlerinden arındırdığı varsayıldı. Yirminci yüzyılın başlarında bu hastalık bilim ve kamusal sağlık önlemleri karşısında yenilgiye uğrayınca, verem hastalığı üzerine metaforik düşünme geleneği inişe geçti. Benzer biçimde, kanser hastalığı da bir ‘bastırılmışlık’ veya ‘bastırılmış tutku’ hastalığı olarak tanımlandı. Kanser hastasının genellikle duygularını bastırdığı ve bu bastırılmışlığın yıllar içinde şuuraltı benlikten kötücül bir semere olarak ortaya çıktığı düşünüldü (Sontag, 1978).

Görüldüğü gibi, tatmin edici bir açıklamaya ulaşına dek, bir açıklamasına sahip olmadığımız için terimleri düz anlamlarıyla kullanamadığımız konuları anlatırken, renkli metaforlar birbirini izler. İkna edici bir açıklamaya ulaşıldığında,

sözcüklerin de bu açıklamanın çerçevesi içinde düz anlamlarını kazandıkları varsayılır. Bu sebeple nesnelci bilim, deterministik kesinlik ile uzlaşmaz olduklarını varsaydığı metafor ve analogiye mesafeli durur. Bu yüzden ideal bir bilimsel açıklamada geçen tüm sözcükler bilimsel bağlama ait düz anlamlarıyla kullanılır. Olgun bir bilimin, her şeyden önce, bilimsel bir terminoloji kurmayı başardığı kabul edilir; bunun için, anlam belirsizliğinden arınmış teknik terimlerden oluşan kendi sözlüğünü oluşturmuş olmalıdır. Her terimin anlamı, terimin karşılık geldiği olgu, olay veya ögenin içinde yer aldığı fiziksel süreçler yoluyla belirlenir ve bu süreçler mümkün merteye matematiksel ilişkiler biçiminde ifade edilir.

Fakat bilgisayar metaforuna bu saptamalar ışığında baktığımızda, bu metaforun kullanılma biçiminin bilimsel maslahatlar açısından çok sorunlu olduğunu görürüz. Odağında insan zihninin incelenmesi bulunan bilişsel bilim diye bağımsız çok-disiplinli bir araştırma alanının kurulmasını mümkün kılan bilgisayar metaforu, insandaki zihinselliğin görünümü olan inanç, korku, ümit, arzu, aşk, nefret, düşmanlık, bağışlama, niyet vb. edimleri anlamak ya da açıklamak için kullanılmaktadır. Ancak biz bu edimlerin düz anlamlarına zaten sahibiz. Bilgisayar metaforunun bilişsel bilimdeki kullanım amacı, metaforların kullanımına ilişkin bilim tarihinden bildiğimiz örneklerle örtüşmemektedir. Bilgisayar metaforu örneğinde, iyi bildiğimiz kalıp konu ile açıklamaya çalıştığımız hedef konu üzerinde sanki bir karışıklık söz konusudur. Bilgisayar metaforunda insan zihni hedef konu durumundadır ama insan zihni hedef konu olamaz, çünkü onu kendi durumumuzdan zaten çok iyi biliyor ve tanıyoruz. İnanç, korku, ümit vb. edimlerin ne anlama geldiğini bizler günlük hayatın pratiklerinden oldukça iyi biliriz ve her bir edimi bu pratiklerin sunduğu bağlam içinde, insan davranışlarına dayanarak ve birden çok

öznenin karıştığı bir sosyal ilişkiler ağı içinde tuttuğu yere işaret ederek açıklamasını yapabiliriz. Bunların daha ayrıntılı bir açıklamasına ihtiyacımız yok; daha doğru bir deyimle, daha ayrıntılı bir açıklama yine aynı bağlam içinde mümkün olabilir. Zihinsel edimler ait oldukları doğal bağlamdan kopartılıp, başka yabancı bağlamlarda açıklanmaya çalışıldığında anlaşılmaz hale gelirler. Anlamayı arttırmayan bir açıklamanın bir değeri yoktur.

Dolayısıyla insan zihinselliği söz konusu olduğunda, bu zihinselliğe gönderme yapan terimleri mecazi anlamlarıyla değil düz anlamlarıyla kullanırız. Demek ki bilgisayar metaforunda terimlerin mecazi anlamlarıyla kullanıldığı konu, yani hedef konu insan zihni olamaz. Belki, hedef konunun bilgisayarın işleyişi olduğu söylenebilir, örneğin “bilgisayarlar düşünür” cümlesinde olduğu gibi. Bu cümledeki ‘düşünür’ sözcüğü düz anlamıyla kullanılıyor olamaz; bilgisayarların insanlar gibi düşündüklerini ileri sürdüğünde bu cümle yanlış hale gelir. Bu cümlenin bir bilgi değeri taşıyabilmesi için onun bir benzetme olduğunu ve ‘düşünür’ sözcüğünün burada mecazi anlamıyla kullanıldığını kabul etmeliyiz. Böyle bir benzetmede bilgisayarın işleyişini anlamaya çalıştığımız söylenebilir. Yani bilgisayarın işleyişini insan düşünmesine benzeterek, bilgisayarın işleyişine ilişkin daha derin bir kavrayışa ulaşmada bir metaforun yardımına başvuruyoruz. Ancak bu seferki sorun, bilgisayarın nasıl işlediğine ilişkin oldukça detaylı bir kurama halihazırda sahip olmamızdır. Mevcut bilgisayar bilimi içinde zaten, bilgisayar işleyişinin fiziksel öge ve süreçler cinsinden açıklandığı işe yarar bir kurama sahibiz. Bu kuram bilgisayarın işleyişini açıklamak için tamamen fiziksel kavramlar kullanır ve söz konusu kavramlar bu kuramın sunduğu çerçeve içinde düz anlamlarıyla kullanılır. Özetle, edebiyatın içine giren özel amaçlar hariç, bilgisayarın işleyişini

anlamak ve açıklamak amacıyla metafor kullanmaya ihtiyacımız yoktur.

Bilişsel bilimin araştırma stratejisinin temelinde yatan bu metafora dair bahsedilen anlam karışıklıkları, henüz kısa bir geçmişe sahip bu genç ve dinç disiplinin kendini uygun bir biçimde tanımlamasının önünde ciddi bir engel gibi durmaktadır. Bu karışık duruma bir açıklık getirmeye çalışan bir girişim olan eserinde Von Eckardt, bilişsel bilimin zihinsel edimleri açıklamayı hedeflediği iddiasına bir itirazı dile getirir (Von Eckardt, 1996: 66). Bu itiraza göre inanç, korku, ümit vb. zihinsel edimler bilişsel doğada değildirler, dolayısıyla bilişsel bilimin ilgi alanına girmezler. Sezgiye ters düşen bu durum şöyle açıklanmaktadır: Bilişsel bilimciler ‘zihinsel edim’ deyimini yerine ‘bilişsel yeti’ deyimini kullanmayı tercih etmektedirler ama bu ikisi arasında kavramsal bir örtüşme yoktur. Zihinsel edim deyiminin asıl kavramsal karşılığı, Fodor’un ‘düşünme dili varsayımı’nda (language of thought hypothesis) bahsettiği önermesel tutumlardır (propositional attitudes) (Fodor, 1975). Buna göre, her önermesel tutum, çözümlendiğinde bir tutum bileşeni ile bir içerik bileşenine ayrıştırılabilir. Bu içerik bileşenini daima bir önerme biçiminde göstermek mümkün olduğu için bu tutumlara önermesel tutumlar denir. Aynı tutum bileşenine sahip edimler farklı içeriğe sahip olabilir (örneğin, bir elmayı veya bir ağacı algılayabilirim; algılama tutumu ortak), veya aynı içeriğe sahip edimler farklı tutum bileşenine sahip olabilir (masanın üstündeki elmayı algılayabilirim veya elmanın masanın üstünde durduğunu hatırlayabilirim) (Von Eckardt, 1996: 65). Söz konusu itiraza göre, her bilişsel yeti bir önermesel tutum içerirse de bunun tersi doğru değildir. Yani her önermesel tutum bir bilişsel yetinin bir parçası değildir, çünkü yönelimsel özellik sergileyen pek çok tutum bileşeni için bilişsel bilimin söyleyebileceği fazla bir şey yoktur. Örnek olarak da sevinç,

mutluluk, depresyon, pişmanlık, keder, öfke gibi etkilenme halleri ile ümit, arzu, tikslenme, istek gibi güdüleyici haller verilmektedir (Von Eckardt, 1996: 66). Anlaşılan, bilişsel bilim, daha ziyade içerik bileşeninin nasıl oluştuğunu, bunun için hangi zihinsel becerilerin gerekli olduğunu ve içeriklerin birbirleri ile olan ilişkilerini incelemeye odaklanmış bir araştırma alanı olarak tasarlanmaktadır. Sonuç olarak, zihnin sırf bir bilişsel yetiler koleksiyonu olarak ele alındığı ve yönelimsel hallerden bir çoğunun bu kapsama sokulmadığı bir yaklaşımla karşı karşıyayız. İnsan zihnine ilişkin böyle sınırlandırıcı ve çarpık bir yaklaşımın bilimsel olduğunu savunmak mümkün değildir.

İnsan zihnine ilişkin kavrayışın ve tanımın üzerinde açık bir uzlaşma bulunmayan bilişsel bilim içinde bu konudaki kafa karışıklığına bir son vermek için Von Eckardt, bilişsel bilimin konu alanının yetişkin insanda gözlemlediğimiz normal, tipik biliş olduğunu ileri sürer (Von Eckardt, 1996: 6). Bununla birlikte, bu konu alanının daha fazla şeyi içerip içermediği, örneğin insan yapımı bilgisayarların, insan sınıfı dışındaki hayvanlara özgü bilişin veya insandaki bilişten ayrı kabul edilen zihinsel fenomenlerin (duygular gibi) bu alana dahil olup olmadıkları konusunda anlaşmazlık vardır. Yine de bilişsel bilimin konu alanının insan bilişi ve zekasını içermesi gerektiği üzerinde herkes hemfikirdir. Ama, örneğin bilişsel bilimin konu alanının insandaki zeki davranış veya etkinlik olduğunu kabul ettiğimizde bile, bu zekanın tanımının insana değil makineye bakılarak yapılmasının daha istenir bir durum olduğu yönünde bir eğilim hemen kendini gösterir. Haugeland'ın da belirttiği gibi, bir makinenin düşünüp düşünmediğine karar verebilmek için Turing'in önerdiği ölçütün (Turing Testi), sırf uygulamaya dönük maksatlar gereği, bu konuda yani insandaki zekanın tanımı konusunda şaşırtıcı bir biçimde neredeyse herkesi tatmin

etmiş olduğu ortaya çıkıyor (Haugeland, 1989: 6).

Turing zekanın, düşünmenin tanımı konusunda, sözcüklerin anlamları üzerine olan verimsiz tartışmalardan usanmış, bıkmış olduğu için, sözel kullanıma dair meseleleri bir tarafa bırakıp bu konuda sonuç verici basit bir test geliştirmeye odaklandı (Haugeland, 1989: 6). Ancak bu test, belirsizliğe izin vermeyen anlamda mekanik olması ile çarpıcıdır. Bu testte, içerdiği aşamaların tamamen önceden belirlendiği bir prosedürü uygularız; olası senaryoların nasıl sonuçlanacağı ve sonucun nasıl yorumlanacağı adeta otomatiğe bağlanmıştır. Yani Turing, zeki davranışa ilişkin tanımın bir makinenin tepkilerine bakılarak yapılmasını savunmakla yetinmez, ayrıca bu konuda karar verme işinin tamamen mekanik bir tarzda olmasını şart koşar. Mekanik özne, Turing örneğinde, bütün görünümüne yansıyan bir tutarlılıkla kendini göstermektedir.

Bütün bu anlatılanlar, bilişsel bilimde insan zihinselliğini dar bir şematizmle ve indirgemeci bir metodolojiyle ele alıp tanımlama eğilimini açıkça ortaya sermektedir. Bununla birlikte, bilişsel bilimin ilgi alanı içinde özel olarak ne insan zihninin ne de makine işleyişinin bulunduğunu, bu ikisinin biliş dair genel ve soyut bir kavramın görünümüleri olarak ele alınması gereğini savunan bir yaklaşımdan daha bahsetmek gerekir. Çünkü hem insan hem de makine hakkında konuşurken düz anlamıyla kullandığımız ileri sürülebilecek ve böylelikle bilgisayar metaforunu da meşrulaştıran bir terim vardır: hesaplama. Bir insanın kağıt kalem yardımıyla hesap yaptığını veya bir şeyi kafasından hesapladığını söylediğimizde ‘hesaplama’ terimini düz anlamıyla kullanıyoruz; ama bir bilgisayarın girilen verilere karşılık gelen sonuçları hesapladığını söylediğimizde bir benzetme kurmuyoruz ve ‘hesaplama’ terimini burada da düz anlamıyla kullanıyoruz. Öyleyse ‘hesaplama’ terimi söz

konusu olduğunda insan ile makinenin ortak bir özelliği paylaştıkları sonucu çıkıyor. Bu bakış açısından her ikisinin de birer ‘hesaplayıcı sistem’ oldukları söylenebilir. Ama bu durum, bu iki hesaplayıcı sistemin işleyiş biçimlerinin birebir aynı oldukları anlamına gelmez; zira yapıldıkları malzeme farklı olduğu gibi (biri canlı dokulardan diğeri elektronik devrelerden), mimari yapıları da farklıdır. Yani bu yaklaşıma göre, insan zihni ile bilgisayar ve bunlarla birlikte çocuk zihni, hayvan zihni veya olası bir uzaylı zeki yaratığın zihni, ‘hesaplama’ ve ‘hesaplayıcı sistem’ olarak adlandırdığımız soyut genel kavramların uygulamadaki somut bireysel örnekleri durumundadırlar.

Bilgisayar metaforunun aslında bir hesaplamacı metafor olarak görülmesi gerektiğini savunanlar arasında Baars, hesaplamacı kuramı (computational theory) anlamının önemine değinir (Baars, 1986: 148). Çünkü bu kuram sadece çağdaş bilgisayarların donanımı için geçerli değildir, sınırsız sayıdaki sembolik düzenlerin oluşturduğu bir sınıfın tümü için geçerli matematiksel ilkeleri saptar. İnsanların sayısal bilgisayarlara benzediğini kimse ileri sürmüyorsa da, sinir sistemi, bilgisayarların benzer görevleri yerine getirirken çözmek zorunda olduklarını andıran pek çok sorunla yüzleşir. Eğer sinir sistemi de organizmanın içinde bulunduğu ortamın simgesel bir temsilini oluşturuyorsa ve organizma fiziksel dünyayı simgesel olarak dönüştürmeye uyarlanmışsa, simge-yönetimine ilişkin soyut ilkeler onun için de geçerli olmalıdır. Baars’a göre, böyle bir mantık, bilişsel devrimin başlangıcında kabul edilmemişse de, artık bilişsel devrimi haklı göstermekte kullanılan en ikna edici bir açıklama konumuna gelmiştir. Hesaplamacı kurama ilişkin gelişmeler bazı psikolog ve nörofizyologları sinir sistemini bir tür enformasyon işlemcisi gibi görmeye yöneltti. Bu metafor sayesinde, içsel temsiller ve zihinsel amaçlar gibi

kavramların meşru hale geldiği bir ortam doğmuş oluyordu (Baars, 1986: 146).

Ancak ‘hesaplama’nın tanımının yine makineye dayalı yapıldığı gözden kaçmaktadır. Turing’in yukarıda anılan makalesi hesaplama kavramına ilişkin bir tanım getirmektedir ve bu tanıma göre ‘hesaplama’ bir makinenin yerine getirdiği tümüyle mekanik bir işlemler dizisi olarak betimlenmektedir. Üstelik burada söz konusu olan soyut ve kavramsal bir makinedir. Turing Makinesinin hesaplanabilir olan her şeyi hesaplayabileceği ispat edilmiş olmakla birlikte, bunun için, bu makinenin sınırsız zaman ve bellek kapasitesine sahip olduğu kabul edilmelidir. Bunları göz önüne aldığımızda böyle bir makinenin mevcut olmadığını ve inşa edilme olasılığının da bulunmadığını anlıyoruz. Çünkü soyut kurallara birebir uyan deterministik bir makine, daima aynı kurallara göre aynı şekilde ilelebet tepki veren bir makine fiziksel dünyada yoktur. Böyle bir makine soyut bir kavramdan ibarettir ve somut bir örneği gösterilemez. Fiziksel dünyada sınırsız zaman ve bellek koşulunun yerine getirilmesi mümkün olmadığı gibi, bütün makineler için aşınma diye bir olgu vardır; enerjinin tükenmesi, sürtünme, bozucu rastlantısal olayları vs. buna ilave etmek gerekir. Özetle, makineler de kapris yaparlar; olağan yaşantımızda bu tür durumlara sayısız kereler tanık olmuşuzdur. O halde mekanizm makineye özgü bir şey değildir, çünkü tam anlamıyla mekanistik bir makine yoktur. Dolayısıyla, ortada Turing Makinesi örneğinde sunulduğu biçimiyle bir makine yoksa, kendini böyle bir makine gibi hayal eden mekanik özne vardır. Giderek daha açık hale gelmektedir ki, hesaplama dediğimiz, kesin kurallara uygun olarak önceden belirlenmiş ve bu yüzden tümüyle mekanik karakterdeki işlemleri yaparken kendini hayal eden bir özne, her türden mekanistik düşünme biçimi sergilenirken sahne arkasında iş başındadır.

SONUÇ

Mahrem-Kamusal Kategorilerinin Reddi

Merleau-Ponty'nin özgün düşünceleri ışığında konuya baktığımızda, onun bilimsel psikolojiye getirdiği eleştirileri ve birinci kısımda ele aldığımız Kartezyen felsefe ve düalizmin sıkıntılarını hesaba kattığımızda, zihin felsefesinin temel kategorileri olan *mahrem* ve *kamusal* kategorilerinin sakat temeller üzerinde yapılandıkları sonucuna varıyoruz. Buradaki sorun, kendi içselliğimizde deneyimlediğimiz mahrem öğelerle, örneğin beyne uygulanan tıbbi diseksiyon yoluyla karşılaşamıyor olmamızdan ibaret değildir; ama uygulamada buna ilişkin hiçbir olanaklı deneyin hayal dahi edilememesi ve böyle bir olanağın önünün mantıksal engellerle kapatılmış olması, günümüz bilimsel anlayışının ve geleneksel düşünme kalıplarının telif edemediği bir gerçektir. Bütün bu mantıksal çıkmazların kaynağında “küçükadam” (*homunculus*) yanılgısının yattığını, artık görebiliyoruz. *Homunculus*, herkesten saklanan, mahrem öğelerle gizli bir biçimde yüzyüze gelip, bu öğelere erişebilen bir özne gibidir. İşte tıbbi diseksiyon yoluyla ulaşmaya çalıştığımız veya ulaşmayı hayal ettiğimiz şey, bu gizli odadır. Elbette böyle bir çaba bütünüyle akılsızca, böyle bir arayış tamamen beyhudedir; ve elbette açıkça işaret edebileceğimiz böyle bir çaba ve arayış da yok. Ama yine de, sinirbilim alanında ortaya konan pek çok çalışmayı bilinçaltındaki bu tür inançların yönlendirdiği izlenimine kapılıyoruz.⁵⁰

Mahrem öğelerin çıplak bir biçimde saptanmalarına yönelik bilinçaltına özgü

⁵⁰ Küçükadam kanıtı (*homunculus* argument) veya Kartezyen Sahne (*Cartesian Theater*) deyimi Dennett'in bu konudaki çalışmalarında geçen terimlerdir ve Dennett bunları çağdaş maddeci yaklaşımların Kartezyen düalizmi örtük biçimde sürdürdüklerini göstermek için kullanır. Dennett, bilim adamlarının da en az sıradan insanlar kadar böyle bir imgenin (Kartezyen sahneye bakan küçükadam) etkisi altında olduklarını savunmaktadır (Dennett, 1991: 107).

bu talep umutsuzcadır; çünkü böyle bir şey kategorik olarak imkansızdır. Bütünselliğe ilişkin değerlendirmelerden ve insan öznesinin dünya-içreliği üzerine yapılan refleksiyondan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir talepte bulunmak, mahrem öğelerin varoluşu için kaçınılmaz olan bir sıradüzeni bozmaktır; dolayısıyla onların varoluşunu olanaksız kılmaktır. Mahrem öğeler, bir beden-öznenin olağan hayat akışı içinde yaşadığı deneyimlere eşlik edecek şekilde varolurlar ve ancak böylece bir anlama sahip olurlar. Böyle bir sıradüzenin dışında onların varlığından bahsetmek bizi mantıksal çelişkilere düşürür. Onları çıplak halleriyle saptamaya yönelik talep ise bu sıradüzeni bozmak anlamına gelmektedir.

Önem arzeden soru şu: Pekiyi onları neden çıplak halleriyle saptamak istiyoruz? Böyle bir şeyin mantıksal imkanına inanmadığımız halde, neden onları kendi başınlığı içinde, nesnel bir biçimde ele almayı hayal etmenin önüne geçemiyoruz? Bu hayalin araştırmalarımız üzerindeki etkisi ve bu hayale duyduğumuz inanç açıkça ortaya çıkmasa bile, neden düşüncelerimizi örtük biçimde gütmeye devam ediyor? Bunun cevabını onları atomik birimler halinde ögeleştirmemizde ve atomculuğa olan kaçınılmaz eğilimimizde aramalıyız. Medeniyetimizin bariz bir karakteristiği olarak, hemen her bilimde yaptığımız gibi, bir atomik birimin sahip olacağı bağımsızlığı onlarda da bulmayı umuyoruz. Oysa mahrem öğeler böyle bir bağımsızlığa sahip değiller, çünkü yukarıda sözü edilen sıradüzen gereği, ait oldukları bir biçimin bütünselliği dışında varolamazlar. Aynen dilin birimleri gibi, bütünden ayrı bir parçanın varolamama durumu, onlar için de söz konusudur. Yani mahrem ve kamusal kategorilerini ortaya çıkaran, bu haklılandırılmamış ve konuya hiç uygun düşmeyen atomcu bakış açısıdır. Mahrem yaşantıları ögeleştirdikten sonra, beklendiği gibi onları çıplak halleriyle

saptayamayınca, bu sefer kaçınılmaz olarak onların mahrem olduklarını, yani üçüncü kişilerin erişimine kapalı bir alemde ikamet ettiklerini söylemeye başlıyoruz. Bu arayışın varacağı kaçınılmaz sonuç ise mahrem-kamusal düalizmidir.

Atomlaştırılmaları bir hata olmakla birlikte, mahrem yaşantuların da bir bireysellikleri elbette vardır. Varlığa geldikleri bütünün içinde bir bireysellikleri vardır, ama varlıklarının ve bireyselliklerinin zorunlu koşulu, bir bütünün kopmaz/bağımlı parçası olmaktır. Dolayısıyla atomlaştırılmaya kapalı olmalarıdır.

Bilişsel Bilimdeki Temsilciliğin/Simgencilik Eleştirisi

Kartezyen felsefenin, temsilci veya simgeci özne olarak nitelenebilecek olan model-öznesi, ancak temsiller/simgeler üzerinden bir otonomi sahibi olabilen ve sadece soyut işlemler yoluyla etkinlikte bulunabilen bir öznedir. Bilişsel bilimde de, hemen her modern disiplinde olduğu gibi işbaşında olan mekanik özne ve onun örtülü düalizmi, algıyı açıklamak için temsilci/simgeci (representationalist) kuramlar inşa eder. Her fenomenin, sinir sisteminde ona karşı gelen bir sinirsel etkinlikle temsil edilebilir olduğu çok kuşkulu olmakla birlikte, yine de öne sürülebilir. Ama sorun, böyle bir imkanın kuşkulu olup olmamasından daha derindir; çünkü kişi olağan deneyimde sinirsel etkinlikleri, yani bir şeylerin temsillerini değil, doğrudan doğruya o şeylerin kendilerini algılar. Üstelik kişi, bir şeyi hem sırf kendisi olarak hem de bir sembol olarak algılayabilir. Bu yüzden, araya giren ikincil bir süreçten bahsedilemez, çünkü her araya girme bir çeviridir ve temsillere/simgelere dayanmak zorundadır. Eğer, kişi şeylerin kendilerini algılamakta de aslında sinirsel etkinliklerin oluşturduğu temsilleri algılamaktadır denirse, o zaman yorumlamaya dair kanıt

devreye girecektir.⁵¹ Böyle bir durumda, yorumlayan bir özneye yani bir *homunculus*'a ihtiyaç vardır. Mahrem öğelerin saklandıkları gizli odacık tezine tekrar geri dönmüş oluruz. Algılamanın temsiller üzerinden gerçekleştiğini onayladığımızda, ya temsillerin/simgelerin bir özneye gerek kalmadan varolabildiklerini, yani bir yorumun ürünü olmadıklarını söyleyeceğiz, ya da mahrem öğelere dair böyle gizli bir odacığın bulunduğunu kabul edeceğiz ki bu, burada onlarla birlikte ikamet eden bir küçükadamın onları bizim yerimize yorumladığını da peşinen varsaymamız anlamına gelir. Oysa simgelerin anlamı simgelere içkin olmadığı için (Crane, 2003: 10) simgelerin bir özneye gerek kalmadan varolabildiklerini hiç kuşkusuz söyleyemeyiz. Diğer yandan yorumlama işini kafamızda gizlenen bir küçükadama havale etmek hiçbir şeyi çözmeyecektir, bu küçükadamın da kafasının içinde ikinci bir küçükadamın gizlendiğini düşünmüyorsak eğer. İşte bu yüzden, sinirsel etkinlik düzeyinde, aradığımız temsillerle/simgelerle karşılaşamayız. Ve bu bakımdan, sinir sistemini oluşturan kısımlar ile, içinde bulunduğumuz dünyanın diğer nesnelere arasında bir fark yoktur. Öznenen arınmış saf fiziksel, kamusal ve nesnel bir halde (eğer böyle bir hal bulunabilirse), nesnelere birbirlerine işaret etmezler ve birbirlerinin yerine geçmezler. Bundan başka, şunu da belirtmek gerekir ki, temsilleri/simgeleri temele alan temsilci düşünce, “bir-şeyin-kendisi” kavramını ortadan kaldırdığı için, aslında böylelikle temsil kavramını da imkansız hale getirmektedir. Çünkü bir şeyin başka bir şey olarak değil, kendisi olarak algılanma imkanı varsa eğer, ancak temsil kavramı mümkün olabilir.

⁵¹ Zihin felsefesinin bağlamı içinde, temsillerin/simgelerin yorumlayıcı bir özneyi şart koştukları iddiasının kaynağı Searle'ün bu konudaki fikirleridir. Yorumlama kanıtının buradakinden farklı bir versiyonunu kullanan Searle, hesaplama (computation) eşdeğer gördüğü sözdizimin (syntax) fiziğe yani bilgisayarlara özgü/içsel olmadığını ve yorumlama etkinliğinin bir ürünü olduğunu dile getirir (Searle, 2004: 253-260; Searle, 1996: 38-59).

Bütün bunlar, sinirsel etkinlikleri temsiller olarak gören yaklaşım için hala, yorumlayan bir özneye gerek var demektir. Temsil dediğimiz şey, ki bu bir sembol, işaret vb. olabilir, yorumlayan bir özneyi zorunlu kılmaktadır. Sonuçta, yorumlayan bir öznenin bulunmadığı durumda temsilin varlığından da bahsedilemez. Temsil dediğimiz şeyin doğasında gördüğümüz, kendisinden başka bir şeye işaret etme özelliği, başka bir şeyin yerine geçme veya yerini tutma özelliğidir. Bu özelliğin en önemli yönü ise bunun sabit olmaması, keyfi olmasıdır; yorum tam da bu yüzden ortaya çıkar.

Ve tabii, bütün bunlardan sonra hala denebilir ki, işte bir yanda fiziksel dünya ve nesnelere var, diğer yanda ise bununla ilişkili gerçekleşen sinirsel etkinlik. Bu, apaçık değil midir? Elbette öyledir. Ama bunlardan birinin, aradaki ilişki yoluyla diğerini temsil ettiğini biz söylüyoruz; bizden bağımsız, kendi kendine işleyen bir temsil süreci gösterilemez. Sinirler, nöronlar yorum yapamazlar. Bizler sinirbilim, bilişsel bilim gibi bilimsel disiplinler geliştiriyoruz (daha önce bunlar fizyoloji ve psikolojydi) ve bu bilimlerin kendi işleyiş mantığı içinde bu temsil sürecini gündeme getiriyoruz. Yani sinirsel etkinliğe baktığımızda, orada fiziksel dünyanın bir temsilini görmeye çalışıyoruz. Sinirsel etkinlikte, fiziksel dünyaya dair, biz aramadan önce zaten var olan bir temsil sürecini keşfetmeye çalıştığımızı düşünmek ise yanlıştır, çünkü dediğimiz gibi sinirsel etkinlik, herhangi bir şeyi temsil etme yeteneği bakımından diğer fiziksel nesnelere farklı değildir. Bilişsel bilimde veya sinirbilimde yapmaya çalıştığımız şey, fiziksel fenomenleri sinirsel etkinlikle birebir karşılık getirebileceğimiz bir temsil sürecini saptayıp saptayamadığımızı bakmaktır. Sinirsel etkinliğin organizmayı saran fiziksel dünyanın fenomenleri ile ilişkili olmadığını kimse öne sürmüyor; ama varlığın bütünselliği içinde her şeyin her şeyle

ilişkili olduğunu söylemek ile, organizmaya dahil edilmeyen fenomenlerin organizma içi süreçler tarafından birebir karşılık getirebileceğimiz şekilde temsil edildiğini söylemek, başka şeylerdir. Doğrusu, bu güne kadar böyle bir temsil sürecini saptamayı henüz başaramadık; başarılıydığını iddia edenler var tabii, ama ikna edici değil.

Bu konuda bir başarı sağlamanın kaderi de tamamen kullanılan metodolojiye bağlanmıştır ve bu metodolojinin (parçacı-atomcu yaklaşım ile bilimsel nesnellığe dayanan gerçekçilik) uygun olmadığına dair, başta Gestalt psikolojisi ve Merleau-Ponty'nin eleştirileri olmak üzere, güçlü göstergeler vardır. Birinci kısımda tartışmasını yaptığımız üzere, elbette sorun, uygun bir metodoloji bulup çıkarmak değildir. Böyle bir şey, düşünceyi kurallara hapsedmeyi amaç edinen yöntemi düşünceyi savunmak olur. Sorunların çözümünde bilimsel metodolojinin mutlak önceliğine bağlanmak, formülcülükten başka bir şey değildir; düşünceyi sınırlamayacak şekilde bir bilimsel yaklaşıma sahip olabilmek ve detayları atlamadan anlamaya çalışan bir bakış sergilemekten çok, herşeyin sanki kendiliğinden çözümlendiği bir tür sihirciye iman etmektir. Dolayısıyla hiçbir şeyin anlaşamadığı bir gizemciliktir, yani bilim değildir. Bununla beraber şu hususu da vurgulamakta fayda var ki, atomcu-nesnelci metodolojiye bağlı kalarak çalışmaya devam eden bilişsel bilimin ileride bir başarı sağlayacağını varsaysak bile, bu sayede “beyin ve sinir sisteminin nasıl olup da zihinselliği ortaya çıkardığı” gibisinden indirgemeci bir iddia kanıtlanmış olmayacaktır. Böyle bir durumda bile, başarılı olan şey, zihinselliğin sadece farklı bir biçimde gösteriminin mümkün hale gelmesi ve dolayısıyla zihinselliği (zihinsel fenomenleri) farklı bir biçimde anlamının mümkün hale gelmesidir. Yani yapılan, anlayışa yeni boyutlar katmak olacaktır, yoksa

zihinsel-olanın beyin ve sinir sistemine indirgenmesi değil. Pozitif bilimlerde içine düşülen hata da buradadır; aslında her bilim, fenomenal aleme ait olanın ya da yorumlanmamış olanın, farklı bir biçimde temsil edilebilme imkanını soruşturur; bu başarıldığında elde edilen şey bir açıklamadır. Ama bunu başardıktan sonra, yapılan şeyin bir temsilleştirme süreci olduğu unutulur ve hemen, temsil edenin temsil edilenden daha gerçek olduğu iddia edilir ve indirgemecilik hatasına düşülür.

Bütün bunlardan çıkan köktenci sonuç, bilim yapma etkinliğimizin temelinde yorumlama yeteneğimizin bulunduğudır. Yorum yapabilme gücümüz sayesinde bilim üretebiliyoruz. “Fiziksel dünya ve nesnelere” deyiminin de, bilimsel dünya görüşünün fenomenal aleme giydirdiği bir yorum olduğunu belirtmek gerekir. Ve bu yorumun, başından itibaren bir içsellik-dışsallık ayrımını yedeğinde taşıdığını da farketmek lazım gelir.

İçeriğin Gerçekliği Sorunu

Mutlak yokluk bir mantıksal olanaksızlık olduğu için, insanlar gerçek-olmayandan bahsetmeyi yeğlerler. Diğer yandan, gerçekliğin içinde gerçek-olmayan bir parçanın içerildiğini söylemek çelişkiye düşmektir. Sözde gerçek-olmayanın da aslında bir gerçekliği vardır; örneğin, bir yanılsamanın gerçek olmadığını söylüyoruz (suya daldırılan kaşığın kırık görülmesi gibi), ama onun hakkında nesnel bir tutum takınarak konuşabiliyoruz. Onun hakkında olan konuşmamızla, gerçek nesnelere hakkında olan konuşmamız arasında, konuşmanın biçimi ve tarzına ilişkin hiçbir kökten farklılık gösterilemez. Üstelik bizim için daha fazla cazip olan da, olağan gerçeklik dünyasının o kamusal nesnelere üzerine olan konuşmalar değil, tam aksine

genelin dışına çıkan durumlara has nesnelere ve şeyler üzerine olan konuşmalardır. Mesela, bize özgü olanın vurgulandığı durumlar ki yanılsamalar, halüsinasyonlar, olağandışı beklenmedik haller, sürprizler, sihir ve mucizeler böyledir. Bu tür fenomenler, sadece bir kişiye veya belli bir gruba özgü olma özelliğini taşırlar, ama bu özellik, onlardan sanki olağan gerçekliğin kamusal nesnelereymiş gibi bahsetmemizi ve onlar hakkında böyle bir tutumla konuşmamızı engellemez. Zaten, olağan gerçekliğin kamusal nesnelere biz için cezbedici, heyecan verici hiçbir yön yoktur ve bu yüzden onları sıkıcı bilimselliğin o soğuk ve tekdüze metodolojik incelemelerine terk ederiz. Günlük hayatımızı daima bize has olan, bizim için özel anlamı olan nesne ve kişilerin arasında geçiririz. Bu nesne ve kişilerin ve bunların karıştığı olayların, tıpkı diğer nesne, kişi ve olaylar gibi, yani bizim için özel bir anlam taşımayanlar gibi yansız, nesnel ve salt kamusal bir yaklaşıma konu edilebileceklerini biliriz, ama asla onlara o gözle bakmayı kabul etmeyiz. Çünkü hayatımız, aralarında temel bir farklılığın bulunmadığı, eşit ölçüde kamusal nesnelere, kişiler ve olaylar arasında yaşanan bir hayata dönüştükçe, ruhsal depresyon kaçınılmaz hale gelir. Bu durum, olağan halde paranormal olaylar üzerine konuşma biçimimizle, gerçekliğinden şüphe duymadığımız şeyler üzerine konuşma biçimimiz birbirini çok andırdığı halde, paranormal olayların bilimsel incelemeye konu edilmesine gösterilen yaygın direnci de açıklıyor. Yani her şey eşit ölçüde kamusal, nesnel ve bilimsel hale geldiğinde çok özel bir alan feda edilmiş olacak, ama o alanı kaybetmek istemiyoruz.

Eğer bir gerçeklik varsa, iki tarafı da içeren bir gerçekliktir; yani nesnel, kamusal ve bilimsel olanı içerdiği kadar, öznel, sahte, uyduruk, sanal ve yanıltıcı olanı da içeren bir gerçekliktir. Bu ikincilerin içerikleri nesnel-bilimsel incelemeye

konu edilemeyen bir türde olabilir, ama varlıkları gerçektir ve yukarıda belirttiğimiz üzere, gündelik dilin içinde onlar hakkında konuşma tarzımızla diğerleri hakkındaki konuşma tarzımız arasında temel bir fark yoktur; yani onlardan sanki kamusal-nesnel bir şeymiş gibi bahsedebiliriz. Sorun, “gerçek” sıfatının sırf, karakterleri ve doğaları gereği bilimsel bir metodolojiye konu yapılabilen olay ve nesnelere hasredilerek ayrıcalıklı bir kullanım kazanmış olmasıdır. Bazen, “yaşadığım bu olay, bu deneyim gerçek değil mi?” diye sorarız. Elbette deneyimin kendisi gerçektir ama içeriğinin karakteri ve doğası farklıdır. Fakat bu tür deneyimleri sanki bir içeriği de yokmuş gibi ele alma, ya da bir içeriği varsa bile bu içeriğin bir biçimde indirgenmek suretiyle yoksanması yönünde genel bir temayül gözlemleniyor. Oysa, eğer bu tür deneyimlerin bir içeriği yoksa, o zaman her tür deneyimin de yoktur ve genel olarak içerik diye bir şey de yoktur. Çünkü içeriği mümkün kılan şey onun hakkında konuşabiliyor olmamızdır. İçeriği ortaya çıkaran şey konuşmadır. Herhangi bir durumda herhangi bir şeyin bir içeriğe sahip olmasını olanaklı kılan, onun hakkında konuşabilmeye dair sahip olduğumuz imkandır. Böyle bir imkan yoksa o şey de bir içerik kazanamaz.

Diğer taraftan, yokluk iddialarına ilişkin ispatlamaların mümkün olmadığını, sadece varlık iddialarına ilişkin ispatlamaların mümkün olduğunu, genel bir mantık ilkesi olarak biliyoruz. Çünkü varlık iddialarına ilişkin ispatlamalar için, koşulu sağlayan tek bir örnek bulup göstermek yeterli gelirken, öbür durumda koşulu sağlayan hiçbir örneğin bulunmadığını göstermek ise bütün bir varlığı taramayı gerektirir. Buna rağmen, indirgemeciliği temel enstrüman olarak kullanan, adeta bir yok sayma kampanyasına, bir salgına tanık olmak, çok şaşırtıcıdır. Şunu unutuyoruz ki, sadece niceliksel büyüklükler indirgenebilir; nitelikler indirgenemezler. Niteliksel

renk fenomenine atadığım sinirsel etkinliği niceliksel olarak göstermek mümkün olduktan sonra, onu indirgemek mesele değildir. Niceliksel olarak gösterilen bir sinirsel etkinliği, önce sinir hücrelerinin içindeki çeşitli değişimlere, bu değişimleri de kimyasal ve fiziksel her türlü süreci yöneten en temel doğa yasalarına kadar indirgemek mümkündür. Fakat unutmayalım ki, burada indirgenen şey, tamamen niteliksel doğaya sahip olan renk fenomeni değil, ona atamış olduğum sinirsel etkinliktir. Niteliksel renk fenomeninden buna karşılık gelen sinirsel etkinliğe olan geçişin nasıl yapıldığını ise daha önce ifade etmiştik. Bu geçiş, tamamen bir yorum yoluyla yapılır. Birinin diğerini temsil ettiğine dair bir yorumdur bu. Yani ikisi arasındaki temsil ilişkisini biz kuruyoruz; dışarıda kendi kendine işleyen bir temsil süreci gösterilemez, çünkü kendi başına alındığında hiçbir şey hiçbir şeyi temsil etmez ve simgecilik, yorumlayıcı bir özneyi şart koşar.

Temsil edenin indirgendiği durumda temsil edilenin de indirgenmiş olduğu ise hiçbir biçimde doğru değildir. Buna ilişkin bir kanıt gösterilemez, ama tersi duruma örnek verilebilir. Bu ikisini birbirine bağlayan şey, yorumlayıcının kurduğu soyut ve en önemlisi de zorunsuz (keyfi) bir ilişkidir. Zorunsuz olduğu için bu yorum daima gözden geçirilebilir, değiştirilebilir veya tamamen terkedilebilir. Örneğin, giydiğim kaşkol tuttuğum takımı temsil edebilir, ama bu kaşkolun başına gelenler asla takımı etkilemeyecektir. Temsil eden (kaşkol), parçalara bölündüğünde temsil edilen de parçalanmış sayılmaz. Genel olarak, temsil edene yapılan muamele temsil edilene yapılmış olmaz. Eğer öyle olsaydı, bu bir temsil etme ilişkisi olmaktan çıkardı. Sonuçta, indirgenen şey hiçbir durumda ilgili nitelik değil, ona karşılık getirdiğimiz niceliksel büyüklüktür. Dolayısıyla indirgemeciliğe yapılan eleştiri, onun yok sayılması veya mümkün görülmemesi ya da meşru olmaması değildir; ama

indirgemeye ilişkin iddianın, indirgendiği iddia edilen niteliksel fenomeni hiçbir biçimde bağlamadığıdır. Eğer doğa bilimleri mevcut halleriyle var olmaya devam edeceklerse, indirgemeciliğe karşı çıkmak da zaten mümkün değildir, çünkü niceliksel büyüklüklerle ilgilenen doğa bilimlerinin meşru işleme biçimi budur. Her doğa bilimi, ele aldığı konuyu temel gerçeklik olarak kabul ettiği öge ve süreçlere indirgemenin bir yolunu arayıp bulmak zorundadır. Çünkü her bilimin ilgilendiği doğa yasaları, bu elemanter öge ve süreçleri yöneten yasalardır. Bir konunun temel öge ve süreçlere indirgenmesi başarılı olduğunda ve böylece bir birlik yakalandığında, ilgili konunun da açıklanmış olduğu kabul edilir. Her bilim, konu alanına giren bütün fenomenleri sınırlı sayıdaki aynı basit ilkenin (doğa yasaları) yönettiğini ispatlamak suretiyle, o fenomen alanına ilişkin bir birliğin yakalanmasını hedefler. Demek ki söz konusu olan şey, genel bir yanılsama ve şaşkınlık halidir.

Temsillerin/simgelerin, var olmayan şeyleri temsil edebileceklerini iddia etmek ise son derece yanıltıcı, yanlış yönlendirici ve saçmadır. Bu saçmalığın kökeninde, bedensel jest ve mimiklerle kendisine işaret edebildiğimiz şeyin varlık, edemediğimiz şeyin yokluk olduğunu düşünmek yatar. Koşulların izin vermediği bir durumda bedensel jest ve mimikle işaret edemediğimiz şeye sembolle işaret etmeye başlarız; dilin kullanımı buna dayanır. Eğer işaret etmeyi, bedensel jest ve mimikle bir şeye yönelmek ve o şeyi ifade etmek anlamında kullanırsak, bu durumda bir şeye işaret edebilmek, o şeyin varlığına ilişkin en güçlü kanıt yerini tutar. Ona işaret edebildiğime göre, vardır. Ama, kendisine işaret edemediğim şey yoktur demek, bir şey sırf ben işaret ediyorum diye vardır demek olur ki, bu savunulamaz. Simgeleştirme sürecinin aşamalarını göz önüne alırsak, ilk aşamada, işaret edemediğim şey için simge kullanmaya başlarız; ikinci aşamada, simgenin

kullanımını genelleştirebileceğimi farkederim; işaret edebildiğim veya edemediğim şeyler için simgeyi aynı şekilde kullanabilirim. İşte, simgenin var olmayan bir şeyi temsil edebileceği şeklindeki yanlış kanı, buna dayanır. Oysa temsil edilen şey, hiç değilse bir içerik olarak, asgari bir varlığa sahiptir. Hakkında konuşulabildiğine göre, ortada bir içerik var demektir. Kurgusal söylemde, kurmaca varlıklar üzerine konuşabilme imkanımız ancak böyle bir içeriğin varlığı ile anlaşılır hale gelir. İçeriğe bir varlık atfetmek konusunda gösterdiğimiz direncin kökeninde, içeriği belirleyen genel yasaların bulunmaması ve içeriğin tam bir özgürlükle kurgulanabilir olması yatmaktadır. Diğer yandan, fiziksel varlığı belirleyen/sınırlayan/kısıtlayan yasalar ise pek çoktur. Pekiyi ama, varlığın doğası fiziksel olmak zorunda mı? Fiziğin yasaları ile uyumlu olmayan bir varlıkla karşılaşma imkanımız peşinen yok sayılabilir mi? Elbette, her türlü içerik fiziğin yasalarınca zorunlu olarak belirlenmiş olsaydı eğer, böyle bir imkanın bulunmadığı aşikar olacaktı. Fakat içeriğin kapsam alanı daima aktüel /edimsel varlıktan daha geniştir ve hep böyle olacaktır. Bu yüzden bilginin bir sonu yoktur; bu yüzden perspektifsel algı olanaklıdır ve bu yüzden nesne bilgide tüketilemezdir. Hem aktüel varlık hem de her türlü içerik, gerçekliğe aittir. Konuşmalarımız ne kadar gerçekse, bu konuşmalara konu olan içerik de o kadar gerçektir. Simgelediğim şeyleri maddesel ve ideal diye ikiye ayırıp, bundan sonra da birinin gerçek, diğerinin gerçek-olmadığını söylemek, gerçeklik algımızın birliğini parçalayan, her türlü çözümsüz düalizmin gözden kaçan hakiki kaynağıdır.

SUMMARY

The purpose in this dissertation is to make evident the dualistic character that penetrated into the whole of modern thought. For this, started from the thought's inability of setting itself free from the mind-body problem in contemporary philosophy of mind. A general criticism has performed on Cartesian philosophy which is the main source of the mind-body problem. For this purpose, presented the concept of Cartesian subject, appearing as an intellectual founder of civilization in successive period of Cartesian philosophy in modern epoch. On the one hand the general character of this subject is described, on the other hand focused on the basic lines of a new understanding of subject which is elucidated and revived in Merleau-Ponty's body-subject philosophy. Merleau-Ponty's way of thinking and original ideas presented in his works, are examined in this study with regard to their ability to be an alternative to the world view peculiar to modern civilization. Some inferences made of on how it can be possible to slip off the dualistic character of contemporary thought and which possible solutions might be brought from Merleau-Ponty's views to the basic problems of philosophy of mind. The mechanistic trend is emphasized, first in psychology which was an examination of human mentality since its establishment, and in cognitive science which took over this mission from psychology in the last sixty years. Cognitive science is an important area of interest and influence for philosophy of mind, and there are issues and aspects in the body-subject philosophy of Merleau-Ponty that cognitive science must take into account, and that deeply concern this science. In the light of all of these assessments and of alternative ideas offered by Merleau-Ponty, concluded that, basic concepts and categories of philosophy of mind are misleading and are not appropriate for the true

nature of human mentality. That, the phenomenological tradition and its sequel, a way of thinking which is specific to contemporary existential philosophy, can be a genuine alternative against objectivistic-atomistic approach of modern thought, can be determined as the basic thesis of this study.

ÖZET

Bu tezde, modern düşüncenin geneline sinmiş olan düalist karakterin belirgin kılınması amaçlandı. Bunun için, çağdaş zihin felsefesinde zihin kavramı ve insan zihinselliği üzerine olan düşüncenin, zihin-beden sorununun yörüngesinden kendini kurtaramamasından hareket edildi. Zihin-beden sorununun temel kaynağı olan Kartezyen felsefenin genel bir eleştirisi yapıldı. Bu amaç doğrultusunda Kartezyen felsefe sonrası, modern dönemde ortaya çıkan, medeniyet kurucu entelektüel bir aktör olarak Kartezyen özne kavramsallaştırmasına gidildi. Bir yandan bu öznenin genel karakteri betimlendi, diğer yandan bunun karşısında Merleau-Ponty'nin beden-özne felsefesinin gündeme getirdiği yeni bir özne kavrayışının temel çizgileri üzerinde duruldu. Bu çalışmada, Merleau-Ponty'nin eserlerinde ortaya koyduğu düşünme biçiminin ve özgün fikirlerin modern medeniyete has dünya görüşüne hakiki bir seçenek oluşturabilme kabiliyeti incelendi. Merleau-Ponty'nin görüşlerinden kalkarak zihin felsefesinin temel problemlerine getirilecek çözüm önerilerinin neler olabileceği ve çağdaş düşüncenin düalist karakterinden sıyrılmasının nasıl mümkün olabileceği hakkında bazı sonuçlara varılmaya çalışıldı. Kuruluşundan beri, insan zihinselliği üzerine bilimsel bir inceleme alanı durumundaki psikolojinin ve son altmış senedir bu misyonu psikolojiden devralmış bulunan bilişsel bilimdeki mekanistik eğilim vurgulanmaya çalışıldı. Zihin felsefesi için önemli bir ilgi ve etkilenme alanı durumundaki bilişsel bilimin Merleau-Ponty'nin beden-özne felsefesinde dikkate alması gereken hususlar, bu bilimin ulaştığı genel sonuçları derinden ilgilendiren yönlerin bulunduğu belirtildi. Bütün bu değerlendirmeler ve Merleau-Ponty'nin sunduğu alternatif düşünceler ışığında, zihin felsefesinin temel kavram ve kategorilerinin insan zihinselliğinin hakiki doğasına

uygun düşmeyen yanlış yönlendirici bir mahiyette oldukları sonucuna varıldı. Fenomenolojik geleneğin ve onun devamı olan çağdaş varoluşçu felsefeye özgü düşünme biçiminin, modern düşünceye asıl rengini veren temel bileşen durumundaki nesnelci-atomcu anlayış karşısında hakiki bir seçenek sunabileceğine dair öneri, bu çalışmanın temel tezi olarak saptanabilir.

KAYNAKÇA

ADENEY, Frances S., (1991), "A Review of Taylor's Sources of the Self", *Theology Today*, 48 (2).

ANDERSON, Michael L., (2003), "Embodied Cognition: A field guide", *Artificial Intelligence*, 149, 91–130.

ARİSTOTELES, (2001), *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.

BAARS, Bernard J, (1986), *The Cognitive Revolution in Psychology*, NewYork: The Guilford Pres.

BAARS, Bernard J., GAGE, Nicole M., (2010), *Cognition, Brain, and Consciousness: Introduction to Cognitive Neuroscience*, Oxford: Elsevier.

BALDWIN, Thomas (ed.), (2007), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, NewYork: Routledge.

BANNAN, John F., (1967), *The Philosophy of Merleau-Ponty*, NewYork: Harcourt, Brace & World, Inc.

BARBARAS, Renaud, (2004), *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, trans. Ted Toadvine & Leonard Lawlor, Bloomington: Indiana University

Press.

BECHTEL, William, & GRAHAM, George (eds.), (1999), *A Companion to Cognitive Science*. Malden, MA: Blackwell.

BENJAMIN, Ludy T.Jr., (2007), *A Brief History of Modern Psychology*, Oxford: Blackwell.

BODEN, Margaret A., (2006), *Mind As Machine: A History of Cognitive Science*, 2 vols., New York: Oxford University Press.

BORCHERT, Donald M. (ed.), (2006), *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition*, Farmington Hills, MI: Thomson Gale.

BRADDON-MITCHEL, David, JACKSON, Frank, (1996), *The Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell.

BRENTANO, Franz, (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York: Routledge.

BURWOOD, Stephen, GILBERT, Paul, LENNON, Kathleen, (2005), *Philosophy of Mind*, London: Taylor & Francis.

CAPRA, Fritjof,

(1975), *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boulder: Shambhala.

(2009), *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.

CARBONE, Mauro, (2004), *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.

CARMAN, Taylor., (2008), *Merleau-Ponty*, London: Routledge.

CEVİZCİ, Ahmet, (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.

CHALMERS, David,

(1995), "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2(3):200-19.

(1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Pres.

CLARKE, Desmond M., (2006), *Descartes: A Biography*, NewYork: Cambridge University Press.

COTTINGHAM, John, (1996), *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan vd., İstanbul: Sarmal Yayınevi.

COTTINGHAM, J., STOOHOFF, R., MURDOCH, D. (eds.), (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols., Cambridge: Cambridge University Pres.

CRANE, Tim, (2003), *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, London: Routledge.

CRICK, Francis, (1996), *Şaşırta Varsayım*, çev. Sabit Say, Ankara: Tübitak.

CULLEN, Bernard, (1994), “Philosophy of Existence 3: Merleau-Ponty”, Richard Kearney (ed.) içinde, s. 86-107.

DENNETT, Daniel C., (1991), *Consciousness Explained*, NewYork: Little, Brown and Co.

DESCARTES, Rene, (1994), *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K.Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

DEREKO, Ayhan, (2010), “Hegel ve Merleau-Ponty'de Duyarlık ve Algı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 16: 79-103.

DILLON, M.C., (1997), *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston: Northwestern

University Press.

DIPROSE, Rosalyn, REYNOLDS, Jack (eds.), (2008), *Merleau-Ponty: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen.

FANCHER, Raymond E., (1990), *Pioneers of Psychology*, New York: W.W. Norton & Company.

FODOR, Jerry A., (1975), *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell Company.

GALLOP, David, (1999), "Introduction", (Plato, 1999) içinde, s.vii-xxiii.

GIBBS, Raymond W. Jr., (2005), *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

GRANT, Edward. (2007). *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century* . New York: Cambridge University Press.

GUTTENPLAN, Samuel (ed.), (1996), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blacwell.

HALDANE, John, (1996), "History: Medieval and Renaissance Philosophy of Mind", Samuel Guttenplan (ed.) içinde, 333-338.

HASS, Lawrence, (2008), *Merleau-Ponty's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Pres.

HATFIELD, Gary. (2003). *Routledge Philosophy GuideBook to Descartes and Meditations*. London: Routledge.

HAUGELAND, John, (1989), *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge: MIT Pres.

HEIDEGGER, Martin, (1999), *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad & Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Pres.

HERGENHAHN, B.R., (2009), *An Introduction to the History of Psychology*, Belmont, CA: Wadsworth.

HIRST, R.J., (1967), "Realism", Donald M. Borchert (ed.) içinde, vol. 8, s.260-269.

HOFSTADTER, Douglas R., & DENNETT, Daniel C, (2008), *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, çev. Füsün Doruker, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

HONDERICH, Ted (ed.), (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press.

HUSSERL, Edmund, (1982), *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy: First Book*, trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

JONES, Dai, ELCOCK, Jonathan, (2001), *History and Theories of Psychology: A Critical Perspective*, London: Arnold.

KEARNEY, Richard (ed.), (1994), *Continental Philosophy in the 20th Century: Routledge History of Philosophy*, vol. 8, London: Routledge.

KELLY, Sean D., (2003), "Edmund Husserl and Phenomenology", Solomon&Sherman içinde, s.111-142.

KLINE, Morris, (1959), *Mathematics and the Physical World*, NewYork: Dover Publications.

LANGE, Frederick Albert, (1925), *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance*, trans. Ernest Chester Thomas, London: Kegan Paul.

LANGER, Monica M., (1989), *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*, London: The Macmillan Press.

MASLIN, K.T., (2001), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Malden, MA:

Blackwell.

MALONE, John C., (2009), *Psychology: Pythagoras to Present*, Cambridge, MA: MIT Press.

McCLELLAN III, James E., DORN, Harold, (2006), *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, çev. Haydar Yalçın, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

MERLEAU-PONTY, Maurice,

(1964a), *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Evanston: Northwestern University Press.

(1964), *Sense and Non-Sense*, trans. Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press.

(1965), *The Structure of Behaviour*, trans. Alden L. Fisher, London: Methuen.

(2002), *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge.

(1968), *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press.

MORAN, Dermot, (2000), *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.

PAZ, E.B., CECCARELLI, M., OTERO, J.E., SANZ, J.L.M., (2010), *A Brief Illustrated History of Machines and Mechanisms*, London: Springer.

PENROSE, Roger, (1999), *Kralın Yeni Usu I: Bilgisayar ve Zeka*, çev. Tekin Dereli, Ankara: Tübitak.

PICKREN, Wade E., RUTHERFORD, Alexandra, (2010), *A History of Modern Psychology in Context*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

PLATON,

(1999), *Phaedo*, trans. David Gallop, New York: Oxford University Press.

(2001), *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.

(2002), *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

(2008), *Sophist*, trans. Benjamin Jowett, Forgotten Books.

PRIEST, Stephen,

(1991), *Theories of the Mind*, London: Penguin Books.

(1998), *Merleau-Ponty*, London: Routledge.

ROBINSON, Daniel N., (1995), *An Intellectual History of Psychology*, Madison: The University of Wisconsin Press.

RODIS-LEWIS, Genevieve, (1998), *Descartes: His Life and Thought*, trans. Jane Marie Todd, New York: Cornell University Press.

RONAN, Colin A., (2003), *Bilim Tarihi: Dünya Kùltürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu & Feza Günergun, Ankara: Tùbitak.

ROSS, David, (2002), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd., İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

RUSSELL, Bertrand, (1997), *Religion and Science*, New York: Oxford University Press.

SCHULTZ, Duane P., & SCHULTZ, Sydney Ellen,

(2002), *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay, İstanbul: Kaknùs Yayınları.

(2004), *A History of Modern Psychology*, Belmont, CA: Wadsworth.

SEARLE, John,

(1996), *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek, İstanbul: Say Yayınları.

(2004), *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık.

(1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: The New York Review of Books.

SINGER, Peter, (1995), “Hegel, Georg Wilhelm Friedrich”, Ted Honderich (ed.) içinde, s. 339-343.

SMITH, A.D., (2007), “The Flesh of Perception: Merleau-Poty and Husserl”, Thomas Baldwin (ed.) içinde, s.1-22.

SNOW, C.P., (2001), *İki Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK.

SOLOMON, Robert C., SHERMAN, David, (2003), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford: Blackwell.

SONTAG, S., (1978), *Illness as Metaphor*, New York: Farrar, Straus&Giroux.

TAYLOR, Charles, (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

THAGARD, Paul, (2005), *Mind: Introduction to Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press.

VARELA, Francisco J., THOMPSON, Evan T., ROSCH, Eleanor, (1993), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: The

MIT Pres.

VOELKEL, James R., (2002), *Johannes Kepler: Yeni Gökbilim*, çev. Nur Özlük,
Ankara: Tübitak.

VON ECKARDT, Barbara, (1996), *What is Cognitive Science?*, Cambridge, MA:
MIT Press.

WESTFALL, Richard S., (2000), *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru,
Ankara: Tübitak.

WILSON, Margaret, (2002), “Six Views of Embodied Cognition”, *Psychonomic
Bulletin & Review*, 9 (4): 625–636.