

FİZİKALİST İNDİRGEMECİLİĞİN BİR SONUCU OLARAK KUALİA PROBLEMİ¹

Elif DURAN²

Öz: Descartes'ın zihni "düşünme" ve maddeyi "uzamlılık" nitelikleriyle tanımlayarak iki farklı töz olarak ortaya koyması, zihin-beden probleminin klasik formülasyonunun temelini oluştururken, hem Descartes hem de ardılları bu probleme daha sonra çeşitli çözümler getirmeye çalışmışlarsa bile, bu çabalar yetersiz kalmıştır. 20. Yüzyıla geldiğimizde ise Kartezyen geleneğe bir tepki olarak ortaya çıkan indirgemeci fizikalizm bu problemin klasik formülasyonunu reddederek ve odak noktasını "etkileşim" sorunundan "indirgeme" sorununa kaydırarak, problemle yeni bir perspektiften baş etmeyi hedefler. Bu çalışmanın amacı, indirgemeci fizikalizmin zihin-beden problemi bağlamında nasıl radikal bir odak değişikliği yaptığını, bu yaklaşımın arkasındaki felsefi motifleri ve fizikalizmin erken dönemindeki yükselişine rağmen neden istikrarlı bir kuramsal başarıya dönüşemediğini incelemektir. Çalışmada, zihinselliğin fizikselliğe indirgenememesi sorununun, Descartes'ın zihin ile bedeni iki ayrı töz olarak tanımlamasından kaynaklanan etkileşim sorununun çözümsüzlüğünden farklı bir temele dayandığı savunulmaktadır. Bu temel, çağdaş zihin felsefesini bugün hâlâ meşgul eden "kualia problemi"nde en açık ifadesini bulmaktadır. Çalışma, mantıksal davranışçılık, özdeşlik kuramı ve işlevselcilik gibi indirgemeci fizikalist yaklaşımlara yöneltilen anti-indirgemeci itirazları ayrı ayrı ele alarak, kualia probleminin çözülemesliğinin temelinde yatan sorunu ortaya koymaktadır. Bu sorunun kökeninde, zihnin nesnelleştirilemeyen fenomenal niteliklerinin, indirgemeci bir perspektifle nesnelleştirilmeye zorlanması yatmaktadır. Ancak öznel deneyime içkin olan bu fenomenal nitelikler, indirgemeci fizikalist kuramların her birinde bir direnç noktası oluşturarak, nesnelleştirme çabalarını geri püskürtmektedir. Bu durum, indirgemeci yaklaşımların kualia problemini çözemesinin ana nedenini oluşturmakta ve bu neden, Kartezyen etkileşim sorununun çözülememiş olmasının dayandığı "töz düalizmi" perspektifinin kendine özgü dinamiklerinden belirgin biçimde ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Beden, Kualia, Kartezyen Düalizmi, Zihin Felsefesi

¹Bu çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Doktora programında Prof. Dr. Hakan Çörekçiöğlü'nün danışmanlığında yürütülen kualia problemi konulu doktora tezinden türetilmiştir.

² Arş. Gör. | RA

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey

elif.duran@ikcu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-9359-5805

THE QUALIA PROBLEM AS A CONSEQUENCE OF PHYSICALIST REDUCTIONISM

Abstract: By defining the mind through the property of “thought” and matter through the property of “extension,” Descartes laid the groundwork for the classical formulation of the mind-body problem. While both Descartes and his intellectual successors attempted to provide various solutions to this problem, these efforts ultimately proved insufficient. By the 20th century, in response to the Cartesian tradition, reductionist physicalism emerged as a radical alternative, shifting the focus from the problem of “interaction” to the problem of “reduction.” This study aims to examine how reductionist physicalism reorients the discourse surrounding the mind-body problem, the philosophical motives underpinning this shift, and why—despite its initial theoretical ascendancy—it failed to achieve a stable conceptual victory. It argues that the problem of the irreducibility of the mental to the physical is grounded in an issue fundamentally distinct from the unsolved Cartesian interaction problem. This distinction finds its clearest expression in the contemporary philosophy of mind through the “qualia problem. At the core of this dilemma lies the inherent tension between phenomenal qualities, which resist objectification, and the reductionist physicalist endeavor to assimilate them into an objective framework. However, these phenomenal aspects—intrinsically embedded within subjective experience—constitute a persistent point of resistance against reductionist strategies, inevitably repelling attempts at objectification. This, in turn, constitutes the fundamental reason why reductionist approaches fail to resolve the qualia problem—a failure that is conceptually distinct from the challenges posed by Cartesian substance dualism and its unresolved interaction dilemma.

Keywords: Mind, Body, Qualia, Cartesian Dualism, Philosophy of Mind

1. Giriş

Zihin-beden probleminin izini, 17. yüzyıldaki Kartezyen düalizm formülasyonundan başlayarak günümüze doğru sürdüğümüzde, bu klasik probleme verilen adın artık çağdaş zihin felsefesinde çözülmeye çalışılan temel problemin adı olmaktan çıktığı ve bunun yerini “kualia problemi” olarak adlandırılan bir probleme bıraktığı gözlemlenir. Bunun basit bir terminolojik değişiklik olmadığı ve bu iki problemin tamamıyla özdeş olmadığı konusunda çoğu zihin felsefecisi uzlaşmakla birlikte, problemlerin birbiriyle ilişkisiz olduğu gibi uç noktadaki bir tespitte de çoğunluk yine katılmayacaktır. O halde, zihin-beden problemi ile kualia problemi arasındaki ilişkiyi nasıl kurmak gerekir? Aralarında ne ölçüde bir süreklilik, özdeşlik ya da ne ölçüde bir kopuş, bir ayrım olduğu söylenebilir? Bu çalışma, bu sorulara bir yanıt sağlayarak kualia problemi ile zihin-beden problemi arasındaki ayrımı ortaya koymayı olmasa bile, böyle bir ayrım yapabilmenin ön koşulunu sağlayabilecek bir analiz ve buna bağlı bir saptama yapmayı hedeflemektedir. Analizimizin göstereceği gibi, Kartezyen “zihin-beden etkileşimi” sorununun, indirgemeci fizikalizm tarafından reddedilerek bunun yerine “zihinselliğin bedenselliğe indirgenmesi” sorununu odak noktasına taşımış olmasının, çağdaş zihin felsefesindeki kualia probleminin açık formülasyonuna doğru ilerleyen kaçınılmaz bir düşünce hattının açılmasını tetiklediğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, indirgeme sorununun çözülemeyişinin arkasında yatan temel bir dinamik vardır ve bu dinamik, anti-indirgemeci yaklaşımların indirgemeci paradigmaya getirdiği güçlü itirazların işaret ettiği bir noktada düğümlenmektedir. “Kualia problemi”, işte tam da

“öznel deneyimlerin nesnelliğe indirgenmesi çabasında ortaya çıkan bu güçlü direnç noktası”nı ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma, Kartezyen zihin-beden probleminin erken zihin felsefesini temsil eden indirgemeci fizikalizm tarafından nasıl alımlandığı, ne şekilde dönüştürüldüğü, bu sürecin neden indirgemeci fizikalizme zihin-beden problemini aşmasında kuramsal bir yarar sağlamamış olduğu sorularına odaklanacaktır. Böylelikle, zihinselliğin fizikselliğe indirgenememesi meselesinin, Descartes’ın zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ele almasından kaynaklanan etkileşim probleminin çözümsüzlüğünden farklı bir zemine dayandığı açıklığa kavuşacaktır.

Çalışmanın kapsamı, indirgemeci fizikalist kuramların incelenmesiyle; onların etkileşim sorununu indirgeme sorununa dönüştürmüş olmalarının, onlardaki başarısızlığın temel nedeni olduğunun ve bu indirgemeci yaklaşımın kualia probleminin formülasyonuna neden olduğunun gösterilmesiyle sınırlıdır. Kualia probleminde açıkça ortaya konulan sorunsal unsurun, indirgemeciliğin tüm versiyonlarına yapılan itirazların tümünde mevcut olmakla birlikte, henüz kualia probleminde olduğu kadar açıkça ve analitik bir sistematik içerisinde formüle edilmemiş olduğu savını öne sürmenin ötesinde, problemin bu formel yapısının nasıl içeriklendirildiğine yönelik farklı yorumları tartışmak veya probleme karşı geliştirilen felsefi pozisyonların neler olduklarının bir incelenmesi, bu çalışmanın kapsam alanı dışında kalmaktadır.

Bu çalışmanın amacını, olası bazı yanlış anlaşılmanın önüne en baştan geçmek için, açıkça ifade etmemiz gerekir. Öncelikle, bu çalışma, *herhangi bir normatif felsefi kuramı savunma, inşa etme, eleştirme ya da geliştirme iddiası taşımamaktadır*. Metnimizin tek hedefi, yalın biçimde, indirgemeci fizikalizmin, zihin-beden probleminin kualia problemine doğru evrilmesinde, *kendi metafiziksel, ontolojik varsayımlarının* oynadığı rolü ayrıntılı olarak irdelerken, aynı varsayımların, bir yandan da indirgemeci fizikalizm için bu problemi prensipte çözülemez kıldığını, anti-indirgemeci filozofların itirazları üzerinden göstermekten ibarettir. Bu itirazları gündeme getiriyor olmamız, ilk bakışta, indirgemeci fizikalizme bu çalışmanın bir eleştiri geliştirerek anti-indirgemeci bir pozisyonu normatif olarak savunduğu yönünde yanlış bir izlenime neden olmamalıdır. Buradaki yaklaşım “eleştiri yapmayan bir felsefe tarihçiliği” değil, kualia probleminin zihin-beden probleminin yerini hangi felsefi motiflerle aldığını gösterebilmek için, iki problem arasındaki geçiş sürecini bu amaca hizmet eden bir uğrak noktası olarak kullanmaktan ibarettir.

Çalışmamızda ele aldığımız problem olan odak kayması, nihayetinde “kualia problemi” diye adlandırılan güncel meselenin tohumlarını, başından beri “kurak” bir pozitivist düşünce ikliminin varlığında yeşertmiştir. Bu iklimin başlıca unsurları arasında, doğalcılık (natüralizm) anlayışıyla olan yakın ilişki göze çarpar. Doğalcılık en geniş anlamıyla, Hegel sonrası yükselişe geçen büyük bir felsefe paradigması olarak 20. yüzyıla damgasını vurmuştur ve fizikalizm, doğalcılığın yalnızca olanaklı biçimlerinden birisi olarak anlaşılabilir. Doğalcılık bu bağlamda, en geniş anlamıyla, meşru bilginin ve açıklamanın tek geçerli kaynağının “doğa” olduğu inancını dile getirerek doğaüstü tüm unsurları dışlar. Bu çerçevede, örneğin Hegel’in *Geist* (tin) kavramına benzer, doğaya aşkın herhangi bir varlık, ne ontolojik ne de epistemolojik olarak kabul görür. Pek çok

indirgemeci filozof ve bilim insanı da, zihnin de dahil olduğu tüm olguların, fiziksel veya biyolojik temelde, doğa yasaları çerçevesinde açıklanabileceği fikrini benimser.

O halde, fizikalizm, doğalcılığın şemsiyesi altında gelişen ve “her şey doğaldır” savına ek olarak “doğal olan her şey fizikseldir” tezini de öne süren doğalcı bir yaklaşım olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla, genel olarak doğalcılık, fiziksel olmayan başka bir doğal türün de var olabileceği ihtimalini dışlanmazken, fizikalizm zihin dâhil her şeyin fiziksel bir temel üzerinden açıklanabileceğini savunur. Bu nedenle, indirgemeci fizikalizmde “zihinsel olan” başka doğalcılık biçimlerinde olmayacak denli problematik ve ontolojik söylem alanından tamamen dışlanması gereken bir kavrama dönüşür. Bundan doğal olarak, indirgemeci fizikalizme yöneltilen anti-indirgemeci eleştirilerin, doğalcılığa da aynı ölçüde yöneltilmiş olmadığı sonucu çıkmaktadır; zira doğalcılık, zihin olgusunu indirgeme haricindeki stratejilerle—örneğin belirimcilik, panpsişizm veya nörofenomenoloji—doğa bütünlüğüne dahil etmenin yollarını aralamaktadır. Bu çalışma ise, doğalcı çerçeveyi sabit bir arka plan olarak almakla birlikte, kualia sorununun esas tetikleyicisinin “doğalcılığın kendisi” olmaktan ziyade, onun özel bir türü olan “indirgemeci fizikalizm” olduğu tezini işlediğinden, doğalcılık akımına bu nedenle özellikle odaklanmamaktadır; çünkü anti-indirgemeci doğalcı bir pozisyonu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, normatif olarak fizikalizme karşı daha güçlü bir alternatif olarak sunmayı hedeflememektedir.

Buraya kadar çizdiğimiz kavramsal çerçeve üzerinden oluşturulan çalışmamızın birinci bölümde Descartes’ın düalizmi ve bunun ürettiği zihin-beden probleminin ne olduğu formüle edilerek, Descartes ve ardıllarının getirdiği çözüm çabaları ortaya konulurken bu çabaların neden başarısızlığa uğramış oldukları gösterilecektir. İkinci bölümde, Kartezyen geleneğe karşı yükselen indirgemeci fizikalist yaklaşımların geliştirdiği “mantıksal davranışçılık”, “özdeşlik kuramı” ve “işlevselcilik” akımlarının öne sürdüğü argümanlar ve bunların karşılaştıkları anti-indirgemeci itirazlar ele alınacaktır. Zihin-beden problemi, düalist bir töz ontolojisinden ortaya çıkan ve iki farklı töz olarak tanımlanan zihin ile beden arasındaki “etkileşim sorunundan” kaynaklanırken, bu sorun monist bir töz ontolojisi öne süren indirgemeci fizikalizm tarafından zihnin tüm özelliklerini fiziksel özelliklere “indirgeme sorunu” olarak yeniden formüle edilmiştir. Etkileşim sorunu, zihin-beden probleminin Kartezyen düalist töz ontolojisindeki açılımına denk düşerken; indirgeme sorunu, aynı problemin monist bir fizikalist töz ontolojisindeki tezahür biçimini temsil etmektedir. Bu iklimde, birbiri ardına başarısızlıkla sonuçlanan indirgemeci zihin modelleri sunan “mantıksal davranışçılık”, “özdeşlik kuramı” ve “işlevselciliğin” hızla zirveye tırmanış ve düşüş süreçlerine girmeleri, en sonunda indirgemeci paradigmanın zayıflamasıyla ve oluşan kuramsal boşlukta kendini apaçık biçimde görünür kılan kualia probleminin temeli üzerinde anti-indirgemeci yaklaşımların yükselişe geçmesiyle sonuçlanmıştır.

2. Bir “Etkileşim” Sorunu Olarak Kartezyen Zihin-Beden Problemi

2.1. Descartes’ın töz düalizmi

Rönesans sonrası Avrupa’da, Kopernik (1543), Kepler (1619), Galileo (1632) gibi öncü bilim insanlarının çalışmaları, evrenin mekanistik bir tasvirini gitgide daha da hâkim kılarken, Rene Descartes, bir yandan bu yeni bilimsel dünya görüşünden etkilenmekte, diğer yandan Orta Çağ’ın skolastik mirası ile boğuşmakta olduğu bir tablo içerisinde felsefe tarihinin sahnesinde belirlemektedir (Garber, 1992, s. 12-15). Geleneksel Aristotelesçi doğa felsefesinin, “form” ve “öz” gibi kavramlar etrafında şekillenmesi karşısında, Descartes’ın doğanın mekanistik betimlenişi ve açıklanışı karşısında duyduğu kuramsal hayranlığın etkisi altında çığır açıcı iki çalışması, *Discourse on the Method* (1637) ve *Meditations on First Philosophy* (1641) dikkat çeker. Aristotelesçi doğa anlayışından büyük bir kopuşu temsil eden bu eserlerinde Descartes bir yandan mekanikçi bir doğa kavramı üzerine inşa edilen modern bilimsel bilginin teminatını ararken, diğer yandan, bu teminatı, şüpheden hareketle postüle ettiği ve onun gelenekten kopmasını sağlayan düşünsel zemini, “düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) ilkesinde bulur. Bu ilke, bizzat Descartes’ın kendisinde “düşünmekte olduğunun” açık-seçik bir bilgisi üzerinden, onun kendi zihninin varlığını kanıtlamaya giriştiği felsefesinde, zihinsel varlığının dışında kalan fiziksel dünyanın, mekanist doğa yasalarına uygun biçimde inşa edilebileceği bilgiyi elde etmenin biricik sarsılmaz başlangıç noktası olarak ortaya çıkmıştır (Descartes, 1641, s. 18-19).

Bedenin -daha genel anlamda maddenin- temel niteliğini “uzamsallık” (*extension*), zihnin ise “düşünmek” (*cogitatio*) olarak belirleyen Descartes, böylece, zihnin bu “düşünen” yönü ile maddenin “uzamsal” yönü arasındaki farkı, tözsel bir ayrım olarak yorumlamıştır. Bu devrimci yorum, zihin ile madde arasındaki farkı mutlaklaştırarak farkın birbirinden ayırdığı iki kutbu, birbiriyle uzlaşmaz olacakları bir keskin karşıtlık içinde konumlandırır (Descartes, 1641, s. 21-22). Descartes’ın metinlerinde açıkça gözlemlenebildiği gibi, zihin-beden probleminin modern felsefedeki en net başlangıç noktası, onun geliştirdiği töz düalizmidir. Çünkü bu düalizmin içindeki iki ayrı “töz” (*substantia*) olan *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey), birbirlerini sahip oldukları bu ayırt edici biricik karakteristikleri ile, yani düşünmeye ve uzanıma sahip olma nitelikleri üzerinden mutlak anlamda dışlarlar. (Descartes, 1641, s. 27), Bu nedenle, bu ayrım, eş zamanlı olarak zihin ile beden arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir uçurum yaratır: Zihin bilincin içsel dünyasında, beden ise mekanik fizik yasalarının hâkim olduğu uzamsal bir dünyada, hiçbir ortak özellik taşımayan, birbirine tamamen yabancı iki töz biçiminde karşı karşıya geldikleri için, haklı olarak bu ikisinin birbirleriyle nasıl *etkileştikleri* sorusu ortaya çıkar.

Descartes, zihin ile maddenin birbirlerini dışladıkları bir pozisyona yerleştirmiş olmasının günlük yaşamımızın sağ duyusal deneyimiyle girdiği gerilimin farkındadır: Eğer bu ikisi birbirleriyle hiçbir ortak özelliği paylaşmayan, bu denli kopuk ve yalıtılmış iki töz olarak anlaşılmalıysa, o halde zihinsel olayların fiziksel olaylarla yadsınamayacak kadar güçlü ve sürekli bir *etkileşim* olduğu yönündeki gözlemimiz nasıl açıklanabilir? Örneğin su içme isteğimiz ve düşüncemiz zihinsel olduğu halde, fiziksel uzama sahip olan kolumuzu ve elimizi kullanarak bir bardağa su koymamızı ve o suyu içme eylemimizi fiziksel bedenimizle yapmamızı sağlamaktadır. Ya da fiziksel bir nesneyle etkileştiklerimizde, bu nesneyle ilgili olarak zihnimizde çeşitli düşünceler, duygular

tetiklenmektedir. Burada hafife alınamayacak düzeyde kuvvetli bir ilişki vardır ve bu ilişki, sağ duyuşal olarak salt bir korelasyon olmanın ötesinde, insanlarca bir “etkileşim” (interaction) olarak deneyimleniyor gibi görünmektedir. Bu *etkileşim sorununun* ciddiyetinin farkında olan Descartes, VI. Meditasyon’da, iki tözün nasıl etkileşebildiğini açıklamaya çalışır: Ona göre, beyinde bulunan epifiz bezi (*pineal gland*), zihnimiz ile bedenimiz arasındaki etkileşimin gerçekleştiği müstesna bir noktadır. Çünkü bu aracı organ sayesinde zihin ile beden “yakından birleşik”tir ve ruh (zihin) bedene belirli bir konum üzerinden etki edebilmektedir (Descartes, 1641, s. 50-56).

Descartes’ın epifiz bezi açıklaması, her ne kadar ilk bakışta 17. yüzyılda mevcut fizyoloji ve anatomi bilgisiyle belli ölçüde desteklenebilir ve zekice öne sürülmüş bir hipotez gibi gözüксе de, çözmeye giriştiği problemi yalnızca daha karmaşık hale getirir; çünkü epifiz bezi en nihayetinde yine insanın bedenine ait bir lokasyon olması nedeniyle, zihin ile beden gibi hiçbir ortak özellik taşımayan iki tözün, epifiz bezinde bir çeşit etkileşime girebildiği varsayımı, zihin-beden arasındaki etkileşimi açıklamak yerine, etkileşim problemini, zihin-epifiz bezi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorusuna doğru kaydırmaktan başka bir işe yaramaz. Birbirinden tamamen ayrı iki töz, insanın bedenindeki bir lokasyon olan epifiz bezinde nasıl birbiri ile etkileşebilir? Epifiz bezinin Descartes tarafından bedenimizin belirli bir bölgesine böylesine gizemli bir statü yükleyerek etkileşim olgusunu açıklayabileceği yönündeki düşüncesi, onun titiz metodolojik şüpheciliği ile bağdaşmaz görünmektedir.

2.2. Descartes’ın ardılları: Okasyonalistler, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel

Kendisiyle birlikte “zihin-beden etkileşimi” olarak kronikleşecek olan bu probleme karşı Descartes’ın epifiz beziyle getirdiği *sözde-çözüm* (*pseudo-solution*) modern felsefede ne çağdaşlarını ne de ardıllarını tatmin etmiştir. Bu nedenle, onu eleştirenler, düalizmine farklı yönlerden itiraz eder ya da onu dönüştürürler. Örneğin, Nicolas Malebranche (1674), “ara-neden” (*occasion*) vasıtasıyla zihin-beden etkileşimini Tanrı’nın doğrudan müdahalesi şeklinde açıklayan “okasyonalist” bir yaklaşım benimser (Malebranche, 1674, s. 117-119). Gottfried Wilhelm Leibniz (1714), “önceden kurulmuş uyum” (*pre-established harmony*) ile zihin ve beden arasındaki görünürdeki etkileşimin aslında Tanrı tarafından en baştan senkronize edildiğini savlar (Leibniz, 1714, s. 49-52). Bu tarihsel süreçte, Baruch Spinoza (1677), kendi çağının belki de oldukça ötesine işaret edebilecek, örneğin günümüzdeki nötr monist eğilimi gösteren kuramlara esin kaynağı oluşturabilecek düzeyde alternatif bir çözüm sunuyor olmasıyla, okasyonalist ve Leibnizci felsefi pozisyonlardan belirgin biçimde ayrılır; çünkü Spinoza zihin ve maddeyi kendi çağının filozoflarından farklı olarak, iki farklı töz olarak düşünmediğinden, onun felsefesinde klasik zihin-beden düalizminin “etkileşim odaklı” bir problem olarak alımlanmadığı, öne sürdüğü savlarda açıkça gözlemlenir. Spinoza, tek bir töz olduğunu, zihin ve bedenin aslında aynı tözün (Tanrı veya Doğa) farklı sıfatları olduğunu öne sürmesiyle (Spinoza, 1677, s. 44-48), çağdaş zihin felsefesindeki bazı yaklaşımlarca “çift yönlülük kuramı” (*two aspect theory*) olarak öne sürülecek olan

pozisyonların yararlanabileceği bir felsefi alt-yapı inşa etmiştir. Spinoza'nın ontolojisi, düalizmi reddeden bir çeşit "nötr monizm" türü olarak karşımıza çıkar.

En nihayetinde, 17. ve 18. yüzyıl, zihin-beden meselesinin metafiziksel olarak son derece tartışmalı olan Tanrı, ruh, töz vb. gibi kavramlarla iç içe geçirilerek tartışıldığı bir döneme işaret eder ve tüm bu çözümler, modern felsefede sürekli yükselişe geçen bilimlerin gittikçe hâkimiyet kazandığı yeni dünya anlayışı açısından, cazip alternatifler gibi parlamış olsalar da etkilerinin kalıcı olduğunu söylemek oldukça güçtür. Burada belki de tek istisna, Spinoza'dır; çünkü öne sürdüğü nötr töz kuramı, kendi çağının zihin-beden ikiliği karşısında aldığı yaygın tavırla kıyaslandığında oldukça özgün kalır. Spinoza'nın istisnai felsefesini bir kenara ayıracak olursak "zihin-madde" problemini bir etkileşim sorunu üzerinden kavrayan Kartezyen geleneğe ait düalizmin Kant ya da Hegel gibi büyük filozofların felsefelerinde büyük ölçüde dönüştüğünü görürüz. Kant'ın ustalıkla biçimde dış dünyanın formel yapısını insanın zihnindeki transandantal bir yapı olarak konumlandırarak, zihin ile madde arasındaki ilişkiyi, zihni maddenin içine onun formu olarak geçirmekle tesis etme çabası da, Hegel'in maddeyi kendi içinde Tin'in (*Geist*) bir uğrak noktası olarak eriten mutlak idealizminin zihin-madde problemini aşma gayreti de 20. yüzyıla girmenin uğrak noktasında, zihin-madde ikililiği problemine yönelik tartışmalardaki harareti azaltmamıştır. Felsefenin karşısında ivmelenen bir yükseliş sergileyen bilimlerin felsefeyi içine doğru sürüklediği pozitivistizmin ve onun da temelindeki doğalcı paradigmanın talep ettiği düzeyde "bilimsel olmayan" tüm bu Kantçı-Hegelci yaklaşımlar, zihin felsefesinin doğuşunu müjdeleyen düşünce ikliminden dışlanacaktır.

20. Yüzyılın ilk yarısına geldiğimizde, artık bilimin evrenimizdeki ideal bilgi biçimi olduğu fikrinin hem bilimsel hem de felsefi yaklaşımlarda pozitivist bir düşünce iklimini baskın kılması, gözlemlenemeyen fenomenlerin varlığının yadsındığı ve evrenimizin tamamıyla fiziksel bir yapısı olduğu yönündeki görüşün, yani fizikalizmin popülerlik kazanarak, çözüme ulaşmayan zihin-beden problemine karşı radikal bir anti-metafiziksel tepki olarak ortaya çıktığı görülür. Bu geleneksel Kartezyen problemi aşmak için "zihin", "ruh", "Tanrı" gibi varlığı gözlemsel olarak gösterilemeyen varlık türlerinin köktenci bir tutumla reddedilmesi, pozitivistizmin etkisi altına giren felsefenin de bu tür metafiziksel kavramları meşru söylem alanından çıkarması zorunluluğu ile yeniden yapılandırılma çabası, her şeyin gözlemlenebilir olması gerektiği fikrine en uygun yaklaşımın her şeyin fiziksel olduğu yönündeki ontolojik bir angajman olması fikrinin analitik felsefede popüler hale gelmesiyle sonuçlanır. Bu katı metafizik-karşıtlığı, Spinoza gibi çok daha özgün ve dikkat yöneltmeyi hak eden yaklaşımları, sırf "Tanrı" gibi metafiziksel olarak "sabıkalı" bir kavramı sıradan ve metafiziksel anlamının oldukça dışında ve devrimci bir biçimde kendisine entegre ediyor olsa bile, onu Kartezyen düalistleri ile aynı kefeye koyarak dışlar. Dolayısıyla, zihin felsefesinin belirgin bir felsefe alt-disiplini olarak özerklik kazanmaya başladığı en erken dönemde zihnin, "fiziksel" olana indirgenerek açıklanma motivasyonu ile ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir. Söz konusu felsefe tarihi bağlamında, çalışmamızın bu ilk bölümünü takip eden ikinci bölümünde, zihnin de aslında evrenimizin temel yapıtaşını oluşturan fiziksel gerçekliğin bir parçası olduğu ve ayrıcalıklı bir tözsel statüye sahip olmadığı

fikrini ilk olarak ortaya koyan “mantıksal davranışçılık” akımı, sırasıyla onu takip eden “özdeşlik kuramı” ve “işlevselcilik”, “indirgemeci fizikalizm”in üç ardışık örneği olarak öne sürdükleri temel argümanlar ve bunların anti-indirgemeci eleştiriler karşısındaki başarısızlıkları açısından irdelenecektir. Üçüncü bölümde görüleceği üzere, bu indirgemeci fizikalist yaklaşımlar, Kartezyen felsefedeki iki bağımsız tözün etkileşimi sorununu, tek bir töz önererek zihinselliği fizikselliğe indirgeme sorununa dönüştürmüş ve zihin-beden arasındaki ilişkiyi bu yeni problemin bağlamında çözmeye çalışmışlardır.

3.Fizikalizmin Zihin-Beden Etkileşimi Sorununu Zihinselliği Bedenselliğe İndirgeme Sorununa Dönüştürmesi

3.1. Mantıksal davranışçılık

19. Yüzyıldaki idealist eğilimli metafizik yaklaşımlara karşı kökten bir itirazı dillendiren pozitivist felsefenin bağrından doğan “mantıksal davranışçılık”, zihin felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak belirmesindeki ilk uğrak noktasını temsil eder. Her ne kadar kendi yaklaşımını nitelendirmek için bu terminolojiyi açıkça kullanmayı tercih etmese bile, mantıksal davranışçılık öğretisinin en temel unsurlarını barındıran isimler arasında karşımıza çıkan Gilbert Ryle’in *The Concept of Mind* eseri, zihin-beden ayrımının spekülatif ve ortadan kaldırılması gereken bir metafiziksel düşünceye dayandığını en açık biçimde dile getiren bir başyapıt olarak ortaya çıkar. Bu kitapta Ryle, Descartes’ın “zihin”i “makine içindeki hayalet” (*the ghost in the machine*) gibi kurguladığını ve bunun bir “kategorik hata” olduğunu ileri sürmüştür (Ryle, 1949, s. 15-17).³ Ryle’a göre, “zihinsel durumlar” dediğimiz şeyler, gerçekte bedensel/bedenli organizmanın eğilimleri, davranış biçimleri veya olası davranış potansiyelleridir. Zihni “davranış eğilimi” olarak çözümlemeye, “içsel” olan her şey, gözlemlenebilir dışsal pratiklerle eşleştirilebilir. Böylece, Descartes’ın düalizminin çetrefilli metafiziğinden uzaklaşan, daha bilimle uzlaşır bir çözüm elde edildiği düşünülür (Ryle, 1949, s. 27-29). Çünkü zihin eğer davranışa indirgenebilirse, zihin ampirik olarak gözleme açık, nesnel bir statüye kavuşmuş olacaktır. Bu, örneğin “ben acı hissediyorum” gibi muğlak kalan öznel ifadeleri, “ben şu anda acıya bağlı belirli tür davranış eğilimleri sergilemekteyim” şeklindeki nesnel ifadelere tercüme etme çabasıdır (Place, 1956, s. 44).

Mantıksal davranışçılık, zihni objektif gözleme dayalı bir dizi önermeyle açıklanabilir bir fiziksel olguya dönüştürmeyi hedefliyor olmasıyla, pozitivist düşünce ikliminde büyük bir heyecan ve ilgi uyandırır. Ancak bu tutumun, zihnin “ne olduğunu” tatmin edici biçimde açıklayamadığı yönünde ciddi eleştirilerle karşılaşması da fazla zaman almaz. Örneğin, “kırmızı rengi görmenin nasıl bir şey olduğu” meselesi, davranışçı düzleme kolayca sığamayacak, içsel bir öznel durumu ima etmektedir (Block, 1980, s. 19-21). Davranışçılığa yönelen en büyük eleştiriler, bilinç ve deneyim olgusunun ihmal

³ Diğer bir deyişle, aslında burada kategorik hata olan zihni bir “şey” veya “töz” olarak görmek, yani zihin ve beden farklı olsalar da aynı mantıksal düzleme ait gibi kabul ediliyor olmalarıdır. Bu yüzden zihni maddesel bir töz ile mesela beyin ile özdeşleştiren kuramlar da aynı hataya düşmektedirler.

edilmesi noktasında yoğunlaşır. Bazı zihin felsefecileri, “acının salt gözlenebilir davranıştan ibaret kılınamayacağı” veya “acıyı betimleyen içsel deneyimin göz ardı edilemeyeceği” iddiasıyla davranışçılığı reddederler (Chisholm, 1957, s. 35-37). Böylelikle, mantıksal davranışçılığa getirilen çeşitli eleştirilerle beraber, bu eleştirilerin büyük çoğunluğu, mantıksal davranışçılığa yöneltilen en temel ve genel eleştiri olan sağ duyuşal olarak zihinsel durumların, davranışların “nedeni” olarak görülmesi gerektiği, yani zihinsel durumlar ile davranışların birbirlerinden ayrılması gerektiği üzerindendir.

3.2. Özdeşlik kuramı

1950’lerin sonları ve 1960’ların başlarında mantıksal davranışçılığın yerini daha nörofizyolojik temelli ya da sentaks-semantik ayrımlarını dikkate alan karmaşık kuramlara bıraktığı gözlemlenir. Böylelikle, zihin-beden probleminin yeni odağı, “zihinsel durumlarla beyin durumlarının özdeşliği” fikrine doğru kayarak zihnin ontolojik statüsünün ne olduğu sorusuna yeni bir bakış açısıyla çözüm aramaya koyulur. Mantıksal davranışçılığın gerilemesi sürecinde bu sefer ön plana çıkan yaklaşım, “zihinsel durumlar/olaylar, beyindeki olaylara/ durumlara indirgenebilir” şeklinde özetlenebilecek olan “özdeşlik kuramı”dır (*identity theory*). U. T. Place, “Is Consciousness a Brain Process?” adlı makalesinde özdeşlik kuramına örnek verilebilecek ilk yaklaşımı sergiler ve bilincin aslında beyin süreçlerinden ibaret olabileceği tezini öne sürer (Place, 1956, s. 44-45). J. J. C. Smart (1959), Herbert Feigl (1958) ve D. M. Armstrong (1968), zihin ile beyin arasındaki özdeşliğin felsefi ve bilimsel boyutlarını ortaya koyarak kuramı olgunlaştırırlar. Örneğin, Armstrong, “ağrı, C-liflerinin aktive olmasıdır” gibi örnekler kullanarak, zihinsel durumların fiziksel durumlar ile tip (type) veya tikel (token) bazında özdeşleşebileceğini göstermeye çalışır (Armstrong, 1968, s. 74).

İlk başta, özdeşlik kuramı, Descartes’ın zihin-beden ikiliğine, mantıksal davranışçılığın vurmayı başaramadığı büyük darbeyi daha sofistike bir kuram geliştirmesi sayesinde vurmayı başardığı, bu ikiliğin yarattığı problemi aşabildiği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü bu kurama göre, tıpkı mantıksal davranışçılıkta olduğu gibi, ortada *bağımsız bir zihinsel töz* yoktur. Ancak mantıksal davranışçılıktan farklı olarak, özdeşlik kuramı, zihni insanın bedensel davranışları gibi bilimsel açıdan yeterince incelikli olmayan, hatta gözlemsel açıdan zihnin karmaşık yapısıyla oldukça uyumsuz gözükken kaba davranışsal olgular yerine, onun beynindeki çok daha incelikli fiziksel, nörolojik durum ve olaylara indirgemeye çalışıyor olması, bu kuramın, mantıksal davranışçılığın içine düştüğü problemleri aşabileceği konusunda bir umut doğurur. Çünkü beyin gibi oldukça karmaşık bir organın ürettiği fiziksel olay ve durumlarla zihni özdeşleştirmek, bir insanın bedenindeki davranışlarıyla zihni özdeşleştirmenin kaba ve sığ olduğu izlenimini veren gözlemcilik anlayışı karşısında, zihnin öznel doğasını açıklama konusunda çok daha sofistike bir bilimsel altyapıya dayanması açısından oldukça vaatkar görünür. Bu yaklaşım, nörobilimdeki ilerlemelerin de desteğiyle epey popülerlik kazanmayı başarır. Ancak mantıksal davranışçılığın parlaması nasıl bir süre sonra ciddi eleştirilerle durmuş ve bu akım gerileyerek gücünü yitirmişse, özdeşlik kuramının da benzer bir akıbetle karşılaşması kaçınılmaz olmuştur.

Özdeşlik kuramına belki de en güçlü meydan okuma olarak görülebilecek olan Hilary Putnam tarafından öne sürülen “çoklu gerçekleştirilebilirlik” (*multiple realizability*) argümanıdır (Putnam, 1967, s. 436-438). Farklı biyolojik yapılara veya hatta yapay zekâ sistemlerine sahip organizmaların aynı zihinsel durumu yaşayabilmesi, zihinsel bir durumun tekil bir beyin durumuna özdeş olduğu yönündeki düşünceyi kökünden sarsan, güçlü bir itiraz olarak belirir. Böylece, “zihin-beyin özdeşliği”ni savunanların ya çoklu gerçekleştirilebilirlik sorununu aşacak bir açıklama bulması ya da “tip özdeşlik” (type identity) yerine “tikel özdeşlik” (token identity) düzeyinde bir özdeşlik kuramını savunması gerekir. Ancak bu her iki seçenek de özdeşlik kuramının ilk baştaki güçlü iddiasını zayıflatarak kuramın kendi alternatiflerine olan üstünlüğünü sarsar. Çünkü özdeşliğin tip düzeyinde savunulmasından vazgeçilerek tek tek insanların kendi zihinlerindeki durumlar ile yine onların kendi beyinlerinde cereyan eden fiziksel olaylarla özdeş olduğunu öne süren bir “tikel özdeşlik” olarak öne sürülmesi, zihin ile ilgili ne felsefenin ne de nörolojinin talep ettiği düzeyde *genel* bir açıklama olacaktır.

Özdeşlik kuramında, çoklu gerçekleştirilebilirlik itirazının yarattığı sarsıntı etkisini sürdürürken, Saul Kripke (1972) “Naming and Necessity” çalışmasında, analitik-felsefi bir çerçevede, “ağrı = C-liflerinin ateşlenmesi” gibi özdeşliklerin zorunluluk statüsünü sorgulayarak indirgemeci fizikalist açıklamalara meydan okuması, bu kuram için ikinci büyük bir darbe olur. Kripke bu çalışmasıyla, felsefi bir kuram olma iddiasıyla çıkan özdeşlik kuramının, zihinsel durumların fiziksel durumlarla özdeşliğini “kavramsal” olarak gösteremediğini, her zihinsel durumun, kavramsal bir zorunluluk ile fiziksel bir durumla özdeş olmadığı fikrini destekleyen argümanlarıyla özdeşlik kuramının zihne yönelik bir “tanım” yapmaktan uzak olduğunu altını çizer.

3.3. İşlevselcilik

Bu güçlü eleştirilere karşı tatmin edici yanıtlar üretmekte zorlanan özdeşlik kuramının çekiciliği gittikçe azalırken, bir yandan da çoklu gerçekleştirilebilirlik itirazı, Hilary Putnam (1967), Jerry Fodor (1974), Daniel Dennett (1978, 1988, 1991) gibi isimlerin işlevselcilik (*functionalism*) akımını şekillendirmesine yol açarak zihni, temel olarak “belirli bir girdi-çıkış ilişkisi veya sistem içi nedensel rol” üzerinden tanımlamaya girişir. Böylelikle, zihinsel durum, belirli bir fiziksel sistemin işlevsel örgütlenmesinin bir unsuru olarak yorumlanır. Bilgisayar metaforuyla ifade edecek olursak, “zihin” yazılım düzeyinde, “beyin” donanım düzeyinde iş birliği içinde olan bir ikili yapı olarak düşünülebilir (Fodor, 1974, s. 104). Bu sayede, aynı zihinsel durum, farklı fiziksel taşıyıcılarda (beyin, silikon çip, vs.) “çoklu” olarak gerçekleştirilebilir. Böylelikle, işlevselcilik, gerek mantıksal davranışçılığın gerekse özdeşlik kuramının, zihin gibi sofistike bir fenomen karşısında yetersiz kalan açıklama biçimlerine oranla çok daha incelikli bir yaklaşımı temsil etme iddiasıyla, oldukça gelişmiş bir zihin modeli sunuyor olması nedeniyle felsefe ve bilim alanında büyük bir iyimserlik ile karşılanır. Zihin-beyin problemi bu açıdan ilk bakışta işlevselcilik sayesinde çözülebilir gibi görünmektedir; çünkü zihin, hangi maddi yapıya dayanırsa dayansın, “işlevsel organizasyon” olarak anlaşıldığında, zihni mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramı gibi bedendeki ya da beyindeki olaylara kaba bir tutumla doğrudan indirgenmemekte,

bunun yerine bu olayların doğrudan gözlemlenebilir olmayan işlevlerine indirgemektedir. Bunun ilk bakıştaki avantajı, bedensel ve nörolojik olay ve durumlar ile zihnin bilinçli deneyimleri arasındaki benzerliğin yarattığı uçurumu aşmak açısından, “işlev” fenomeninin, “bedensel ya da beyinsel olaylar” ile kıyaslandığında, zihnin ne olduğu konusunda bize sağ duyusal olarak daha makul bir aday açıklama sunuyor olmasıdır. Ancak yarattığı tüm bu kuramsal heyecana ve incelikli yapısına karşın, işlevselciliğin, zihin-beyin ilişkisini fizikalist bir çerçevede tutmaya devam ettiği ve fizikalist paradigmanın bir uzantısı olması, fizikalizm için ortaya çıkan temel bir sorunun yeniden gün yüzüne çıkmasına neden olur: Zihin, bu modelde, “işlevsel açıklama,” genellikle “neden-sonuç” ve “girdi-çıkı” (input-output) şemasıyla çalışırken, “deneyimsel nitelik” (phenomenal quality) söz konusu olduğunda, bu nitelikleri sayısal veya sentaktik yapılara, işlevlere indirgemenin sanıldığı kadar kolay olmadığı anlaşılır (Block ve Fodor, 1972, s. 171).

İşlevselcilik söz konusu olduğunda, göz ardı edilmemesi gereken önemli bir unsur da, onun her ne kadar literatürde sıklıkla “indirgemeci” ve “fizikalist indirgemeci” başlıkları altında ele alınsa bile, bu kaba sınıflandırmanın, bu yaklaşımın zihin felsefesinde sahip olduğu konumu doğru yansıttığını söylemek güçtür. “Çoklu gerçekleştirilebilirlik” tezini “indirgemeci fizikalizm” bağlamına tek başına odaklanarak sunmak, işlevselciliği daha da zengin kılan başka unsurlar üzerinden bu tezin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak açısından yetersiz kalan bir sunum biçimidir. Bu akımı, mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramından oldukça farklı kılan bir yönü olduğu için, onu kabaca bu terimlerle nitelendirmek, kuramdaki çekiciliği sağlayan unsurları tam olarak ifade edememek anlamına gelir. “İşlevselci” yaklaşımı savunanların tamamına yakınının aynı zamanda fizikalist olmasına rağmen, bu pozisyon özünde, mantıksal olarak “fizikalist” bir tutumu ima etmemekte ve zorunlu kılmamaktadır. Bazı işlevselci teoriler, zihni doğrudan beyin süreçlerine özdeş kılmak yerine, sistemi tanımlayan ‘işlevsel örgütlenme’ veya ‘hesaplama düzeyi’ üzerinden açıklamayı tercih eder (Fodor, 1974; Putnam, 1967). Bu yaklaşım, prensipte metafizik olarak farklı yönelimlerin, farklı ontolojik pozisyonların (örneğin belirimcilik, panpsişizm veya nörofenomenoloji) işlevselcilikle belli ölçülerde uzlaşabileceği kapılar açar. Yine de işlevselcilik literatüründe yaygın eğilim, yazılım-donanım metaforuna dayanarak “zihin”i biyolojik ya da fiziksel sistem içinde gerçekleşen bir işlev dizgesi olarak görmekten (Dennett, 1978) yanadır. Dolayısıyla çoğu işlevselci, fizikalist bir arka plana dayansa da, yöntemi itibarıyla indirgeme fikrinin daha “soyut” ve yapısal bir versiyonunu savunan, daha “ılımlı” bir indirgeme kavramını sahiplenmeleri açısından, kendinden önceki indirgemeci yaklaşımlardan büyük ölçüde ayrışır. Ancak tüm bu sofistike yapısına rağmen, işlevselcilik, zihni eninde sonunda beyinsel olayların ve durumların bir işlevi olarak düşünmeye kendi iç öncüllerince zorlandığından, “indirgemecilik”in o temel mantığından kendisini, anti-indirgemeci argümanlar karşısında koruyabilecek düzeyde dönüştüremediğinden bu itirazlar ile ciddi bir kuramsal yara almaktan kaçamaz.

İşlevselciliğin kuramsal sınırlarının ve zihni açıklamasındaki yetersizliğin keşfedilmesinde, Nagel’in “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” eseri, “işlevsel” betimlemeyi aşan ve her türlü indirgemeye kararlı biçimde direnen, insan bilincine içkin

öznel boyuta dikkat çeker (Nagel, 1974, s. 436-438). Zihni, beyinsel olay ya da durumların bir işlevi olarak açıklamak, zihinsel ve bilinçli deneyimleri yaşantılayan canlı bir organizmanın kendi var olma biçiminden ayrıştırılması mümkün görünmeyen ve “işlev” gibi nesnel birtakım süreçlere prensipte indirgenemez salt öznel unsurları dışarda bırakmaktadır. İşlevsellik zihnin ne olduğu konusunda felsefecilere ya da bilim insanlarına son derece önemli bir ipucu sağlamakla birlikte, onun doğasıyla ilgili söylenecek son söz, kendisine indirgenebileceği nihai felsefi kavram olmaktan uzak görünüyor olmasıyla, Nagel’in tetiklediği ve daha sonra gerisi hızla gelecek olan güçlü anti-indirgemeci argümanlar karşısında ideal bir zihin kuramı olma adaylığını yitirmeye başlar. Böylece, zihin-beden problemindeki odak, yavaş yavaş “öznel deneyimin” kendisinin, indirgeme gibi bir yöntem kullanmadan açıklanması gerekliliğine doğru kayarak indirgemeci paradigmanın terk edilmesine ve anti-indirgemeci yaklaşımların güç kazanmasına neden olmuştur (Demirci, 2024, s. 7). Anti-indirgemeci yaklaşımlarda ise artık karşımıza çıkan yeni problem odağı, ‘kualia’ terimi altında anlaşılacaktır.

Yukarıda değinmiş olduğumuz, Nagel’in “What Is It Like to Be a Bat?” (1974) makalesi, zihin felsefesinde paradigmatik bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Nagel, fiziksel açıklamaların veya işlevsel analizlerin, “öznel bakış açısı” (subjective viewpoint) içeren bilinç olgusunu açıklamada eksik kalmaya mahkûm olduğunu öne sürer (Nagel, 1974, s. 435-436). “Yarasa olmak nasıl bir şeydir?” sorusu, yarasanın ekolokasyon üzerinden deneyimlediği dünyayı, üçüncü tekil şahıs (dışsal) perspektifi yerine, birinci tekil şahıs (içsel) perspektifinden anlamayı gerektirir. Nagel’e göre, bu içsel veya “fenomenal” dediğimiz bileşen, fizikalist veya işlevselci kuramların dillerine tam olarak tercüme edilemez (Nagel, 1974, s. 439-440). Nagel, tıpkı Descartes gibi “özbilinç” veya “içebakış” vurgusu yapar, fakat bu fikri, ondan farklı olarak “düşünmek” kavramı üzerine değil, “fenomenal deneyim” kavramı üzerine kurar. Descartes’tan farklı olarak, Nagel tipik bir düalist değildir; yine de bilincin fenomenal yönünün fiziksel teorilere indirgenemeyeceği konusunda kararlı bir anti-indirgemecilik sergiler (Nagel, 1986, s. 52-56). Böylece “zihin-beden” meselesi, Nagel ile birlikte öznel niteliklerin indirgenemez olduğu halde yine de nasıl açıklanacağı sorusuna doğru hızlı bir odak kaymasına maruz kalır. İşte, bu yeni odak, çağdaş zihin felsefesinde ‘kualia’ kavramı altında konumlanacak ve artık tartışmalar, bu yeni odağın etrafında biçimlenecektir.

4. ‘Kualia’nın Anlamı

Bu noktada, *kualia* terimini daha ayrıntılı ele almak ve bu kavrama yönelik farklı yorumları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çalışmanın odaklandığı temel sorun, *kualia probleminin*, indirgemeci fizikalizme yöneltilen eleştirilerin etkisiyle nasıl şekillendiğidir. Bu eleştiriler, *kualia probleminin* erken belirtilerini neden içerdiği sorusuna yanıt sunarak, sorunun gelişim sürecini anlamamız açısından önemli bir çerçeve sağlamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu çalışmada ele alınan iki temel soru şunlardır: (1) Klasik anlamda “etkileşim” sorunu etrafında şekillenen Kartezyen zihin-beden problemi, indirgemeci fizikalizm çerçevesinde nasıl “indirgeme” sorununa dönüşmüştür? (2) Bu dönüşüm, zihinsel fenomenleri anlama sürecine neden kayda değer bir katkı sunmadan indirgemeci paradigmanın gerilemesiyle sonuçlanmıştır? İşte

tam da bu bağlamda, *kualia* probleminin erken semptomlarının, indirgemeci paradigmanın düşüş sürecini hazırlayan eleştirilerde nasıl ortaya çıktığını gözlemlemek önem kazanır. Bu noktadan hareketle, indirgemeci paradigmanın kaçınılmaz gerileyişi, onun hazırladığı *kualia* problemi perspektifinden geriye doğru değerlendirmenin sağlayabileceği kazanımlara dikkat çekmek gerekir. Çalışmanın geri kalan kısmında, bu tür bir geriye doğru bakış fırlatmamızı sağlayacak ve yukarıda sorduğumuz iki soruya daha net yanıt vermemizi mümkün kılacak bazı temel saptamalar yapmak yerinde olacaktır.

Çağdaş zihin felsefesinde ‘kualia’ (tekil biçimi “quale”, çoğul biçimi “qualia”), deneyimlerin öznel, niteliksel/fenomenal yönlerini ifade eder. Örneğin, “kırmızının kendine has tonu”, “acı hissinin niteliksel acılığı”, “biber yediğimde dilimdeki yanma hissi”, “çiçek kokusunun yarattığı hoş duyum” vb. hepsi *kualia* örnekleridir (Block, 1980, s. 21-23). *Kualia*, birinci-şahıs deneyimi ile üçüncü-şahıs betimlemeleri arasındaki farkı net biçimde ortaya koyar: Bir doktor beyin tarama sonuçlarıyla, çiçeğin hoş kokusunu deneyimlediğim zaman “senin beyninde şu nöronlar aktive oluyor” diyebilir, ama “kırmızı görünümü”nün nasıl bir his olduğunu bilimin gerektirdiği üçüncü şahıs nesnel diliyle asla ifade edemez. Beynimdeki hangi nöronların benim hoş bir çiçek kokusu deneyimime eşlik ettiği, bu koku deneyiminin benim için ne olduğu ile ilgili en ufak bir fikir vermediği gibi, bu öznel deneyimin bana sunduğu kokunun gerçekliği ile nöronların aktive olmasının gerçekliği arasında herhangi bir benzerlik, iki olay arasında bir ilişki kurmamızı sağlayabilecek herhangi bir içeriksel ilişki söz konusu değildir. Adeta beyindeki olay ile zihindeki olay arasındaki kopukluk, alâkasızlık, bunların neden birlikte gerçekleştikleri konusunda felsefi en ufak bir kavramsal bağ kurmamıza yardımcı olmanın önünü tamamen tıkamaktadır. Bu aradaki kavramsal boşluk felsefi olarak neden bu kadar kritiktir? Çünkü zihin kuramları genellikle “fiziksel,” “kavramsal,” “dilsel” ya da “işlevsel” seviyede açıklama çabalarına yaslanır. Ancak *kualia*, tüm bu açıklamaların üstüne, deneyimin “içsel yaşantısını” ek bir boyut olarak getirir. Eğer bu boyut gerçekten bilimi yapılabilecek nesnel olgulara indirgenemezse, zihin-beden probleminin bilinen cevaplarından hiçbiri tam anlamıyla yeterli olmayacaktır (Shoemaker, 1975, s. 235-236).

Yukarıda kabaca verdiğimiz ve farklı anlamlarını, bu çalışmanın sınırlarını aştığı için tartışmadan bıraktığımız, ama genel olarak standart bir kabul gören ‘kualia’ tanımı, fark edilebileceği gibi, Nagel’in “bilincin indirgenemez öznelliği” olarak nitelendirdiği niteliğiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Kuşkusuz, Nagel henüz ‘kualia’ terimini kullanmamakta⁴, yalnızca bilincin indirgenemez öznelliğinden bahsetmektedir; ancak onun bu kilit metni bu terimi açıkça kullanmasa bile, ‘kualia’ terminolojisini doğrudan kullanarak bu problemi ayrıntılı biçimde formüle edecek olan David Chalmers ya da Joseph Levine gibi filozoflar için kritik bir kavramsal çerçeve ve *kualia* probleminin oluşması için gereken felsefi derinliği sağlıyor olmasıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

⁴ Nagel, *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* adlı makalesinde “kualia” terimini kullanmasa da daha sonra kaleme aldığı yapıtlarında “kualia” terimini kullanır. Nagel’in *Zihin ve Evren* adlı kitabı bu açıklama için bir örnektir (Nagel, 2021).

Burada, Nagel'in işlevselcilik başta olmak üzere tüm indirgemeci zihin modellerine getirdiği eleştirinin hem işlevselciliğe hem de genel olarak indirgemeci paradigmaya büyük bir darbe vurmak amacıyla geliştirilmekle birlikte, daha sonraki zihin filozoflarının felsefesinde merkezi hale gelecek olan 'kualia' terimine örtük olarak gönderme yaptığı ve 'kualia problemi'nin çağdaş çehresinin erken bir formülasyonunu geliştirdiği açıktır. Bu süreçte, indirgemeci fizikalizmin yaşadığı gerileme, genel olarak alternatif doğalcı kuramların ön plana çıkmasını sağlamıştır.

5. Sonuç

Giriş'te de belirtmiş olduğumuz gibi, çalışma boyunca ele almış olduğumuz indirgemeci modellerin anti-indirgemeci itirazlar karşısında büyük ölçüde cazibelerini yitirmeleri, "doğalcılık" adını verdiğimiz geniş felsefi ve bilimsel çerçevenin bütünüyle terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez: Zira doğalcı perspektif, yalnızca katı "fizikalist" veya "indirgemeci" pozisyonları değil, fenomenal bilinci de doğa yasaları dâhilinde ele almayı hedefleyen nörofenomenoloji, belirimcilik veya panpsişizm gibi yaklaşımları da kapsamaktadır. Ayrıca, "indirgemeciliğin" yirminci yüzyılın ilk yarısındaki versiyonlarını irdelemiş olmamıza karşı, açıkça ifade edilmesi gerekir ki, Tononi ve Koch'un "Bütünleşik Bilgi Kuramı" (IIT) gibi, bilinci beyindeki entegrasyon ve bilgi kuramsal parametreler üzerinden izah eden yeni kuşak açıklamalar, geleneksel özdeşlik kuramlarını aşacak derecede karmaşık indirgeme stratejileri geliştirmektedir. Dolayısıyla çalışma boyunca fizikalist kuramlarda karşılaşılan "indirgeme" stratejilerindeki başarısızlık, "erken dönem zihin felsefesi" olarak karşımıza çıkan belirli bir tarihsel dönemdeki kuramlar üzerinden incelenmiş olan kuramsal başarısızlıklar, *mutlak anlamda* bir başarısızlık olarak görülmemiştir. Bunun dışında, "indirgemeci fizikalizm"den, ait olduğu kavramsal çerçeveyi oluşturan "doğalcılık" özenle ayırt edilmiş ve birincisinin içine düştüğü kuramsal çıkmazların, doğrudan ikincisi üzerinde bir etkisi olmadığının da altı çizilmiştir. Doğalcı çerçevede kalıp bilincin özgül niteliğini kabul eden kuramsal modeller, indirgemeciliğe alternatif çeşitli monist veya kuasi-monist yollar sunmaktadır. Ancak bu doğalcı olup indirgemeci ya da fizikalist olmayan modeller üzerine bir değerlendirmede bulunmak, bilinçli olarak bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu noktada, bu çalışmaya yöneltilebilecek en güçlü eleştirilerden birisi, onun özellikle dar tutulan kapsamının neden indirgemeci fizikalizme yöneltilen ilk kuşak anti-indirgemeci eleştirilerine bu denli ayrıntılı biçimde odaklanırken, yukarıda işaret etmiş olduğumuz güncel yaklaşımlarla diyalog içine sokulmadığı şeklinde karşımıza çıkabilir: Mademki indirgemeci fizikalizmin kendisi kualia probleminin kaynağı olarak saptanmakta ve bu saptanırken Nagel gibi daha erken döneme ait anti-indirgemeci filozofların eleştirilerinden destek alınmaktadır, o halde bununla yetinilmesi yerine, zihin felsefesindeki güncel tartışmalarla ve anti-indirgemeci alternatiflerle eleştiriye daha da güçlü ve özgün hale getirmek, hatta belki de kualia problemine ilişkin somut bir çözüm önerisine işaret etmekten niye kaçınılmıştır? Zihin felsefesindeki güncel tartışmalarla — örneğin "Free Energy Principle" ve "Integrated Information Theory" gibi son kuramsal gelişmelerle — çalışmanın ilişkilendirilmesi, ona büyük bir kuramsal

yarar sağlamaz mıydı? Benzer şekilde, Chalmers'ın "bilincin zor problemi" çerçevesinde kualia'nın ne ifade ettiği ve bu konuyla ilgili olarak onun pozisyonunun ayrıntılı biçimde ele alınmaması, indirgemeci yaklaşımlara yönelik dar kapsamlı bırakılan eleştiriyi daha güçlü ve geniş kapsamlı hale getirebilecekken, bunun yapılmamış olması ya da çağdaş nörobilimle ilgili daha güncel literatüre değinilmemiş olması çalışmadaki "anti-fizikalist ya da anti-indirgemeci eleştiri"yi zayıf ve eksik bırakmamakta mıdır?

Kanımızca bu olası eleştiriler, çalışmanın daha güncel tartışmalarla desteklenerek genişletilmesinin onu daha güçlü kılacağını vurgulamak amacıyla yapıldığı ölçüde son derece kıymetlidir. Bununla birlikte bu eleştirilere, çalışmamız artık sonuçlanmış olduğu için, makul bir karşılık vermek mümkündür. Giriş kısmında da vurgulamış olduğumuz gibi, çalışma anti-fizikalist ya da anti-indirgemeci bir felsefi pozisyonu *normatif* olarak savunma amacıyla yazılmamıştır. "İndirgemeci fizikalizm" in, klasik zihin-beden problemine sanki bir çözüm önerisi imiş gibi ortaya çıkarken, aslında bu problemi "çözmek" için indirgemeci yaklaşımı geliştirirken, bizzat kendi temel metafizik/ontolojik varsayımları ile "kualia" problemi şeklinde yeniden biçimlenen problemin kaynağına dönüştüğü gösterilmiştir. Bu yapılırken, doğal olarak anti-indirgemeci eleştirilerden yararlanılmıştır; ancak bu, çalışmamızın anti-indirgemeci bir doğalcılığı indirgemeci bir fizikalist pozisyonu savunmak için başvurduğu bir "temellendirme" olarak yorumlanırsa, bu yorum yalnızca bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Çünkü çalışma, ne indirgemeciliği, ne anti-indirgemeciliği ne de doğalcılığı normatif anlamda sahiplenmiş ve onun savunusunu yapmıştır: Anti-indirgemeci eleştirilere başvurmasının nedeni, indirgemeci fizikalizmin, en temelinde yatan ontolojik varsayımın, "indirgeme" yönteminin kendisini daha en baştan anlamsız ve işlevsiz kılıyor olduğu gerçeğini, bu çalışmanın gösterebilmesi için bir gereklilik arz etmesinde yatmaktadır. Bu temel ve problematik ontolojik/metafiziksel varsayım, evrenimizdeki her şeyin "fiziksel" olduğu yönünde, aslında "doğalcı" ampirik yöntemlerle test edilemeyecek olan bir varsayımdır. İndirgemeci fizikalizm, kendisi "metafizik" olan bu varsayımı, "zihinsel" olanın da kendine özgü bir ontolojik statüsü olabileceği ihtimalini bu denli ısrarla dışlarken, karşılaştığı tüm ciddi anti-indirgemeci itirazların, bu temel varsayımın doğruluğundan şüphe edilebilecek bir gösterge olarak görmek yerine, "indirgemeci fizikalist" yaklaşımı sürekli olarak "indirgemeciliğin" yeni çeşitlemelerini deneme yoluna gitmeye sürüklemiştir ve bu nedenle, "evrendeki her şeyin fiziksel" olduğu yönündeki ısrar, fizikalizmin temel varsayımını dogmatik bir temel ilkeye dönüştürmüştür.

Evrenimizin "doğüstü" hiçbir niteliği olamayacağı yönündeki doğalcı yaklaşımdan, fizikalizm, "doğal" olan ile "fiziksel" olanı birbiriyle özdeşleştirmeyi temel düstur haline getirmesiyle ayrılır. Öyle ki, evreni, fiziksel olmak zorunda olduğu bir ontolojiyi dayatması, fizikalizmin bu varsayımın kendisinin, aslında doğalcı, ampirik, bilimsel yöntemlerle ispatlanabilir olmayan, "metafizik" bir varsayım olduğu gerçeğine karşı körleştirmiştir. Bu nedenle, indirgemeci fizikalizm, kualia probleminin çözülemeyişinin olası bir nedeninin, belki de kendi en temel ontolojik/metafizik varsayımında olduğu ihtimalini hesaba katmak yerine, bu varsayıma sıkı sıkıya sarılmakla, aynı varsayımın ürettiği (bir problemin de adı haline gelen) "kualia"yı sürekli olarak "fiziksel olana

indirgeme” kısır döngüsüne giriyor olabileceği olasılığına karşı kendini dogmatik biçimde kapatmıştır. Evrenimizde hem “doğal” hem de “fiziksel olmayan” varlıkların da bulunabileceği ihtimaliyle yüzleşmeyen bu yaklaşım, bu nedenle, güçlü anti-indirgemeci itirazlar karşısında gerilemiş ve zayıflamıştır. Dolayısıyla, bu çalışmanın temel amacı, indirgemeci fizikalizmde, zihin-beden probleminin neden kualia problemi olarak belirdiğini, onun temelinde yatan bu temel metafizik/ontolojik varsayımların, doğalcı ve ampirik yöntemlerle test edilemez olmalarına rağmen karşılaşılan ciddi problemler karşısında yeterince sorgulanamamış oldukları bağlamında irdelemek olmuştur.

Kuşkusuz çalışmamızın anti-indirgemeci filozofların güçlü eleştirilerinden destek alınmış olması, anti-indirgemeci bir tutuma bu çalışmanın daha yakın durduğu ve belirli bir kuramsal pozisyonu çalışmanın sonunda önereceği gibi bir izlenimin ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir. Ancak bu izlenim, çalışmanın *meta-normatif* ve *meta-kuramsal* karakterinin gerektirdiği *betimci* yaklaşımın zaman zaman “normatif” anlamda indirgemeci fizikalizm eleştirisi gibi görünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak, çalışmamız, tüm mevcut zihin modelleri ve kuramları karşısında *tarafsız bir meta-zihin-felsefesi* düzleminde olduğundan, ne bir fizikalizm eleştirisi geliştirmiştir ne de doğalcılığın, ister indirgemeci ister anti-indirgemeci olsun, herhangi bir versiyonuyla ilgili pozitif ya da negatif bir yargı öne sürmüştür. Yukarıda işaret ettiğimiz eleştiriler, ancak çalışma normatif olarak anti-indirgemeci bir doğalcı pozisyon geliştirmeye çalışıyor olsaydı haklı olur ve çağdaş literatürden kendi pozisyonuna neden daha fazla destek sağlamadığı konusunda eleştirilebilirdi. Ancak çalışma özellikle indirgemeci fizikalizme yöneltilen *ilk kuşak* anti-indirgemeci eleştirilerle bu yaklaşımın nasıl gerilediğine daha fazla odaklanmayı, kendi kapsamını bununla sınırlandırmayı, çalışmanın bir makalenin gerektireceği sınırlar içerisinde en verimli biçimde kullanmak açısından özellikle benimsemiştir.⁵

Bununla birlikte, yukarıda dile getirdiğimiz olası itirazların kıymetli bir öneri içerdiğinin de hakkının teslim edilmesi gerekir. İndirgemeci yaklaşımların anti-indirgemeci yaklaşımlarca etkili bir şekilde eleştirmesine rağmen, gündeme getirdiğimiz itirazlardaki potansiyel alternatiflerin ve çağdaş literatürün bu çalışmada tartışılmamış olması, indirgemeci olmayan yaklaşımların (örn. nötr monizm, özellik düalizmi, panpsişizm) ele alınmasının, mevcut çalışmayı genişletme ve daha da fazla temellendirme olanağını değerlendirmek çalışmaya fayda sağlayabilir. İndirgemeci fizikalizmin tikanıklığına farklı boyutlardan da ışık tutmak açısından, işaret edilen eleştirideki çağdaş literatür, bu çalışmanın sergilemiş olduğu meta-zihin-felsefesi tutumunun daha da genişletilerek daha güçlü bir hale getirilmesini pekala mümkün kılabilir. Böyle bir genişletme ve çalışmayı derinleştirme projesini, bu makalenin

⁵ Aynı sebeple, mantıksal davranışçılık, özdeşlik kuramı ve işlevselciliğe karşı anti-indirgemeci yaklaşımlar tarafından geliştirilen hem özellikle kualia bağlamındaki hem de çeşitli farklı eleştirilere yer verilmemiş, eleştiriler mümkün olduğu kadar kısa ve genel tutulmuştur. Bu kuramlara karşı geliştirilen oldukça önemli ve ciddi argümanların (Tersine çevrilmiş spektrum argümanı, Çin ulusu/beyni argümanı, zombi argümanı, Çince odası argümanı gibi) pek çoğunun sunulmaması bu sınırlamadan kaynaklanmaktadır.

kendine koyduğu hedefin daha minimalist olması ve bir makalenin gerektirdiği teknik sınırları aşıyor olması nedeniyle, başka bir çalışmada gerçekleştirmeyi umuyoruz.

KAYNAKÇA

Armstrong, D. M. (1968). *A materialist theory of the mind*. London: Routledge & Kegan Paul.

Block, N. (1980). Troubles with functionalism. In N. Block (Ed.), *Readings in philosophy of psychology* (Vol. 1, pp. 268-305). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Block, N., & Fodor, J. (1972). What psychological states are not. *Philosophical Review*, 81(2), 159-181.

Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving: A philosophical study*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Demirci, Ö. (2024). *Bilincin Zor Sorununa Karşı Bir Nörofenomenoloji Savunusu* (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Dennett, D. C. (1978). *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*. Montgometry, VT: Bradford Books.

Dennett, D. C. (1988). Quining qualia. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in modern science* (pp. 42-77). Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.

Descartes, R. (1641). *Meditations on first philosophy*. In The philosophical writings of Descartes (Vol. II, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch). Cambridge: Cambridge University Press (1984).

Descartes, R. (2006). Discourse on the method of rightly conducting one's reason and seeking truth in the sciences (I. Maclean, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1637).

Fodor, J. (1974). Special sciences (or: The disunity of science as a working hypothesis). *Synthese*, 28(2), 97-115.

Garber, D. (1992). *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University of Chicago Press.

Kripke, S. A. (1972). *Naming and necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leibniz, G. W. (1714). *Monadology*. In G. W. Leibniz: Philosophical writings (Trans. M. Morris). London: Dent (1973).

Malebranche, N. (1674). *The search after truth* (Trans. T. M. Lennon & P. J. Olscamp). Columbus: Ohio State University Press (1980).

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Nagel, T. (2021). *Zihin ve Evren* (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.

Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.

Putnam, H. (1967). Psychological predicates. In W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), *Art, mind, and religion* (pp. 37-48). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. London: Hutchinson.

Shoemaker, S. (1975). Functionalism and qualia. *Philosophical Studies*, 27(5), 291-315.

Spinoza, B. (1677). *Ethics* (Trans. E. Curley). London: Penguin.