ANTİKÇAĞDAKİ RUH ANLAYIŞLARININ ZİHİN FELSEFESİ TARİHİNDEKİ YANSIMALARI ÜZERİNE

YASİN DOĞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Haziran, 2018

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Yasin DOĞAN'ın "Antik Çağdaki Ruh Anlayışlarının Zihin Felsefesi Tarihindeki Yansımaları Üzerine"" başlıklı tezi 30/05/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca, Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans/~~Doktora~~ tezi oy birliğiyle / ~~oy çokluğu~~yla olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	: Prof . Dr. Zekiye KUTLUSOY	.....
Üye	: Doç. Dr. Güncel ÖNKAL	.....
Üye	: Doç. Dr. Özgüç GÜVEN	.....

Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

Enstitü Müdürü

İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu tezin bana ait özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmanın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

10/07/2018

Yasin DOĞAN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmayı yapmamda zihin felsefesi ile tanışmamı sağlayan ve beni bu alanda çalışmaya yönlendiren, desteğini hiçbir zaman esirgemeyerek, hiç usanmadan beni dinleyen ve bana yardım eden danışmanım Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a, her zaman yanımızda olup her an bize güç vererek desteğini hissettiren bölüm başkanımız Doç. Dr. Ahu Tunçel'e, bizi sürekli olarak akademik çalışma konusunda yüreklendiren rektör yardımcımız Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, savunma jürimde yer alıp, katkılarını benden esirgemeyen Doç. Dr. Güncel Önkal ve Doç. Dr. Özgüç Güven'e, tez yazma süreci boyunca her zaman yanımda olan ve çalışmam üzerine yaptığı eleştirilerle beni yönlendiren bölüm arkadaşım Elif Yitmen'e, son olarak da desteklerini sürekli hissettiğim aileme teşekkür ederim.

Yasin DOĞAN

Temmuz, 2018

ÖZ

ANTİKÇAĞDAKİ RUH ANLAYIŞLARININ ZİHİN FELSEFESİ TARİHİNDEKİ YANSIMALARI ÜZERİNE

Yasin DOĞAN

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY

Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018

Zihin felsefesinin ikici ve özdekçi yaklaşımları aslında kökenlerini Antikçağdan almaktadır. Pythagorasçılardan esinlenen Platon'un ruh görüşü, modern dönemde Descartes'ın felsefesine yansıyarak ikici akımların yolunu açarken, devamında 17. ve 18. yüzyılda Leibniz'in öncülüğünde koşutçuluk, Geulincx ve Malebranche'ın öncülüğünde aranedencilik, 19. yüzyılda gölgeolguculuk ve 20. yüzyılın başında da içebakışçılık akımları önde gelen ikici yaklaşımlar olarak ortaya çıkar. Öte yandan Demokritos'un atomculuğunda kökenini bulan Aristoteles'in ruh görüşü ise, özellikle modern dönemde Spinoza'nın yaklaşımını etkiler ve sonrasındaki özdekçi görüşlerin temelini oluşturur. Spinoza'dan ve dolayısıyla Aristoteles'ten etkilenen özdekçi anlayışlar olarak 1940'lı yıllarda felsefi davranışçılık, 1950'li yıllarda fizikselcilik/özdeşçilik ve 1960'larda işlevselcilik akımları öne çıkar.

Anahtar Terimler: zihin felsefesi, ikicilik, özdekçilik, ruh, zihin/bilinç, Platon, Aristoteles.

ABSTRACT

ON REFLECTIONS OF ANCIENT VIEWS OF SOUL ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF MIND

Yasin DOGAN

Master Thesis

Philosophy Programme

Thesis Advisor: Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY

Maltepe University Social Science Gradute School, 2018

Materialist and dualist approaches in philosophy of mind, actually take root in Ancient Greece. Dualism occurs as the reflection of Plato's account of soul, grounded on Pythagorean view of soul, on Descartes'. In the rest process, 17th and 18th centuries parallelism emerges under Leibniz's leadership; occasionalism is developed by Geulincx and Malebranche; in the 19th century, epiphenomenalism and in the beginning of the 20th century introspectionism occur. On the other hand, Aristotle's account of soul, grounded on Democritus' atomism, affects especially Spinoza's views in modern age and underlies his materialist approach. Furthermore, philosophical behaviorism in the 1940's, physicalism (identity theory) in the 1950's, and functionalism in the 1960's arise; all of them are affected by Spinoza and Aristotle.

Keywords: philosophy of mind, dualism, materialism, soul, mind/ consciousness, Plato, Aristotle.

İÇİNDEKİLER

İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI…….ii

TEŞEKKÜR iii

ÖZ iv

ABSTRACT..... v

İÇİNDEKİLER vi

ÖZGEÇMİŞ……...xii

BİRİNCİ BÖLÜM: GİRİŞ..... viii

İKİNCİ BÖLÜM: ZİHİN FELSEFESİNDEKİ İKİCİ (DÜALİST) YAKLAŞIMLARA TARİHSEL BİR BAKIŞ…….……...……5

2.1 Antikçağın İkiciliğe Yol Açan Ruh Anlayışı…….……..…….5

2.2 Ortaçağdaki Tinselci Yaklaşımlar……..……...……..…16

2.3 Modern Dönem ve Sonrasında İkici Yaklaşımlar……..…...19

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ZİHİN FELSEFESİNDEKİ ÖZDEKÇİ (MATERYALİST) YAKLAŞIMLARIN TARİHSEL ARKA PLANı…….....33

3.1 Antikçağın Özdekçi Ruh Anlayışı…….……..33

3.2 Modern Dönemdeki Özdekçi Yaklaşımlar…….42

3.3 Çağdaş Zihin Felsefesinde Özdekçilik...…….……51

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ZİHİN FELSEFESİNDEKİ METAFİZİKSEL/ONTOLOJİK YAKLAŞIMLARIN KÖKENLERİ OLARAK ANTİKÇAĞIN RUH GÖRÜŞLERİ……..64

4.1 İkiciliğin Kökeni Olarak Platon'un Ruh Anlayışı…….....…65

4.2 Özdekçiliğin Kökeni Olarak Aristotelesçi Özdekçi Ruh Anlayışı….....69

BEŞİNCİ BÖLÜM: SONUÇ…….75

KAYNAKLAR……...……...…….…80

ÖZGEÇMİŞ

Yasin Doğan

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Y.Ls.	2018	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Ls.	2015	Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü
Lise	2008	Kağıthane Profilo ATL

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
2017-2018	Özel On Adım Eğitim Bilimleri Beylikdüzü Şubesi Temel Lisesi Felsefe Öğretmeni
2017-2018	Özel On Adım Eğitim Bilimleri Kocasinan Şubesi Anadolu Lisesi Felsefe Öğretmeni

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı : İstanbul-1991 Cinsiyet: Erkek

Yabancı diller : İngilizce

GSM / e-posta : 05397936645 / yasindogan1990@gmail.com

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Zihin felsefesinde zihne yönelik metafiziksel/ontolojik soruşturmalar yürüten ikicilik (düalizm) ve özdekçilik (materyalizm) olmak üzere başlıca iki farklı soruşturma biçimi vardır. Kimi düşünürler tarafından zihin felsefesinin tarihsel süreci 17. yüzyılda Descartes'ın ikiciliği ile başlatıldığı için, bu düşünürlerce zihin felsefesindeki ikici yaklaşımların başlangıcı da bu yüzyıl olarak kabul edilirken, özdekçi/maddeci yaklaşımlar ise 20. yüzyıldan itibaren başlatılır. Oysa dikkatli bir inceleme, zihin felsefesindeki tüm ikici ve özdekçi görüşlerin aslında Antik Yunan düşüncesinde köken bulduğunu göstermektedir. Buna göre, Pythagorasçıların ruh görüşünden etkilenen Platon'un ruha ilişkin söylemleri daha sonra geliştirilen ikici görüşler için tam bir esin kaynağı olurken, Demokritos'un atomcu ruh görüşünden etkilenen Epikuros ve Aristoteles'in ruh anlayışı ise özdekçi görüşlerin geliştirilmesinde etkili olmuştur. İşte bu çalışmanın konusunu da günümüze dek ortaya konan hem farklı ikici zihin görüşlerinin hem de çeşitli özdekçi zihin görüşlerinin kaynaklarının/köklerinin, aslında, Antik Yunan'daki ruh anlayışlarında bulunduğunun gösterilmesi oluşturur. Descartes'ın etkileşimci zihin yaklaşımıyla başlatılan zihin felsefesinin ikici ve özdekçi görüşlerinin temelinde, aslında, kimi farklılaşmalar olmasına karşın, Pythagorasçılardan Platon'un ve Demokritos'tan Epikuros ve Aristoteles'in ruh anlayışları yatmaktadır.

17. yüzyılda Descartes'ın ikili yapıdaki insan varlığı anlayışının ortaya çıkardığı zihin-beden (nedensel etkileşimi) sorunsalı ile başlatılan zihin felsefesinin dayanaklarına Antik Yunan'da rastlanır. Özellikle Platon'un ruha ilişkin görüşleri zihin felsefesindeki ikiciliğin yolunu açarken, Aristoteles'in madde-form birlikteliği hakkındaki görüşleri ise özdekçi yaklaşımın temellerini oluşturur. Bu kuramsal çerçevenin Ortaçağdaki devamı bu çağın tinselci anlayışını şekillendirirken, bedensiz (maddesiz) ruhun var olabileceği üzerine tartışmaları ve de bu temel kabulü beraberinde getirmiştir. Modern dönem ve

sonrasında ise Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden kaynaklanan yaklaşımlar, zaman içinde farklılaşarak ve çeşitlenerek "ikicilik" ve "özdekçilik" adları altında kendilerini açığa vururlar. Günümüze gelindiğinde ise, zihin felsefesinin tarihsel sürecinde ruhtan zihne doğru kaymış olan sorun/konu alanında bu kez bilince odaklanıldığı; 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarak gelişen bilişsel bilim disiplinlerinin büyük orandaki etkisi ile de "zihin-beden sorunu"nun "bilinç-beyin sorunu"na doğru evirildiği görülmektedir. Bu durumda, 21. yüzyılda bilişsel bilimlerin bulgularına duyarsız kalamayan çağdaş zihin felsefesi yaklaşımlarının kök(en)lerinin/kaynaklarının da Antik Yunan ruh anlayışlarında bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde Antikçağın ikiciliğe ve özdekçiliğe kaynaklık eden ruh görüşlerini izleyerek günümüze dek ortaya çıkan yaklaşımlara yer verilmektedir. Bu doğrultuda öncelikle Antikçağda Pythagorasçıların orphik görüşünden esinlenen Platon'un ruh anlayışının yanı sıra Ortaçağda Plotinos ve İbn Sina'nın ruha ilişkin olarak geliştirdikleri görüşler incelenmektedir. Ardından 17. yüzyılda ruh ve bedeni birbirinden farklı ve birbirine indirgenemeyen iki ayrı varolan olarak görüp aralarındaki etkileşimi de onaylayan Descartes'ın karteyzen ikiciliği ve bu çerçevenin neden olduğu zihin-beden sorunu tanıtılmaktadır. Sonrasında ise bu sorunun aşılabilmesi için geliştirilen yaklaşımlar olarak 17. ve 18. yüzyıllarda kartezyen ikiciliğin esin kaynağı olduğu, ruh ve bedenin iki ayrı saat gibi Tanrı tarafından önceden kurulup aralarındaki uyumun sağlandığının savunulduğu, Leibniz'in görüşleriyle şekillenen koşutçuluk; ruh-beden etkileşiminin gerektiğinde Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini ileri süren Geulincx ve Malebranche'ın öncülüğündeki aranedencilik; 19. yüzyılda yalnızca bedenden zihne doğru bir etkinin olduğunu savunan gölgeolguculuk; 20. yüzyılın başında ise zihin durumlarının bilinebilirken beyin durumlarının bilinemeyeceğini savlayan ve zihin ile beyni iki farklı töz olarak gören içebakışçılık akımları ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde ise öncelikle Antikçağdaki özdekçi ruh anlayışları serimlenerek tanıtılmaktadır. Antikçağda Demokritos'un atomcu görüşünden etkilenen Epikuros'un ve madde ile formun birbirinden ayrı olamayacağını ve dolayısıyla insan söz konusu olduğunda maddeye denk gelen insanın bedeni ve forma denk gelen insanın ruhunun da birbirinden ayrı iki varlık olamayacağını savunan Aristoteles'in ruh anlayışına, modern dönemde ruh ile beden arasında zorunlu bir işleyiş olduğunu düşünen

Spinoza'ya, insanı bir makine gibi gören La Mettrie'ye ve ruh görüşünü atomsal bir çerçevede açıklamaya çalışan Gassendi'ye, çağdaş dönemde ise zihin durumlarının gözlemlenebilir eylemlerle açıklanabileceğini savunan felsefi davranışçılık, zihinsel durumların beynin fiziksel durumları olarak kendisini göstereceğini savunan fizikselcilik/özdeşçilik ve zihin durumları sadece duyumlarla davranışlar arasında bir arabuluculuk yaptığını savunan, zihinsel durumların arasında bir nedensellik ilişkisi bulunduğu düşüncesine sahip olan işlevselcilik akımlarına odaklanılmaktadır.

Dördüncü bölümde Antikçağda yer alan ruh görüşlerinin, zihin felsefesindeki ikici ve özdekçi akımlarına köken olduğu gösterilir. Pythagorasçıların orphik görüşünden etkilenen Platon'un ruha ilişkin görüşleri ikiciliğe esin kaynağı olur ve Platon'un ruha ilişkin görüşleri -ruhun göçerlilik fikri olmasa da- kendisinden sonra gelen ikici filozofları ve ikici akımları etkilemiştir. Fakat bu düşünürler ve akımlar arasında da kimi farklılıklar göze çarpmaktadır;. Platon'un ruh görüşünden etkilenen Ortaçağ filozofları ruhun göçerlilik fikrini kabul etmezler hatta tamamen karşı çıkarlar. Modern dönemde ise Descartes ise Platon'un yok gördüğü bedeni var sayar ve ruh ile bedene ait görüşlerini daha somut bir zemine oturtmaya çalışır. Leibniz'i kendinden önceki düşünürlerden ayıran görüşü ise beden ile ruhu Tanrı'nın önceden bir saat gibi ayarlamış olmasıdır. Aranedenciler için ise beden ile ruh arasında Tanrı bir ara nedendir. Gölgeolguculara göre ise ruh bedeni değil, beden ruhu etkiler. İçebakışçıların diğer filozoflardan ve akımlardan farkı ise sadece insanların bedensel varlığından ayrılan zihin durumlarınının bilinebileceğine ilişkin görüşleridir. Demokritos'un atomculuğundan esinlenen Epikuros ve Aristoteles'in ruha ilişkin görüşleri, özellikle beden ile ruhun bir aradılığı görüşü ise kendinden sonra gelen özdekçi düşünürlere ve özdekçi akımlara etki etmesine rağmen bu görüşler arasında da kimi farklılıklar bulunmaktadır; modern dönemde Spinoza'nın görüşlerinde Tanrı'nın asıl töz olduğu fikri ön plana çıkarken, La Mettrie ise insanı bir otomat olarak görür, Gassendi'nin görüşlerinde ise atomlar ve Tanrı fikri geniş yer tutar. Çağdaş dönemde ortaya çıkan felsefi davranışçılık kuramı ise tamamen Descartes'ın getirdiği ikicilik anlayışına karşı çıkan bir görüştür. Özdeşçilik görüşünü kendinden öceki diğer akımlardan ayıran en önemli özellik ise zihinsel olayları merkezi sinir sistemindeki fiziksel olaylarla özdeş olduğu görüşüdür. İşlevselci görüşün kendinden önceki akımlardan en önemli farkı bir şeyin zihninin olabilmesi için biyolojik anlamda bir beyne sahip olmadığını savunan görüşüdür. Yapay zekâ görüşünün temelinde ise insan gibi bir

zekaya sahip olabilecek, insan gibi düşünebilecek ve bir insan gibi davranabilecek makinelerin olanaklılığı yatar.

Bu çalışmanın dördüncü bölümünde Pythagorasçılardan orphik görüşünden etkilenen Platon'un kendinden sonra gelen ikici görüşleri nasıl etkilediği ve bu görüşler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ile Demokritos'un atomcu öğretisinden etkilenen Epikuros ve Aristoteles'in kendinden sonra gelen özdekçi görüşleri nasıl etkilediği ve bu görüşler arasındaki benzerlik ve farklılıklar irdelenmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDEKİ İKİCİ (DÜALİST) YAKLAŞIMLARA TARİHSEL BİR BAKIŞ

Pythagorasçıların ruh görüşünden esinlenen Platon, kendi ruh anlayışını ortaya koyarken kendinden sonra gelecek olan ikici anlayışların önünü açar. İkicilik anlayışı kendini net bir şekilde 17. yüzyılda Descartes'ın yaklaşımı ile gösterirken, Platon'un ruha ilişkin sorgulamaları ve yanıtları Descartes'ın zihin-beden ayrımı ile şekillenerek kendinden sonra gelen ikici akımların da başlangıç kaynağı olur. Bu bölümde ikici anlayışların tarihsel süreç içindeki gelişimleri incelenmektedir.

2.1 Antikçağın İkiciliğe Yol Açan Ruh Anlayışı

Zihin felsefesinde, Antikçağdaki ruh anlayışlarına bakıldığında, kendileri ikici (düalist) olmamasına rağmen ikiciliğe yol açan görüşler bulunur. Bu bağlamda özellikle Pythagorasçılar ve Platon'un ruh görüşlerini ele almak gerekir.

Pythagorasçıların ruh anlayışında *orphik* kültürün etkileri vardır. Orphik kültürde ruhun bedenden ayrıldığında bir başka insanın veya hayvanın bedenine girdiğine inanılır; bu açıdan orphik görüş ruhun göçerliğini savunan görüştür. Köken olarak bakıldığında da Pythagorasçıların bu görüşü tüm Yunan dünyasındaki ruh-beden ikiliğinin başlangıcı niteliğindedir (Kutlusoy, 2014a: 340-341). Ruhun göçü Pythagorasçılar tarafından tanrısal bir yaratı olarak görüldüğünden onlar için bu devinim sürekli olur. Pythagorasçıların ruh görüşünden Platon da etkilenir.

Platon'un ruh anlayışı, *Gorgias, Menon, Phaidon, Devlet, Phaidros, Theaitetos* ve *Timaios* diyaloglarında açığa çıkar.

Platon'un *Gorgias* diyaloğunda Platon, yaptığı ruh-beden ayrımı temelinde beden eğitimi ve hekimliği bedenin gelişimi için gerekli olan sanatlar, siyasette yer alan yasalar ve yargılamayı da ruhun gelişimi için gerekli olan sanatlar olarak görür:

> Beden ve ruh diye iki şey var ya, bu iki şeye uygun düşen iki de sanat vardır. Bunlardan ruhla ilgili olanı siyaset sanatıdır; bedenle ilgili olan öteki için ise ben bir tek ad veremeyeceğim. Onu ikiye ayırabiliriz, birine beden eğitimi, birine de hekimlik deriz. Bunun gibi, siyaseti de ikiye bölüp birine yargılama diyebiliriz, ki bu beden eğitimine karşılık düşer; öteki yasalardır, hekimliğe karşılık düşer (Platon, 2010: 464b-c).

Gorgias'ın devamında Platon insan bedeninin ve ruhunun gelişimi için gerekli olan bu sanatlar üzerinde durur. Beden eğitimi ve hekimlik bedenin iyiliğiyle yani bedenin sağlıklı olmasıyla, yargılama ve yasalar da ruhun iyiliğiyle yani ruhun ölçülü ve doğru olmasıyla ilişkilidir (Platon, 2010: 504b-d). Platon söz konusu sanatlarla hem bedenin hem de ruhun bakımının yapılacağını savunurken bu sanatları yetiştiren tutumları ise bu sanatlardan üstün görülmemesi gerektiğini ve bunların bedenin ve ruhun sanatlarındaki en yüksek iyiliği değil de sadece zevki gözettiğini belirtir ve bunu bir örnek ile açıklar:

> (…) aşçılık bence bir görenektir, bir sanat değildir; oysa hekimlik bir sanattır, hastanın durumunu ve tabiatını inceler, ne yaparsa bilerek yapar ve neden öyle yaptığını gösterebilir. Aşçılıksa, zevkle ilgilidir, kendini verdiği bu zevk işinin nedenine, özüne bakmaz; hiçbir şey düşünmeden bu yolda sonuna dek gider; görenekle deneyerek çalışır ve her gün yaptığı işleri belleyerek zevk yaratır (Platon, 2010: 500e).

Diyaloğun devamında Platon, ölümde yani ruh ile bedenin birbirinden ayrılması durumunda hem ruhun hem de bedenin özünün değişmediğini vurgular: "(…) beden ölmeden önce nasılsa, öldükten sonra da, kısa bir zaman için, üç aşağı beş yukarı öyle kalır. Bence ruh için de doğrudur bu (…)" (Platon, 2010: 524c-d). Platon'a göre ruhun özü olan ölümsüzlüğü devam eder.

Menon diyaloğunda ise Platon insanın ruhunun ölmediğini sadece kimi zaman yaşamdan uzaklaştığını, sonra ise yaşama geri döndüğünü bildirir. Yeniden hayata gelen ruh yaşamı boyunca ve Hades'te her şeyi görmüş, bunun neticesinde de bilmediği hiçbir şey kalmamıştır.

> (…) insan ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazan hayata yeniden döner; ama hiçbir vakit yok olmaz (…) birçok kere yeniden

> doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir (Platon, 2010: 81b-d).

Platon'a göre öğrenme, ruh göçer olduğundan ve her şeyi bildiğinden dolayı bildiklerini hatırlamasıdır. Platon için "Öğrenmek, eskiden bilinmiş bir şeyi yeniden hatırlamaktan, *anımsamaktan (anamnesis)* başka bir şey değildir." (Gökberk, 2010: 56). Bu çerçevede bilinmeyen bir şey hakkındaki doğru sanı kişi sanki bir rüyadaymışçasına ona belirir ve sık sık sorgulanmasının ardından bilgiye dönüşür. Dahası Platon tüm gerçekliğin bulunduğu ruhun ölümsüz olması ve insanın bilmediği şeyleri araştırarak, hatırlamaya çabalaması gerektiğini de belirtir (Platon, 2010: 86b).

Platon, *Menon*'da, ruh görüşünü bilgi anlayışı çerçevesinde ortaya koyar. Platon, ruhun göçerliğini ve öğrenmenin bilgileri hatırlamak olduğunu göstermek için bir köleye sorular sorarak ona bir geometri problemi çözdürür.

Platon, *Phaidon* diyaloğunda ruhun bedenden yapıca ayrı olduğunu, hem bilgisini edindikleri varlıkların hem de bilgi edinme şekillerinin birbirinden farklı olduğunu ve insanın beden ve ruh olmak üzere iki parçadan oluştuğunu, bedenin görülebilir olan, ruhun ise görülmez olan olduğunu belirtir (Platon, 2015: 79b). Platon aynı zamanda insanların yaşarken bir tür hapishanede olduklarından söz eder, Platon'un burada sözünü ettiği hapishane insanın kendi bedenidir. Hapishanede olan bir insan nasıl dışarıdaki dünyadan kopuksa, beden içindeki ruhta gerçeklerden kopuktur. Platon'a göre insanın ruhu idealar dünyasından kopmuş ve bir bedene girerek görünüşler dünyasında, sınırlı olan duyularıyla yaşamak zorunda kalmıştır. Bundan dolayı idealar dünyasını hatırlayamaz ve gerçeğe ulaşması zorlaşır:

> Bilgeliğin peşinden koşanlar, felsefe ruhlarını kavrayıncaya kadar, biçare bir mahkum gibidirler. Ruh ve bedenler birbirine yapışmıştır. Gördükleri şeyi sanki hapsedilmişler gibi, o bedenin yardımıyla demirler arasından görürler. Gerçek bir bilgisizlik içindedirler. Felsefe bu mahkumiyetin korkunçluğunu görmüştür. Hapislik tutkuların bir eseridir. Hapis bağların sıkılaşmasına yardımcı olur. İşte bilgeliğin peşinden koşanlar, felsefenin ruhun cesaretini yavaş yavaş arttırdığını ve insanları kurtarmaya çalıştığını bilirler. Felsefe göz, kulak ya da diğer duyu organlarının algıladıklarının sahte olduğunu ona gösterir. İnsanı mümkün olduğunca bunlardan uzak tutmaya çalışır. O, insana

> tüm dikkatini içe yöneltmesini ve sadece düşünsel bağlam üzerinden kavramaya yönelmesini, diğer gördüklerinin sahte şeyler olup farklı şekillerde görülebileceklerine inanmasını söyler. Çünkü bu türden şeyler görülebilir ve duyulabilir olarak adlandırılmalarına karşın, özleri gereğince görülemez ve duyulamazlar. Gerçek filozof böyle bir kurtuluşa karşı çıkmamak gerektiği düşüncesinden hareketle, ruhunu zevk, tutku, arzu ve korkulardan mümkün olduğunca uzak tutmaya çalışır. Çünkü bu türden zevk, tutku, arzu ve korkuların, çeşitli aşırılıkların sonucunda ortaya çıkan kötülüklerin, her şeyi yakıp yıkmanın dışında başka bir kötülük daha meydana getirdiğini hesaba katar. İşte bu kötülük, kötülüklerin en büyüğü olup, gerçekte göz ardı edilir (Platon, 2015: 83b-c)

Felsefeyi edinen ve felsefeyi yakalayan insan ruhu bedeninin bir hapishane olduğunun farkına varır. Platon'a göre felsefeyle birlikte harekete geçen insan aklı içinde yaşadığı dünyanın gerçek olmadığını ve gerçek dünyanın başka bir yerde olduğunun farkına varır.

Diyaloğun devamında Platon, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışır ve bununla birlikte nedensellik kuramını da şekillendirir. Platon'a göre güzelin kendi dışında bir güzel varsa, bu sadece mutlak güzellikten pay almak suretiyle olur; bir şeyin güzel olmasının nedeni o şeyin rengi, şekli gibi nedenler değil, mutlak olandan pay almasıdır (Platon, 2015: 100c-d). Platon akıl yürütmesini devam ettirirken karşıt nitelikleri olan nesnelerden değil, direkt olarak karşıt niteliklerin kendilerinden bahseder; genel bir ilke olarak bu karşıtların hiçbirinin kendisine karşıt olmadığını belirtirken karşıtların birbirinden doğmayacağından da söz eder (Platon, 2015: 103b-c). Diyaloğun devamında ise doğrudan karşıtı olmasa bile kendisine eşlik eden bir şeyin karşıtının formunu da kabul edemez. Aynı şekilde bedenin "canlı" olması demek olan ve bir bedene yaşam veren ruh da ölümlü olamaz, ruha direkt karşıt bir şey olmasa bile ona eşlik eden "yaşam"ın karşıtı "ölüm"ü kabul edemez (Platon, 2015: 105c-e). Platon'a göre ruh insanın yaşamasını sağlayan ve insana canlı olma özelliğini veren bir yapıdır. Bundan dolayı insana canlılık özelliğini veren, canlılığı getiren ruh kendisine zıt olan ölümü kabul etmez. Platon'a göre idealar nasıl bozulmuyor ve yok olmuyorsa ruh da aynı şekilde zarar görmeyen ve yok olmayan bir şeydir, öteki dünyada var olmayı da sürdürecektir (Platon, 2015: 105e-107a). Ruh insan dünyaya gelmeden önce de vardır, ideaları, tüm gerçekliklerin özlerini bilmektedir. Fakat bir bedene girerek bedenin içinde bulunduğu görünüşler dünyasına geldiğinde tüm bildiklerini unutur ve varlıkların asıl özlerinden uzaklaşır. Ruhun içinde bulunduğu maddi beden, ruhun doğru bilgiyi elde etmesine engel olur. Ama insan akıl ile

birlikte ideaları hatırlar. İnsan ruhu ölümden sonra da varlığını devam ettirir ve maddi dünyada yapmış olduğu davranışlara göre tekrardan bir bedene girer. Platon diyaloğun sonlarında ise öte dünyadaki ruhun cezalandırılmasını veya ödüllendirilmesini kendi inandığı biçimiyle anlatır:

> Eğer ruh ölümsüzse bu sadece yaşam zamanı için değil, onun öncesi ve sonrası için de geçerlidir. Böyle düşünmeyen birisi büyük bir hata yapıyor demektir. Ölümün her şeyin bitişi olduğunu varsayalım. Kötüler için ölüm beden ve ruhlarından kurtulmak olduğuna göre, bu onlar için ne güzel olurdu. Oysa ruhun ölmediği açıkça ortada olduğuna göre bu kötülüklerden mümkün olduğunca kaçmanın ve iyi ve erdemli olmanın gerektiği ortadadır. Çünkü söylenenlere göre insan Hades'e giderken yanında sadece ölüme yararlı ve zararlı olan eğitimi dışında bir şey götürmez. Ölümden sonra kader, insanın yaşamı boyunca yanında yer alan melekle birlikte, ölülerin ruhlarının toplanması için onları gidecekleri yere götürme işini üstlenir. Ruhlar bundan sonra kendilerini öteki dünyaya götürmek zorunda olan rehberler aracılığıyla Hades'e gitmek zorundadırlar. Yaşamaları gerekeni yaşadıktan sonra, bu rehber onları uzun bir süreden sonra yeniden bu dünyaya getirir (…) Hades'e giden yol oldukça basittir. Ancak bence öyle değil, zaten öyle olsaydı rehbere gerek olmazdı (…) bilgelik sahibi bir ruh, rehberin peşinden gider ve ne olacağını bilir. Bedenin zevklerinin peşinden koşan ruh ise uzun süre boyunca bedenin ve dünyanın peşinden gitmeye çalışır (…) Ruhların toplanma yerine gelindiğinde, ona benzeyen diğer ruhlar gibi davranarak kötülük yapan, haksız yere insan öldüren ruh, herkesin kendisinden kaçtığını görür. Hiç kimse ona yardımcı olmak ve rehberlik yapmak niyetinde değildir. (…) Öte yandan tüm yaşamını erdemli ve ölçülü bir şekilde geçiren ruh ise tanrılar tarafından gönderilen rehberle gitmesi gereken yere kolayca ulaşır (Platon, 2015: 107c-108c).

Platon insan ruhunun görünüşler dünyasında erdemli ve ölçülü yaşamasının gerektiğini vurgular ve Platon için erdemli yaşayan ruh rehberin peşinden gitmesi gerektiğini bilirken maddi ve bedensel zevklere düşkün olan ruh ise rehberin peşinden değil dünyevi zevklerin peşinden koşar ve yolunu şaşırır. Ruhların toplanma yerine geldiğinde ise bedensel zevklerin peşinde koşan ruha kimse rehberlik etmek istemez ve gitmesi gereken yere de zorunluluk bedensel zevklere düşkün olan ruhu zorla gönderir, erdemli yaşayan ruh ise gitmesi gereken yere kolay bir şekilde ulaşır. Platon'a göre insan kendisindeki ölümsüzlüğe yakın olan yanıyla yine ölümsüz olan Tanrı'yı bilebilirken yine ölümsüz olan hakikati, iyiliği ve güzelliği de algılayabilir ve bununla birlikte insan, ruh ile idealar dünyası arasındaki ilişkiyi de kurmuş olur.

Platon *Devlet* kitabında tamamen ruh anlayışını ortaya koyar ve ruhun yanlarını anlatır. *Devlet*'in "Dördüncü Kitap"ının sonlarına doğru ruhta üç bölüm belirler ve biri ölçülü diğeri ölçüsüz iki yana dikkat çeker:

> (…) Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğu altına aldı mı, buna kendi kendine hakim olma diyoruz, bunu yapanı da övmüş oluyoruz. Tersine, kötü eğitim görme, kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz. Buysa kötüleme olur (Platon, 2011: 431a).

Platon yaptığı bu ayrım ile birlikte ilk olarak temel iki yanı belirler. Bu yanlardan birisi ölçülü davranan yandır, diğeri ise herhangi bir ölçüye sahip olmayan yandır. Bir ölçüye sahip olan yan "düşünen/hesaplayan yan" iken, herhangi bir ölçüye sahip olmayan yan ise "isteyen/arzulayan yan"dır. Bunlardan ilki "akıl yanı" iken diğeri ise "istekler yanı"dır (Platon, 2011: 439e). Platon bu görüşü ile düşünen ve isteyen yanı birbirinden ayırır. Düşünen yan düşünür ve bilgi edinmek ister. Platon için insanın isteyen/arzulayan yanı akıllı yana boyun eğerse soylu, güçlü, istençli eyleme, akıllı yana karşı çıkarsa da bayağı, maddi, duyusal isteklere, iştaha götürür. Platon bununla birlikte insanın ruhunda üçüncü bir yanı daha olduğunu belirtir ve bu yanın da "azgınlık/kızgınlık" olduğunu belirtir (Platon, 2011: 439e). Platon önce "azgınlık/kızgınlık" yanının önce istekler yanına yakın olduğunu söyler, daha sonra kimi zaman isteklerle savaştığını ve diğer iki yandan farklı bir şey olduğunu ileri sürer. Diyaloğun devamında Platon, insan aklını dinlemeyip tutkularının peşinden gidince kendi kendine söylenir ve kendini zorlayan tutkularına kızdığını, kendi içinde bir savaşa girdiğini ve bu savaş sonucunda kızgınlığın akıldan yana olduğunu söyler. Platon'a göre mert bir insan haksız olduğunda göreceği cezaya kızmaz ama bir haksızlığa uğradığında kızar, karşı kor ve hakkı için savaşır, gerekirse aç, susuz kalır. Platon bu örnekle de "azgınlık/kızgınlık" yanının akıldan yana olduğunu belirtir (Platon, 2011: 439e-440e). Platon'a göre akılsal yan ile kızgınlık yanı doymak bilmeyen istekler yanını kontrol altına almaya çalışır. Kızgınlık yanı aklın yardımcısı durumundadır. Akıl yanı ile birlikte kızgınlık yanı isteyen yanı dizginler. Eğer dizginleyemezlerse, isteyen yan kendi haline bırakılırsa insan kendi isteklerinin, zevklerinin kölesi durumuna düşer, özgürlüğünü kaybeder ve doğru, mutlu bir insan olamaz.

Platon, *Devlet* kitabında ruhun bölümleri ile devletin bölümlerini bir tutar. "Dokuzuncu Kitap"ta isteklerin hakimiyetin altına girmiş insan Platon'a göre devletteki zorbadır. Platon zorbanın doğasını anlatmak için öncelikle isteklerin nasıl bir doğası olduğunu vurgular:

> Biz uyurken uyanan istekler. Bizi dizginleyen, yumuşatan, düşündüren tarafımız uykuya daldı mu, tıka basa yiyip içmiş hayvan tarafımız silkinip kalkar ayağa, boş bulduğu meydanda at oynatmaya, dilediğini yapmaya yeltenir. Nelere el atmaz o zaman, bilirsin: Hiçbir hayası ölçüsü kalmaz. Anasıyla yatmayı bile geçirir içinden: İnsan, Tanrı, hayvan, ne olursa kirletmek ister. Dökmeyeceği kan, yemeyeceği halt kalmaz. Çılgınlığın, yüzsüzlüğün son kertesine varır kısacası (Platon, 2011: 571c-d).

Platon'a göre isteyen yan her insanda bulunur ve rüyalarda kendisini gösterir. Platon ruhun istekler yanını parayı seven yan olarak adlandırır ve ruhun istekler yanı istediği ihtiyaçları, açlık, susuzluk, cinsel sevgi ve bunlara benzer istekleri para ile sağlar (Platon, 2011: 581a). Platon'a göre ruhun istekler yanı kontrol altına alınmazsa, insanı ölçüsü olmayan bir yaşama doğru iter, insan isteklerinin kölesi haline gelir.

Platon *Devlet*'in devamında ise kızgınlık yanının başa geçmek, şeref kazanmak isteğinde olduğunu belirtir ve kızgınlık yanını "şansever, şerefsever yan" olarak adlandırır (Platon, 2011: 581b). Daha sonra üçüncü yan olan düşünen yandan bahseden Platon, düşünen yanın bilgi edinen yan olduğunu, gerçeği olduğu gibi yakalamak peşinde olduğunu ve paraya ve şerefe en az değer veren yan olduğunu belirtir, düşünen yanı da "bilim ve düşünce sever yan" olarak adlandırır (Platon, 2011: 581b). Platon'a göre idealar bu yan ile kavranır. Bilmek Platon için bir tür hatırlamadır. Ruh bedenlenmeden önce ideaları görür ve onları bilir, bedenlendiğinde ise hepsini unutur. Bu dünyaya geldiğinde ideaları hatırlamayı sağlayan da ruhun bilim ve düşünce sever yanıdır, ruhun ölümsüz kısmıdır, diğer iki yan beden ile birlikte ortaya çıkar. İsteyen yan karın boşluğuna, kızan yan kalbe, düşünen yan ise beyne karşılık gelir, ruhun asıl ölümsüz kısmı, asıl özü de bu kısımdır.

Platon *Devlet* kitabının devamında yine insan ruhunun ölümsüzlüğüne ve hiç yok olmadığına vurgu yapar ve "Onuncu Kitap"ta ruhun ölümsüzlüğünün, aynı zamanda da bedenin ölümlüğünün kanıtlarını sunar (Platon, 2011: 608d – 611c). Örneğin, "Ruhun asıl yapısında başka değişik, başka başka, birbirinden ayrı parçalar olacağına da inanmayız. Çok parçalı bir varlığın sonsuz olması zordur; elverir ki bu parçalar ruhta

gördüğümüz gibi pürüzsüz bir bütün kurmuş olsun." (Platon, 2011: 611b). Platon, aynı zamanda ruhun göçerliğini de *Devlet* kitabında "Er mitosu" ile açıklar. Mitosa göre Pamphylialı Armenios'un oğlu Er bir savaşta ölür. On gün kadar sonra cesedini bulunur, fakat bu süre içinde cesedin hala bozulmadığı görülür. Alıp şehre götürülür ve Er tam gömülmeye hazırlanırken dirilir. Kendine gelir gelmez de Hades'te olup bitenleri anlatır. Hades'e, yani öbür dünyaya dair çok fazla detay vardır bu anlatıda; ama en can alıcı kısmı Lethe Irmak'ı ile ilgilidir. Öldükten sonra Hadese giden ruhlar, dünyaya tekrar, başka bir bedende dönmeden önce Lethe ovasındaki ırmaktan içerler ve fani hayatlarında yaşadıkları her şeyi unuturlar. Böylece tertemiz olup, hiçbir şeyi hatırlamadan salt bir ruh halinde yeni hayata hazır hale gelirler (Platon, 2011: 614b-620d). Platon'a göre canlı evrenin kendisinin çevresinde, düzenli bir şekilde daireler çizerek devinmesinin ilkesi onun ruhuysa; bütün düşünme, heyecanlanma ve istemeleri gibi insanın tüm devinimlerinin, eylemlerinin, davranışlarının da nedeni birincil olarak yaratılmış olan ruhtur.

Platon, *Phaidros* diyaloğunda ise kendi kendine hareket eden varlık üzerinde durur, kendi kendine hareket eden varlık da diğer her şeyin hareket ettiricisidir, eğer hareket olmazsa yaşam da olmaz, kendi kendine hareket eden varlık Platon'a göre hareketin ilkesidir. Platon hareketten yola çıkarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlar:

> Başkasından hareket alan ve kendisi de başkasını hareket ettiren şey, hareket durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlıktır ki kendi kendisini terk edemeyeceği için sürekli hareket halindedir. Hatta bütün öteki varlıklar için de bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Şimdi ilke olan bir şeyin doğuşundan, meydana gelişinden söz edilemez. Tersine onun kendisi doğan, meydana gelen bir şeyin ilkesidir. Eğer onun kendisi bir şeyden doğmuş olsaydı, ilke olamazdı. Böyle bir ilkenin doğuşu, meydana gelmesi mümkün olmadığına göre onun yok olması, ortadan kalkması da söz konusu olamaz. Çünkü eğer bu ilke yok olsaydı, hiçbir zaman kendi kendine bir hiçten tekrar doğamazdı ve her şeyin bir ilkeden doğması gerektiğine göre kendisinden de başka hiçbir şey doğamazdı. O halde kendi kendine hareket eden varlık, hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür, ne de yeniden doğması. Eğer başka türlü olsaydı üstümüzde gök ve bütün canlı varlıklar hareketsiz kalır, yok olurdu ve artık bir daha hareket edebilmeleri, yeniden doğmaları mümkün olmazdı (Platon, 1997: 245 c-d).

Platon, ruhun idealara yönelen, akıllı yan, isteyen/arzulayan yan ve duyusal yan olmak üzere ruhu üç bölüme ayırır. Eğer insanın isteyen/arzulayan yanı akıllı yana boyun

eğerse bu, soylu, güçlü, istençli eyleme, akıllı yana karşı çıkarsa da Platon'da aşağı olarak görülen maddi, duyusal isteklere, yani iştaha götürür. Platon *Phaidros* diyaloğunda "atlı araba" metaforu ile ruhu açıklar. Bu diyalogda diyaloğunda, bir tanesi beyaz bir tanesi siyah iki tane atın çektiği at arabasını kullanan bir arabacı vardır. Arabacının amacı biri siyah biri beyaz olan bu iki atı tek bir yöne doğru sürmektir. Burada arabacı aklı sembolize ederken, beyaz at soylu isteğe, siyah at ise maddi isteğe karşılık gelir. Ruhun siyah at ile sembolize edilen yönü, arabayı sürekli aşağıya doğru çekmek ister, tanrısal dünyada ruhun ideaları görmesini engeller ve ruhun yeryüzüne inerek bir vücutla birleşmesine neden olur, böylece ruh ile bedenden meydana gelen insanı ortaya çıkarır:

> Ruhun kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan kuvvete benzediğini tasarlayalım. Tanrıların atları ve arabacıları hep iyidir, iyi soydandır; halbuki öteki varlıklarınkiler hep aynı değerde olmayan soylardandır. (…) İki karşıt şeyde arabacının da işi pek güç ve zahmetli olacaktır. Fakat acaba canlı neden bazen ölümlü bazen de ölümsüz diye adlandırılıyor? Her ruh, cansız şeylerle ilgilenir ve kah şu şekil kah bu şekil altında bütün evreni devreder. Bu ruh yetkin ve kanatlı iken göklerde dolaşır ve bütün evreni idare eder. Kanatları kaybedince, katı bir şey üzerinde tutuncaya kadar havalarda savrulur. Tutunduğu şey üzerine yerleşir, topraktan vücudu olur. Bu vücut, ruhtan aldığı kuvvetle kımıldandığı halde kendi kendine hareket ettiğini sanır. İşte bir vücutla bir ruhtan meydana gelen bu bütün, canlı varlık adını alır ve ölümlü diye vasıflandırılır. Ölümsüz sıfatına gelince, bu hiçbir mantıklı düşünüşle tanımlanamaz; ancak, Tanrı hakkında yeter derecede bilgimiz ne de deneyimiz olmadığı için, kendimize göre bir Tanrı tasarımı kurarız. Bir ruh bir de vücudu olan ve ruhu ile vücudu tabiatiyle üstün bir bengilik süresince birleşmiş bulunan ölümsüz canlı (Platon, 1997: 246b-c- d).

Platon, *Theaitetos* diyaloğunda ise bilgiyi bedenin değil ruhun yani aklın elde edebileceği üzerinde durur: "(…) duyumlarla alınan izlenimlerde bilgi bulunmaz; fakat bu izlenimler hakkındaki düşünüşlerde bulunur; zira görünüşe göre varlığa ve gerçeğe bu alanda varılır; ötekinde ise imkansızdır." (Platon: 2014, 186d). Platon'a göre duyu organlarıyla algıladıklarımız bize gerçek bilgiyi vermez, duyu organı ile algılanan şeyler yanıltabilir, gerçek bilgiye ise düşünce yoluyla ulaşılır. Bir beden içinde bulunan ruh maddeler dünyasındadır, yani görünüşler dünyasındadır. Gerçek bilgiye ise düşünce yoluyla, idealar dünyasında ulaşılır.

Platon diyalogda asıl bilginin beden ile değil ruh ile elde edilebileceğini, beden ile algılanan bilginin bilgi olmadığını, gerçek bilgilerin ise ruh ile elde edilebileceğini ortaya koyar.

Platon *Timaios* diyaloğunda ruha ilişkin görüşlerini evrenin kurgusu ile ilişkilendirirken Tanrı'nın, küresel şekle sahip, bedeni ile ruhu ve zekâsı da olan evreni canlı bir varlık olarak yarattığını ve önce ruhun sonra da bedenin yaratıldığını belirtir:

> (…) bütün nedenlerden dolayı ilksiz Tanrı, bir gün doğacak Tanrıyı düşünerek, evreni düz, her yanı bir, ortasından aynı uzaklıkta, tam, eksiksiz cisimlerden bireşik bir cisim yaptı. Ortasına da ruh koydu; onu her yana yaydı, hani cismin dışını bile onunla kapladı. Böylece daire biçiminde, biricik, tek başına, ama kusursuzluğuyla başka hiçbir kimseye gereksinmesi olmadan kendi kendisiyle yaşayabilen, bilgiden, dostluktan yana da kendi kendisine ileten bir gök kurdu; ona bu nitelikleri vererek mutlu bir Tanrı yarattı. Ama bizim vücuttan sonra ele aldığımız bu ruhu, Tanrı (…) bedenden önce, yavaş ve erdem bakımından da onu üstün yaratmıştır. Çünkü ruh, egemen olmak, buyurmak için, vücut da boyun eğmek için oluşturulmuştur (Platon, 2001a: 34).

Platon evrenin ruhunun, hem bölünmeyip hep aynı kalan töz hem de cisimlere dağıtılan türden bir töz hem de bunları birleştiren üçüncü bir ara töz olduğundan bahseder. Bu üçüncü tözde hem aynı kalan hem de öteki töz bulunur ve böylelikle onu bölünemez töz ile bölünebilen tözün ortasına koyar. Aynı kalan ile diğer tözün zor birleşen özü ile zorla uyumlu hale getirir ve üçünü birleştirerek tek bir biçime sokar. İlk iki tanesini üçüncü ile karıştırıp, üçüncüden birkaç bütün oluşunca, ona uygun sayıda parçalara ayırır ve bu parçalar her biri aynı kalanla ötekinin ve üçüncü tözün bir karışması olur (Platon, 2001a: 34-35). Diyaloğun devamında Tanrı, evrenin tamamlanabilmesi için, kendi yaratmış olduğu Tanrılardan kendi yaradılışlarına göre ölümlü soylarını yaratmalarını ister ve onu dinleyen Tanrılar da insanları yaratmaya başlar:

> Onlar Tanrıyı örnek aldılar, ruhun ölümsüz ilkesini alınca da ruhun çevresinde sonradan ölümlü bir ten oluşturdular; onu taşısın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra bu vücuda, ayrıca başka bir ruh, kendisinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha oluşturdular: Önce kötülüğün en büyük çekici gücü olan hazzı, sonra, bizi iyilikten uzaklaştıran acıları, daha sonra iki kötü öğütçü olan ataklıkla korkuyu, ondan sonra da zor yatıştırılan öfkeyi, en sonunda da bizi çabucak aldatan umudu (…) Bununla birlikte, tanrılık ilkeyi kirletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkeyi, tanrılık ilkeden ayrı, vücudun başka bir yerine yerleştirdiler. Bunun için başla göğüs arasına bir sınır kurdular ve birbirlerinden ayrı tutmak için aralarına boyunu yerleştirdiler. Ruhun ölümlüsünü göğsün içine bağladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından, göğüs kovuğunu (…) ayırıp aralarına bir bölme çeken deriyi koydular. Aklı dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği buyrukları canla başla yerine getirmediği zaman akılla birlikte onu zorla yola getirsin diye ruhun gözü pekliği, savaş isteğini paylaşan, zaferi isteyen kısmını

> başa daha yakın yere, bu deriyle boyunun arasına yerleştirdiler (Platon, 2001a: 82).

Platon *Timaios*'ta evrenin kurgusu ile birlikte erkeklerin yaradılışından söz eder. Platon'un insanlar arasında üstün bir cins olarak gördüğü erkekler ölümden sonraki zamanda neyin beklediğinin ve ruhlarının yeni bedenlere göçüşünün anlatıldığı *Timaios*'a göre kişi eğer görünüşler dünyasının zevklerinden arınıp, idealara yönelik bir yaşam yaşamışsa öldükten sonra tekrar insan türüne ait bir bedene sahip olabilir; öte yandan dünya zevklerine kendini verdiyse eğer ruhu hayvan bedenine bürünür:

> Saç yerine tüyleri olan kuşların soyuna gelince; onlar küçük bir değişmeyle, kötülüğü olmayan, hafif, gökyüzünde yaşayan ama saflıkları yüzünden gözle gördükleri şeylerin en güçlü insanlar olduğuna inanan, biçim değiştirmiş insanlardır. Karada yaşayan hayvanlarla yırtıcı hayvanların soyu da, kafada oluşan devinimleri kullanmadıkları, kendilerini yalnızca göğüslerine yerleştirilmiş olan ruh kısımlarının eline bıraktıkları için hiç felsefeyle uğraşmayan ve gök cisimlerinin hiçbirinin özüne dikkat etmeyen kimselerden oluşmuştur. Bu alışkanlığın etkisiyle ön organlarıyla kafaları, toprakla olan yakınlıkları yüzünden, toprağa doğru eğiktir. Kafatasları uzamış, ruhlarının devinimi, tembellikleri yüzünden her birinde nasıl bozulmuşsa, ona göre türlü türlü biçimlere girmişlerdir (…) suda yaşayanlar, insanların en aptallarından en bilgisizlerinden oluşmuştur. Onlara bu biçimi veren yüce yapıcılar, tam anlamıyla soluk almalarına bile izin vermemişlerdir; çünkü ruhları işledikleri günahlar yüzünden kötülükle doluydu (…) Böylece o zamanlarda olduğu gibi bugün de canlı varlıkları, zeka ya da budalalıklarının azalıp çoğalmasına göre, birbirlerinin kılığına girmekte, biçim değiştirmektedirler (Platon, 2001a: 111-112).

Platon'un ruh görüşünde beden öldükten sonra ruh devamlılığını sürdürür ve reenkarne olarak farklı bedenlere girer. Önceki hayatında insan idealara uygun olarak yaşamışsa dünyaya tekrar erkek olarak gelir, görünüşler dünyasına kendini biraz kaptırırsa eğer bu dünyaya kadın olarak gelir. Görünüşler dünyasının zevklerine kendini tamamen kaptırırsa ruh bu dünyaya balık olarak gelir.

Platon'un ruh görüşü argümanında insanın ruhuna ilişkin olarak asıl vurguladığı şey, üç tür olarak belirlediği ruhun bütününü birden değil, *Phaidros* ve *Timaios*'ta netleştirdiği gibi onun yalnızca ölümsüz olan kısmı, yani düşünen, bilen, ussal kısmıdır. (Kutlusoy, 2014a: 350). Platon'un bu belirlemeleri kendinden sonraki çağlara da esin kaynağı olur ve birçok filozofun ruh, zihin, bilinç ile ilgili görüşleri Platon'un ruh görüşü çerçevesinde şekillenir.

2.2 Ortaçağdaki Tinselci Yaklaşımlar

Plotinos, Ortaçağ felsefesinin önemli filozoflarından bir tanesidir. En önemli kitabı *Enneades* (Dokuzluklar)dır. Kitabında yaşam, ahlak ve insanla ilgili konulara, doğa ve evrenin işleyişine, yazgı, öngörü, bengilik, zaman, aşk ile ilgili konulara ve ruh ile ilgili görüşlerine yer verir. Plotinos felsefesinin temel kavramlarından olan "Bir (*Hen*)", aşkın, akılla kavranamayan, herhangi bir anlam yüklenemeyen neden olarak geçer. "Bir" varlığın, zamanın ve niteliğin ötesindedir. "Bir" kavramı için varlığın ötesindedir demek, onun bir şey olduğunu söylemek değildir. Bir'in bir şekilden bağımsız olduğunu söylemek de onun niteliğini belirtmek değildir ve bir şeklinin olmadığı anlamına da gelmez; Bir her şeklin nedenidir. Bir'in ne olduğu değil ne olmadığını söylemek mümkündür:

> Bir, Us (Nous) değildir; Ruh (Psykhe) değildir, Bir'in doğanın içinde bir karşılığı yoktur, doğanın tümü de değildir; Us'un, Ruh'un, Doğa'nın (Physis), Madde'nin (Hyle) bütünü de değildir. Her arzu ile her etkinlik ona yönelir, o hiçbir şeye yönelmez; hiçbir şeyi arzu etmez. (…) Ayrıca Bir, anlaşılmaz olanların, akılla kavranamayanların da ötesindedir. Ona ulaşmak için anlaşılmaz olandan kopmak ve onu sezme sevgisine kendini bırakmak gerekir. Bir ilişki, onunla onu sezebilecekler arasında söz konusu olan bir etkinlik (ekstasis-esrime) aracılığıyla olur (Babür ve Çotuksöken, 2011: 40).

Plotinos'a göre Us, Bir olanın taşması sonucu oluşur ve içinde birlik ile çokluğu barındırır. Plotinos felsefesinde kademeli olarak yetkinleşme vardır. Us, Bir'i seyreder ve kendisini tamamlar, yetkin hale gelir. Us, her yetkin varlığın taşarak kendine benzer olanı oluşturma zorunluluğu ilkesine bağlı olarak taşar ama kendinden bir şey yitirmez. Bunun sonucunda da ikili yapısı olan Ruh meydana gelir (Babür ve Çotuksöken, 2011: 41). Plotinos'a göre Ruh, Us'a yönelip ona güç verir ve Us'un dünya ile ilişkisinde etkinlikte bulunur, Ruhtan aşağıda yer alan bir kısım bilinçten yoksun olan kısımdır. Bilinçten yoksun olan kısım üreticidir ve Doğa'yı tanımlamaktadır. Doğa, Us'un içindeki idealar dünyasının en dar anlatımıdır. Ruhun en son parçası olan Doğa, bilmez, algılamaz, yalnızca üretir; Doğa'da anlaşılabilir gerçekliğin en alt basamağına inilmiş olur. Taşma içinde Ruhun etkinliği Doğa'da yayılır ve zamana yer açar (Babür ve Çotuksöken, 2011: 41). Plotinos, "duyulur olan" dünyayı da zaman içinde gösterir. Duyulur olan dünya çokluk içinde yer alır. Duyulur olan dünyanın çokluk içinde yer alması, onun parçalarının eksik ve yetkin olmaması anlamına gelir. Plotinos'a göre, eksik, yetkin olmayan duyulur dünyada Madde oluşur. Plotinos için, Madde görünmezdir ama bir tözdür. Görünemez

olsa da, açık olarak anlaşılamasa Madde vardır. Us'un Bir'e bakarak kendini tamamlamasından sonra kendini açığa vurması ile Ruh, daha sonradan belirmesiyle Doğa, en sonda da Madde oluşur. Yani zamanın içinde Doğada bulunanlar Ruh ile, Us aracılığıyla da Bir ile birbirine bağlantılı şekildedir. Plotinos'a göre Doğa'nın içinde olan yaşamını sürdüren insan da, Bir kavramına yükselmek ister. İnsanın Bir'e erişmesi, ancak ruh ile Us kademesini aşmasıyla mümkün olur. İnsanın Us'a yükselmesi ise ancak arınma (*katharsis*) kavramı ile olur. Plotinos arınma sürecinin içinde Ruh'un iki yanından söz eder, akıldan pay alan ve akıldan pay almayan yan. Plotinos'a göre akıldan pay alan yanın arınması kolaydır. Akıldan pay almayan yan, akıldan pay alan yana bakarak düzelme girişiminde bulunur, ancak zaman zaman yanlışa düşer. Plotinos'un sözünü ettiği arınma tam düzelmedir, Ruh'un ölçülü, aklı başında ve bilge olmasıdır. Plotinos'a göre, Ruh'ta sözünü ettiği erdemler olanak olarak vardır. Bilge olan insan Us basamağına ulaşır. Plotinos'ta Us basamağına yükselen insanın ruhsal ve zihinsel açıdan yapabileceği bir şey olamaz.

Plotinos felsefesinin ana kavramı olan Bir kavramını bir ilk neden olarak, Doğa'nın bir kaynağı olarak görür. Plotinos bir süreklilik ilkesi ile birlikte Ruh'un kısımlarını oluşturur. Bu kısımları ayırırken de Antikçağ düşünürlerinden; özellikle de Platon'dan yararlanır. Plotinos kendi felsefesinin temelinde yer alan Bir kavramını oluştururken, Platon'un *Parmenides* diyaloğundan esinlenir. Platon ile Plotinos'un görüşlerinin benzerliğinden dolayı zaman zaman birbirlerine karıştırılır. Ortaçağ filozofu olan Plotinos'un Bir kavramı, modern döneme geçildiğinde ruh–beden olmak üzere iki ayrı töz olarak kendini gösterir.

Ortaçağın bir diğer önemli düşünürü İbn Sina ise varlığın kaynağı ile öze ulaşma problemi üzerinde yoğunlaşır. İbn Sina'ya göre varlık duyusal algılar yoluyla anlaşılır, varlık zihnin ilk kabul ettiği kavramdır, varlık, her şeyin ilk ilkesidir (Babür ve Çotuksöken, 2011: 132-133). İbn Sina'ya göre zorunlu var olan ve zorunsuz var olan olmak üzere iki varlık çeşidi vardır. Zorunsuz var olanlar insanın duyularıyla algılayabildikleri var olanlardır. Zorunsuz var olanların yanında kendi varlık nedenini kendi içinde taşıyan zorunlu bir var olan vardır, bu da Tanrı'dır. İbn Sina için göre evrenin oluşumu Tanrı istencine bağlı değildir, evren zorunlu bir varlıktan taşarak meydana gelmiştir:

> İbn Sina oluşu, evrenin oluşumu Tanrı istencine bağlı olarak değil, zorunlu bir varlıktan taşma biçiminde açıklar. Tanrı evrenin varlığı açısından öncelik taşır ve evrenin varlığından ayrıdır. Bu zorunlu İlk'ten yalnızca bir Akıl çıkar, çünkü Bir'den ancak bir çıkar. Ama bu çıkan bir, daha önce gelenden taştığı için artık bir değildir, yalın değildir, bileşiktir; zorunlu olarak kendinde bir ikilik taşır. Bu ikilik varlık ve bilgidir, dünyaya çokluğu veren bu ikiliktir. Bu akıldan bir başka akıl çıkar. Bu da göksel bir ruh ile göksel bir cisimden oluşur, göksel cisim en uzak uzaydır. Yine bu akıldan da bir ruh ve göksel cisimden oluşan bir başka Akıl çıkar ve onuncu akla kadar bu böyle gider (…) Akılların onuncu ve sonuncusu 'İşleyen Akıl'dır (Faal Akıl) ve artık bir göksel cisim değil, oluşan-yok olan maddeden oluşmuş olan bizim dünyamızı yönetir. Madde saf olanaklılık taşıyan bir öğedir, bu biçimiyle de kendi başına bir varlığı yoktur; 'yokluk'tur, kötüdür. Madde, İşleyen, Aklın ona verdiği tözsel biçimleri alır, Akıllar dünyasından düşmüş olan biçimler, maddenin içine gömülür (Babür ve Çotuksöken, 2011: 133-134).

İbn Sina'ya göre insan ruhu da Akıllar dünyasından maddesel dünyaya düşer, fakat Akıllar dünyasından bağını tamamen koparmaz ve akılsal yaşamını da sürdürmeye devam eder. İnsanın akılsal yaşamında duyulur olanla kavranabilen, maddi yapıda olanı değil, maddi yapıda olmayanı, yani kavramı anlamaya yönelir. Bununla birlikte İbn Sina ruhun beş yeteneğini ayırt eder. Ruhta bulunan bu beş yetenek dışsal verilerin algılanmasını sağlar. Ruhta bulunan bu yetenekler, beyinde kendine has bir yere sahiptir.

İbn Sina'nın ruha adadığı ilk yetenek sağduyudur ve sağduyunun işlevi beş duyunun ruha aktardığı hissedilir formu almaktır. İkinci yetenek hayalgücüdür ve hayalgücünün işlevi beş duyunun ruha aktardığı hissedilir formları bütün edimsel uyartıların dışında tutmaktır. Üçüncü yetenek ise haraketli canlılarda idrak edici anlamına gelen mütehayyil ve insanda düşünme yetisi veya gücü anlamına gelen müfekkiredir ve işlevi hayalgücünde korunan imgeleri oluşturmak ve ayrıştırmaktır. Dördüncü yetenek ise insanın beş duyusu ile algıladıkları üzerinde işlem yapan ve bir iç duyum gücü olan vehimim amacı ise tekil duyumsallıklar içinde bulunan hissedilmemiş amaçları sezmektir. Beşinci yetenek ise hafızadır ve işlevi tahmini olanın kavradığı amaçları akılda tutmaktır (De Libera, 2013: 107-108). İbn Sina'ya göre belleksel olanın tahmini olan ile kurduğu bağ, hayalgücünün sağduyu ile kurduğu bağ birbirine benzer; belleksel olanla tahmini olanın hissedilmeyen amaçlarla kurduğu bağ, hayalgücü ile sağduyunun hissedilir formlarla kurduğu bağ benzerlik taşır.

İbn Sina'ya göre insan bedeninin bir formunu oluşturan ruh, insan bedeninin ölümünden sonra Akıl dünyasındaki asıl hayatına erişir. Ruh maddeler dünyasından,

maddeden dolayısıyla kötü olandan da kurtulmuş olur. İbn Sina'ya göre maddesel dünyada her şeyin yönelmesi gereken kendi iyisi vardır; bu iyiler de Akıl tarafından maddesel dünyaya aktarılır. İnsan da kendi iyisine doğru yönelir; insandaki bu yönelme sadece anlaşılabilir olanları, Akılları ve zorunlu varlığı kavrayabilen, insanın akıllı ruhu sayesinde olur (Babür ve Çotuksöken, 2011: 134). Öldükten sonra maddeden arınan ruh, dünyada kazandığı hazırlıkla anlaşılabilir olanı bilme sevincine ulaşır; eğer ruh maddesel dünyada akılsal yetilerini köreltmişse anlaşılır olanı bilme sevincine ulaşamaz. İnsan ruhunu üstün derecede hazırlamışsa zorunlu var olanı tanır.

Ortaçağda Platon'un ruh görüşü ile birlikte dini anlatılar bir aradadır ve filozofların görüşlerine bu birliktelik yansımaktadır. Modern döneme geçilirken bu türden anlatılar yavaş yavaş kaybolur; Platon'un görüşleri ise gizil bir şekilde filozofların görüşlerinde kendini gösterir.

2.3 Modern Dönem ve Sonrası Zihin Felsefesinde İkici Yaklaşımlar

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen ve modern ikiciliğin kurucusu olan Descartes'a göre insan hem beden hem de ruh olmak üzere iki ayrı tözden meydana gelir. Descartes'ın geliştirdiği ikicilik bugün kendi adıyla adlandırılarak "kartezyen ikicilik" olarak anılır.

Descartes'a göre madde ile düşünce veya beden ile ruh, birbirinden tamamen ayrı, fakat aynı ölçüde var ve gerçek olan iki ayrı tözdür (Arslan, 2016: 159). Bir insan ilk olarak ana niteliği yer kaplamak olan boyutlu, biçimli, uzamsal, bölünebilen ve ölçülebilen özdeksel (*fiziksel*) bir töz olan bedenden ve ana niteliği düşünmek olan, ölçülemeyen, uzamsal olmayan ve parçalara bölünemeyen, tinsel (*zihinsel*) bir töz olan ruhtan meydana gelir. Descartes için bu iki varlık, var olmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve birbirlerinden tamamen bağımsız, birbirlerinden tamamen kopuk olan aynı zamanda da birbirine indirgenemeyen varlıklardır ve bir araya gelerek insanı oluştururlar (Kutlusoy, 2001: 45). Descartes'a göre ruh-beden ayırımında beden asla düşünmez ama yer kaplar, ruh ise asla yer kaplamaz ama düşünür:

> (…) ruh, sadece anlayışla kavranır; beden, yani uzam, şekil, hareket yalnız anlayışla kavranmakla beraber hayal gücünden yardım gören bir anlayışla daha da iyi kavranabilir; ruh ile bedenin birleşmesine ilişkin şeyler de, yalnız anlayışla karanlık olarak kavrandığı gibi, hayal gücünden yardım gören anlayışla da açık olarak anlaşılamaz, ama duyularla çok açık olarak bilinir. Bunun içindir ki, felsefe ile hiç uğraşmayıp da sadece duyularından yararlananlar, ruhun bedeni hareket ettirdiğinden, bedenin de ruhu etkilediğinden kuşku duymazlar, hem de ikisini bir şeymiş gibi görür, yani ikisinin birleşmesini kavrarlar; çünkü iki şey içerisindeki birleşmeyi kavramak, onları yek bir şey olarak kavramaktır (Descartes, 2015: 31-32).

Descartes'a göre iki töz birbirlerini nedensel olarak etkiler. Örneğin bir insanı ele alırsak, insanın bedenindeki herhangi bir organına, örneğin ayak parmağına, yani ana niteliği uzam olan, yer kaplayan ama düşünmeyen maddeye düşen bir taşın etkisi ruh, yani uzamsız olan varlık duymaktadır. Bir diğer yandan ruhta meydana gelen herhangi bir olay, örneğin heyecan da bedenin bir organına, örneğin kalbin hızlı atmasına neden olmaktadır.

Descartes özleri bakımından da Tanrı, ruh, madde olmak üzere tözleri üçe ayırır. Descartes, Tanrı'yı sonsuz töz arasına koyar. Buradan hareketle bilincimiz dışında bir obje bulunur ve ona tam güvenebiliriz ki o da, Descartes'a göre, Tanrı'dır. Sonsuz varlığı, yani töz kavramını ruhumuza yerleştiren de Tanrı'nın kendisidir. Descartes bu noktadan hareketle Tanrı kanıtlaması yapmaya çalışır. Aynı şekilde Descartes, "Cogito ergo sum" önermesiyle de bütün bilgilerin kendisinden türetileceği kaynak durumuna ve böylelikle bilincin doğrudan doğruya insana verilen gerçek olduğunu dile getirir. Bilinç gerçeğin tamamı değildir, parçasıdır. Bundan dolayı Descartes bilinçte durup kalmaz; eğer kalınırsa yalnız insanın kendisinin var olduğunu ileri süren bir görüşe, solipsizme (*tekbencilik*) varılır (Gökberk, 2010: 235). Solipsizme düşmemek için Descartes Tanrı kanıtlamasını yapar:

> (…) itiraf etmeliyim, çok daha fazla araştırma yapmalıyız, defalarca tekrar tekrar tefekküre dalmalıyız ki, ruhumuzun bütün bunlara kendini gerektiğince hazırlayabilsin. İşte bence vaktiyle kaderin hakimiyetinden kendilerini azat etmiş olan ve bu yüzden de bedenleri çarmıha geriliyken, yoksulluğun bin türlü azabını çekerken bile tanrılarıyla mutluluk yarışına girişen şu Felsefecilerin asıl sırrı tam da burada yatmakta. Çünkü sürekli Doğanın kendileri için çizdiği sınırları gözettiklerinden, kendileri dışından hiçbir şeyin bulunmadığına, yani kendi düşünceleri dışında hiçbir şeyin kendilerini ilgilendirmediğine öylesine inandılar ki, asla daha fazlasını arzu bile etmediler. Tefekküre dalıp kendi düşünceleri üzerinde öyle mutlak bir hakimiyet kurdular ki,

> yani gerek arzularına gerekse ruhun başka dürtülerine hakim olmaya öyle alıştılar ki, hiç tereddütsüz kendilerinin dünyanın en zengini, en kudretlisi, en özgürü, en mutlusu olduğuna hükmettiler. Çünkü bu Hikmetten yoksun olmayan kişi, Doğanın ve Talihin lütfuna öyle erer ki, bütün istekleri bir gün bir şekilde yerine gelir (Descartes, 2013: 81-83).

Descartes, ruh ve madde tözlerini ise sonlu tözler arasına koyar. Ruh, bilinç içerikli olarak, direkt yaşanan, araçsız olarak verilmiş bir bağlantı iken; cisimler dünyası ise ancak bilincimizin dışında bulunan bir dünyadır. Descartes bunu balmumu topağı örneği ile açıklar:

> Kovandan yeni alınmış, içindeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz bir şeyler saklıyor; rengi, biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor; sert, soğuk, yoğrulup biçimlendirilebiliyor, vurulunca bir ses de veriyor. Kısaca, bir cismi açık seçik tanıtabilecek her şey bunda var. Ama ben konuşurken onu ateşe yaklaştırıyorlar; bakıyorsunuz tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürülmez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor. Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı balmumu mudur acaba? Kabul etmek gerek, aynı mumdur, bundan kimse kuşku duymaz, kimse başka türlü düşünmez. Bu balmumu parçası hakkında o kadar açık seçik olarak ne biliniyordu? Tat alma, koku alma, görme, işitme ve dokunma duyularının alanlarına giren her şey değişmiş olduğuna göre, elbette duyular aracılığıyla fark ettiğim şeylerden hiçbiri olamaz bu; ama aynı mum orada işte. Bilinen, belki de şu anda düşündüğüm şeydi, yani bu balmumu parçası ne o bal tadıydı, ne o hoş çiçek kokusu, ne o beyazlık, ne o biçim, ne o ses; sadece az önce bana o biçimler altında algılanabilir görünen ama şimdi kendini başka biçimler altında duyuran bir cisimdi (Descartes, 2007: 27).

Descartes'a göre ruhun ana niteliği düşünme, bilinçtir. Duyumlama, algılama, duyma ve bunun gibi şeyler "düşünme"nin, yani ruhun ana niteliğinin çeşitli halleridir; örneğin "görmek" belli bir duygunun bilincini yaşamaktır. O halde "bilinç" denen şey ruhun temel niteliğidir. Ruhtan başka olan cismin temel niteliği ise onun yer kaplamasıdır. Balmumu örneğinden yola çıkarak, cisimden renk, biçim, koku, tat, sertlik, ağırlık gibi özellikler cisimden kaldırabilir, ama bütün bunlar kaldırdığında cisim ortadan kalkmaz. Sadece cismin tek bir niteliği ortadan kaldırıldığında cisim de ortadan kalkar; o nitelik de cismin uzamıdır, yer kaplamasıdır. Descartes özleri bakımından birbirinden ayrı olan bu iki töz ile gerçeği de yapıca birbirinden tamamen farklı olan iki ögeye ayırır:

> Sonuçta az önce ileri sürdüğüm kanıtlara rağmen, hala Tanrı'nın olduğuna ve ruhların bedenden ayrı olarak gerçekten var olduğuna yeterince ikna olmayan birileri varsa, keşke kuşku duymayı akıllarından bile geçirmedikleri bazı temel düşüncelerin, mesela bir bedenleri olduğuna, dünyada yıldızların,

> karaların ve benzeri şeylerin bulunduğuna dair düşüncelerinin bu kadar kesin olamayacağını bir bilseler. Çünkü bu düşüncelere kesin gözüyle bakılmasının nedeni, Felsefecilerin de dediği gibi, toplumsal; başka deyişle insan eğer delirmemişse bu şeylerden kuşku duymaz diye düşünülmesi. Ama şu da var ki, insan eğer aklına hakim değilse, Metafizik kesinliğin söz konusu olduğu her durumda, bunlardan kuşku duyulması için yeterince sebep olduğuna itiraz edebilir (Descartes, 2013: 109).

Descartes bilinç ile bilinç dışını yani ruh ile bedeni birbirinden ayırırken, özce birbirinden ayırdığı ruh ile cisim arasındaki bağlantıyı da kurar. Descartes bu bağlantıyı kurmaya çalışırken nedensel bir etkinin varlığını savunur. Yani ruh bedenin bazı uyarmalarını direkt olarak duyar ve onlara birtakım duyumlarda tepkilerde bulunur. Bu bağlamda, ruh ile beden birbirine karşı etkin ve edilgin durumda olan birer etmen durumunda olurlar (Gökberk, 2010: 242). Descartes ruh ile beden arasındaki ilişkiyi bazı bedensel hareketlerle açıklar:

> (…) sıcaklığın kalpte seyrekleştirdiği kanın en canlı ve en ince parçalarını, durmadan büyük miktarlarda beynin kovuklarına girmesidir. Bunların başka bir yerden ziyade bu kovuklara gitmesinin nedeni, aort yoluyla kalpten çıkan kanın dosdoğru buralara doğru akmasıdır; ve geçitler çok dar olduğundan kanın hepsi değil de sadece en hareketli ve en ince parçaları buraya girer ve geri kalanlar da vücudun diğer bölümlerine yayılırlar. İşte kanın bu en ince parçaları can ruhlarını meydana getirir. Ve bu parçalar, beyinde, kanın daha az ince olan parçalarından ayrılmaktan başka hiçbir değişikliğe uğramazlar. Zira burada can ruhları diye adlandırdıklarım aslında yalnızca cisimlerdir ve çok küçük cisimcikler olmalarından ve bir meşaleden çıkan alevin parçaları gibi çok hızlı hareket etmelerinden başka bir özellikleri de yoktur; öyle ki hiçbir yerde durmazlar ve aralarından bazıları beynin boşluklarına girdikçe, diğer bazıları da beynin yapısında bulunan gözeneklerden çıkarlar; gözenekler onları sinirlere ve oradan da kaslara yönlendirir; kaslar sayesinde de bunlar, bedeni hareket edebildiği bütün değişik şekillerde hareket ettirirler (Descartes, 2016; 16-17).

Descartes, varlığın, ana niteliği yer kaplamak olan madde ve ana niteliği düşünmek olan ruh, olmak üzere ayrı iki biçimi olduğuna inanır. Descartes'a göre beden, maddeler dünyasına ait bir varlıktır ve çalışma biçimi fizik ve mekanik ilkelerle açıklanabilir; bununla birlikte insan davranışlarının bir bölümünün de aynı hayvanlardaki gibi istemsiz ve bilinçsiz tepkilerden oluştuğunu düşünür. Descartes için insanların duyu organları ve kasları birbirlerine karmaşık sinir ağlarıyla bağlıdır. Küçük boruları andıran bu sinirler boyunca "hayvan ruhu" sinyal olarak iletilir. Duyu organlarından beyne, beyinden de kaslara sinyal olarak iletilen "hayvan ruhu" ile birlikte organizmalar çevresel olaylara tepki verirler. Örneğin bir insanın ateşe basması, ayaklarında bulunan sinirleri

uyarır. Bu uyarılma sinirler ile beyne iletilir. Sinyali alan beyin daha sonra aynı sinirler vasıtasıyla ayağa "hayvan ruhu" gönderir ve ayağın çekilmesini sağlar. Descartes için bu olay reflekstir; hayvan davranışlarının tümü ve insan davranışlarından bazılarının bu bilinçsiz tepkilerden oluşur. Aynı zamanda Descartes insanın ruhlar dünyasına ait ve akıl sahibi olduğunu, insan davranışlarının bir kısmının "akli", "istemli" ya da "bilinçli" olduğunu düşünür. Descartes'a göre davranışlarımızı harekete geçiren, davranışlarımıza hayat veren ruh, beynimizde "pineal bez (epifiz bezi)" denen küçük bir organelde bulunur. Maddeler dünyasına ait olmayan ruh, bu bezden kol ve bacak kaslarımıza salıverdiği hayvan ruhu ile davranışlarımıza yön verir (Alıcı, 2012: 23-24). Descartes ruh-beden ikiciliği yaklaşımını geliştirirken ruhun kendi işleyişi, görevleri ve duygulanımlar üzerinde de durur. Ruhun görevleri eylemler ve edilgiler olarak ikiye ayrılır. Eylemler doğrudan kendimizden çıkan durumlarken, edilgiler hem ruh hem de bedenle ilişkili olan olaylardır. Descartes temel duygulanımları şöyle sıralar: Sevgi, tiksinme, şiddetli istek, şaşma, sevinç ve üzüntü. Ona göre, duygulanımlar hem ruhla hem de beden ile ilgili olaylardır. Bunu da bir örnek ile açıklar. Korku yalnız bedende olup biten yani fizyolojik bir olay iken, ruhsal bakımdan korkan kimse aynı anda kaçmayı isteyebilir. Burada da bedenin hareket eğilimini ruhun da onaylaması şeklinde ifade etmesidir (Gökberk, 2010: 242-43). Ama Descartes'a göre, insanın ruhunda olup biten her şey bedenle karşılıklı ilişki içinde değildir. Bu etkilere beyin aracılık eder ve doğrudan doğruya ruh ile etkileşim halindedir. Çünkü duyu organlarına gelen etkilerin ruhta bir renk, bir koku, bir ses ve bunlar gibi duyumlara dönüşebilmesi için, beyne ulaştırılmaları gerekir; beyinde meydana gelen sinirlerin itişleri sayesinde bedenin istençli hareketleri de sağlanmış olur. Bir başka deyişle, ruh ile beden pineal bezde bir araya gelerek etkileşimde bulunurlar. Descartes'ın bu bezi öne çıkarmasının nedeni beyinde tek olmasıdır; yani beyinin organelleri beyinin iki yarım küresinde de bulunur. Beynimizde çifti olmayan tek organ ise pineal bezdir. Bu bez, beyin kökünün üzerinde, beynin tam ortasında sayılacak bir yerde bulunur. Descartes pineal bezi "ruhun tahtı" olarak kabul eder:

> Ruhun işlevlerini doğrudan yerine getirdiği kısmın tüm bedende bu bezden başkası olamayacağına beni inandıran sebep, beynimizin diğer bölümlerinin hepsinin çift olduğunu görmemdir; nitekim iki göze, iki ele, iki kulağa sahibiz ve nihayet dış duyu organlarımızın hepsi de çifttir. Bir ve aynı şeye dair aynı zamanda ancak bir tek ve basit bir düşüncemiz olduğuna göre, zorunlu olarak, iki gözden gelen iki görüntünün ya da çift olan diğer duyu organları yoluyla bir tek nesneden gelen iki izlenimin, ruha bir yerine iki nesne olarak

> gösterilmemeleri için, ruha ulaşmadan önce tek olarak bir araya gelebilecekleri bir yer olmalıdır. Böylece beynin kavuklarını dolduran can ruhları aracılığıyla bu görüntülerin ya da diğer izlenimlerin bu bezde birleştikleri kolayca kavranabilir. Bunların bu bezden olmaktan başka bedende böyle birleşebilecekleri hiçbir yer yoktur (Descartes, 2016: 35).

Bu görüşüyle, tarihte ilk defa insan ve hayvan davranışlarının daha somut kavramlarla açıklamaya çalışan kişi Descartes'tır.

Descartes yalnızca içgözleme dayanarak, kendisinin özünde düşünebilen tözden farklı bir şey olmadığını belirleyebileceğini düşünür. Diğer bir neden olarak, tamamı fiziksel tözden meydana gelmiş bir sistemin, normal bir insan gibi dili semantik bir şekilde kullanabileceğini veya akıl yürütebileceğini düşünmez. Descartes için dünyada yaşayan ve zihne sahip olan tek canlı insandır, hayvanlar ise birer makinedir. Descartes'a göre hayvanlar Tanrı yaratımı olan birer makine olduğundan dolayı insan yapımı makinelere göre daha üstün özellikler taşırken hayvanların hareketleri de tıpkı makineler gibi mekanik yasalar çerçevesinde açıklanır:

> Eğer dış görünüşü ve her bir parçası bir maymuna ya da akıl sahibi olmayan bir başka hayvana tıpatıp benzeyen makineler olsaydı, onların bu hayvanlarla aynı yaradılışta olmadıklarını asla fark etmeyecektik. Oysa bizim bedenlerimize benzer nitelikleri olan ve pratikte bizim davranışlarımızı mümkün olabildiğince taklit edebilen makineler olsaydı, yine de her zaman elimizde onların gerçekten insan olmadığını anlamamızı sağlayacak iki kesin ölçüt bulunacaktı: Birincisi o makineler, düşüncelerimizi başkalarına aktarırken başvurduğumuz kelimeleri ya da işaretleri bizim gibi kullanmayı asla beceremeyecekti. (…) İkincisi bu tür makineler birçok şeyi bizim yaptığımız gibi, hatta belki de daha iyi yapsalar bile, kuşku yok ki, birçok şeyde yanılırlar. Buradan da onların mantıkla değil, parçaların kurulumuna göre hareket ettikleri anlaşılabilir. (…) bu iki ölçüt sayesinde insanlarla hayvanları birbirinden ayıran fark da anlaşılabilir (Descartes, 2013: 147-151).

Descartes için, doğuştan dilsiz olan insanların zihinleri dahi birçok yeteneğe sahiptir. Bu yetiler arasında ilk aşamada anlık bulunur. Descartes'a göre "anlık", zihni tasarımlayarak kendine doğru yönelen ve kendisinde bulunan düşüncelerden bir tanesini nesne edinen bir bilme yetisidir. Doğru bilgilerin ortaya çıktığı yer anlıktır. Descartes'e göre anlık, bilen "ben" olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda "ben", imgeleme yetisine sahip olmasa da varlığa ait bilgi sahibi olabilir. Ancak anlık olmadan kesinlikle kendi

varlığının bilgisini kavraması mümkün değildir. Bundan dolayı anlık ruhun özüne bağlıdır.

> (…) bendeki bu imgelem yetisinin, anlıktan farklı bir şey olarak doğam veya özüme, yani ruhumun özüne, hiçbir şekilde gerekli olmadığını, zira ona sahip olmasaydım bile hiç kuşkusuz şimdi neysem o olacağımı kavrıyorum; buradan da onun, ruhumdan başka bir şeye bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir gibi görünüyor. Zihnimin istediği zaman rahatça önüne alıp inceleyebileceği kadar kendisine bağlı ve birleşik bir cisim mevcutsa, bu yolla cisimli şeyleri imgelemesinin olanaklı olabileceğini de kolayca kavrıyorum; öyle ki, bu düşünme biçimi salt anlamadan sadece şu yönüyle ayrılacaktır: Zihin tasarlarken bir şekilde kendisine doğru döner ve kendindeki idelerden birini nesne edinir; imgelerkense cisme yönelir ve onda ya kendi oluşturduğu ya da duyular yoluyla edindiği ideye uygun bir şeyi inceler (Descartes, 2007: 68).

Descartes'a göre "sezgi" insan zihninin en önemli yetisidir ve anlığın bir işlemidir. Descartes için sezgi sadece akıldan kaynaklanır. Bu bağlamda sezgi ile birlikte bilgi elde etmek, tümdengelimle bilgi elde etmekten daha basittir. Böylece herkes, kendi sezgisiyle bilgi elde edebilir. Ayrıca sezgi ile birlikte bilgiye ulaşmak bilginin kendisinden şüphe edilemeyecek kadar seçiktir (Descartes, 2014: 15-35). Descartes'a göre insanın kendi "ben"liğine ilişkin bilgiler de sezgi yoluyla elde edilir. İnsanlar, kendi varlığına ilişkin araştırmalarında kesin hükümlere ulaşabilirler. Çünkü bu bilgilere imgelemle değil, açık ve seçik olarak ulaşılır. Bundan dolayı insanın kendi "ben"liğine ilişkin bilgiler, kesinliğinden şüphe edilmeyecek kadar açık ve seçik bilgilerdir. Descartes, en güvenilir ve kesin bilgi olarak "ben"liğin bilgisini kabul eder;

> (…) var olduğumu biliyor ve ne olduğumu, var olduğunu bildiğim 'ben'i, araştırıyorum. İmdi, böyle açık ve net biçimde tanımlanmış varoluşumun bilgisinin, var olduklarını henüz bilmediğim şeylere bağlı olmadığı kesindir; dolayısıyla bu bilgi imgelemimle uydurduğum şeylerin hiçbirine bağlı da değildir. Hatta bu imgelem ve uydurma terimleri de düştüğüm yanılgı konusunda beni uyarıyor; zira bir şey olduğumu imgelemimle kurarsam gerçekten bunu "uydurmuş" olurum, çünkü bir şeyin hayalini kurmak cisimsel bir şeyin suretini veya imgesini seyredalışa onu konu etmekten başka bir şey değildir. Oysa ben zaten var olduğumu kesinlikle biliyorum; bununla birlikte, bütün o imgeler ve genel olarak bedenin doğasına ait her şey rüya veya hamhayal olabilir. Bunu sonucu olarak, "ne olduğumu daha açık seçik bilmekliğim için imgelemimi harekete geçireyim" demekle, "şimdi uyanığım ve hem gerçek hem doğur bir şey görüyorum; ama onu yeterince net göremediğim için, rüyalarım bana onu daha kesin bir açıklıkla göstersinler diye, özel olarak uykuya dalayım" demek kadar yanlış bir şey yapmış olurum. Dolayısıyla, imgeme ait olmadığını; zihin de kendi doğasını açık seçik bilebilmesi için konuyu böyle tasarlamaktan alıkonulup geri döndürülmesi gerektiğini açıkça biliyorum (Descartes, 2007: 25).

Descartes'a göre, zihin, kendi içinde yer alan her şeyin bilincindedir ve bu bilinç doğrudan bir bilinç olduğundan dolayı diğer bütün şeylerin bilincinden daha kesindir. Bu bağlamda Descartes için bilincin en önemli işlevi bilmedir. Descartes'ın bilinç anlayışına bakıldığında, öne çıkanlar ontolojik ve epistemolojik olmakla birlikte, daha derinlere bakıldığında teolojik yönlerinin de olduğu görülebilir. Descartes, Tanrı'nın her insana doğruyu yanlıştan ayırt etmek için ışık verdiğini söyler. Ona göre, Tanrı ve ruh ideleri duyularda aranamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve ruhun varlığı mutlak bir kesinliktir. Descartes'ın düşüncelerinden etkilenerek, 17. ve 18. yüzyıllarda yüzyılda Gottfried Leibniz'in öncülüğünde koşutçuluk *(paralelizm)*, Geulincx ve Malebranche'ın öncülüğünde aranedencilik *(okasyonalizm),* 19. yüzyılda gölgeolguculuk (*epifenomenalizm)* ve çağdaş dönemde de içebakışçılık ortaya çıkar.

Descartes'ın görüşlerinden etkilenen, ruh ile beden arasındaki bağın önceden kurulduğunu savunan koşutçuluk görüşünün öncüsü Gottfried Leibniz'dir. Leibniz'e göre ruh ile beden arasındaki bağ Tanrı tarafından aynı bir saat gibi önceden kurulmuştur. Ruh ve beden en baştan beri ayarları aynı olan iki saattir ve aralarında böylece önceden kurulan bir uyum vardır. Leibniz' için ruh ve beden arasında neden-etki ilişkisi bulunmaz; ruh ve beden birbirlerinden tam anlamıyla farklı iki tözdür. Ruh ile beden arasındaki bağ Tanrı tarafından önceden kurulmuş ve ayarlanmıştır. Bununla birlikte Leibniz, Platon'un anımsama öğretisini savunur. Leibniz'e göre ruhun öz niteliği düşünmedir ve ruh kendi kendine tasavvur etme yetisine sahiptir. Leibniz'e göre bütün idealar ruhta mevcuttur:

> (…) ruhumuz, herhangi bir mahiyeti [nature] ya da formu düşünme vesilesi hasıl olduğunda, onu kendi kendine tasavvur etme [se representer] niteliğini daima haizdir. Ve ruhumuzun, bir mahiyeti, formu ya da özü dışa vurmaya/ifade etmeye dönük bu niteliğinin tam da bir şeyin, biz onu ister düşünelim ister düşünmeyelim bizde bulunan, daima bulunan ideası olduğuna inanıyorum. Zira ruhumuz Tanrı'yı ve evreni, bütün var olanlar kadar bütün özleri de dışa vurur/ifade eder (Leibniz, 2011: 77)

Leibniz'e göre insanın akıllı ruhuna dışsal yoldan hiçbir şey giremez. İnsanın akıllı ruhunda zaten bütün formlar mevcuttur. Bu akıllı ruh gelecekteki tüm düşünceleri ifade eder ve günü geldiğince açık ve seçik bir şekilde düşüneceği her şeyi şimdiden bulanık olarak düşünür (Leibniz, 2011: 77-78). Leibniz'e göre, akıllı ruhlar, varlıkların en mükemmeli ve tanrısallığı da en iyi dışa vuranlar olarak cevherlerin en mükemmelleşebilir olanlarıdır. İnsanın akıllı ruhu ve hayvan ruhu Leibniz için

ölümsüzdür. Genel olarak da en mükemmel olan Tanrı, akıllı ruhlara göstereceği özeni, her birine tek tek, evrensel ahengin imkan tanıyacağı en az mükemmelliği sunar (Leibniz, 2011: 93). Leibniz için Tanrı'nın bir akıllı ruh olması nedeniyle var olanların kaynağı olduğunu söylemek mümkündür:

> (…) bir akıllı ruh olması itibariyle Tanrı'nın, var olanların menşei/kaynağı olduğu bile söylenebilir; aksi halde, en iyiyi seçme iradesinden şayet yoksun olsaydı, mümkün olan bir şeyin, ötekilere tercihen var edilmesinin hiçbir akli sebebi bulunmayacaktı. Böylece Tanrı'nın bizzat bir akıllı ruh olmasından gelen niteliği, yarattıklarına nazaran sahip olduğu bütün diğer özelliklerden önde gelir. Yalnızca akıllı ruhlar Tanrı'nın imajından yaratılmıştır (…) (Leibniz, 2011: 93-94).

Leibniz'e göre kendisini dışa vuran ve dünyayı ifade eden akıllı ruhlar aslında Tanrı'yı ifade ederler. Aynı zamanda Tanrı, Leibniz'e göre tam bağımsızlık halindedir; cevherler ise çeşitli derecelerde birbirlerine ve en önemlisi Tanrı'ya bağlıdırlar. Leibniz'e göre bir cevher ne kadar az bağımlıysa o kadar mükemmeldir.

Leibniz tözlerin sayıca sonsuz olduğunu ve bu sonsuz sayıdaki tözlerin bölünemez bir bütün olduğunu söyler. Bundan dolayı Leibniz tözleri "monad" olarak adlandırır. Monadlar çokluk içinde birliktir (Gökberk, 2010: 279). Leibniz *Monadoloji* kitabında monadlar için bileşiklere giren basit cevherler olarak, yalın olduklarını, yani kısımlarının bulunmadığını dile getirir (Leibniz, 2011: 97). Leibniz'in monad yani "birlik ve cevherde çokluk" diye sözünü ettiği şey, bilinçten ya da farkındalıktan ayırt edilmesi gereken, algı olarak adlandırılandan farklı bir şey değildir. Leibniz'e göre algı, kartezyenlerin gözden kaçırdıkları gibi hiç hesaba da katılmaz. Leibniz'e göre, kartezyenlerin gözden kaçırdığı diğer nokta, sadece akıllı ruhların monad olduğudur ve bundan dolayı hayvan ruhlarının ve diğer *entelekheiaların* var olduğuna inanırlar. Kartezyenlerin ruhların birbirinden tümüyle bağımsız olduğu biçimindeki Skolastik önyargıya kapılmaları ve ruhların kalıcılığı görüşünden dolayı akıllı ruhların bile bozulduğunu öne sürmeleri sorun oluşturur (Leibniz, 2011: 100-101). Leibniz, tüm yalın cevherler ve yaratılmış olan monadlara "Entelekheia" adını verir. Leibniz'in "Entelekhia" olarak kastettiği, bir şeyin tam olması ve kendi kendine yetmesidir. Aynı zamanda bunlar genel adlandırmasının yeterli geldiği ve yalnızca daha seçik hafızanın eşlik ettiği algıya sahip olanlarına "ruh" adını verir. Leibniz neden "Ruh" adını verdiğini bir örnekle açıklar:

> Hiçbir şey hatırlamadığımız ve seçik hiçbir algıya sahip olmadığımız vaziyetleri kendimizde tecrübe ederiz: baygınlık geçirdiğimizdeki veya hiç rüya görmediğimiz derin bir uykuya daldığımızdaki gibi. Bu vaziyette ruh, basit bir Monaddan hissedilebilen hiçbir fark sergilemez; ama bu vaziyet hiç de kalıcı olmayıp ruh ondan çıktığı için, basit bir Monaddan fazla bir şeydir. Ve bundan da, yalın cevherin hiçbir algısı bulunmadığı sonucu çıkmaz (Leibniz, 2011: 103).

Leibniz ruh ile bedenin birliğini/uyumluluğunu doğal yoldan aydınlatır. Ruh kendi yasalarını, gövde de kendisininkileri izler ve bütün cevherler arasında önceden ayarlanmış bir 18 ahenk sistemi ile birbirlerine denk düşer. Ruhlar, ereksel nedenlerin yasaları uyarınca, amaçlar ve çeşitli yollar aracılığıyla etkinlikte bulunur. Leibniz Descartes'ın bu ahenk sistemini fark edememesinden söz eder. Çünkü Descartes maddede hep aynı miktarda kuvvet bulunduğundan ruhların cisimlere kuvvet veremediğini tespit etmiş, yine de ruhun, cisimlerin yönlerini değiştirebildiğine inanmıştır. Ancak onun döneminde, bu yönelimlerin maddede aynen korunduğuna dair bir doğa yasasının bilinmediğine dikkat çeker Leibniz. Oysaki Leibniz'in ortaya attığı bu sistem, cisimlerin sanki hiç ruhları yokmuş gibi, ruhların da sanki hiç cisimleri yokmuş gibi ve bunların ikisinin de sanki birbirlerini etkiliyormuş gibi faaliyette bulunmasına dayanır (Leibniz, 2011: 117). Leibniz, evrenin ilerleyişini mekanik bir nedenselliğe bağlı olduğunu savunan görüş ile bu ilerleyişin bir amacının olduğunu ileri süren görüşü birbiriyle uzlaştırır. Bütün monadlarda olup biten her şey bir uyum içindedir ve Tanrı'nın yaratıcılığının bir ürünüdür. Leibniz'e göre Tanrı, monadların sitemini bir amaca göre düzenler ve evrende belli bir amacı olan mekanizmin olmasını sağlar. Leibniz bu karşıt iki görüşü birbiriyle uzlaştırıcı bir rol oynar.

Descartes'ın görüşlerinden etkilenen aranedenciler ise Descartes'ta görülen iki tözün yani beden ile ruhun birbiriyle etkileşimi üzerinde dururlar. Başlıca temsilcileri Geulincx ve Malebranche'tır.

Aranedenciliğin önemli temsilcilerinden Geulincx, Descartes'ın *"cogito ergo sum"* önermesini çıkış noktası olarak görür. Geulincx, ruh-beden etkileşimi konusunda bir ara neden olduğunu savunur. Geulincx'e göre ruh ile bedenin etkileşiminde, ruha bedenden gelen etkiler, ruhtan bedene giden istekler asıl neden olamazlar; asıl neden Tanrı'dır:

> İnsan nasıl yaratıldığını, nasıl meydana geldiğini bilmediği şeyi de kendisi yaratmış olamaz. Kendi vücudumdaki hareketleri, hele başka cisimlerdekini nasıl meydana getirdiğimi kesin olarak bilemiyorum; sinirlerin uyarılınca bir ruh olayını nasıl meydana getirdiklerini de bilemiyorum. Yalnız, benim istencime bağlı olmayan birtakım tasarımların bende meydana getirildiğini deneylerimle biliyorum. Ama bu deneyler de, bu etkiyi meydana getirenin kim olduğunu bana bildirmiyor; bunun üzerine bir şey öğrenemiyorum; ben kendim burada yalnız seyirciyim, aktör değilim; vücudum da sadece bir alet. Vücudum ruhumdaki duyumun nedeni olmadığı gibi, ruhumda meydana gelen isteme de vücudumun hareketinin doğrudan doğruya bir nedeni değildir. Dışımdaki uyarma ile içimdeki isteme bunlar, ruhumda bir duyum, vücudumda bir hareket yaratmak için yalnız birer vesile (occasio)dirler, bunlar asıl nedenler değil, "vesile nedenler" (casua occasionales)dir. Bu olayların asıl nedeni Tanrı'dır (Gökberk, 2010: 255).

Aranedenciliğin önemli temsilcilerinden Geulincx için Tanrı, insanın hareket edebilmesi için, insan bedeninde bir uyarma yaparak bir isteme ve bir tasarım meydana getirir. Geulincx önceleri Tanrı'nın her tek duruma karıştığını söyler ama sonrasında beden ile ruh bağlantısının başlangıçta ustaca birbirlerine göre ayarlanmış iki saatin beraber çalışmasına benzetir. Geulincx'e göre biri ötekine neden olmaksızın ruh ile beden arasındaki bu ilişki sürer.

Malebranche felsefesinin çıkış noktası ise Descartes'ın töz anlayışıdır. Geulincx gibi Malbranche için de ruh ve madde birbirlerini belirlemeyen iki tözdür; bu iki töz arasında bağı kuran ise Tanrı'dır:

> Sonlu tözler, ne ruh ne de cisim, etkin değildirler; bütün etkinliğin tek nedeni sonsuz tözdür. Tanrı'dır. Cisimde onu kendi kendine hareket ettiren bir kuvvet yoktur; cisim hareket ettiren değil, hep hareket ettirilendir, cisimde bulduğumuz kuvvet, onun kendisinin olmayıp Tanrısal kuvvetin parçasıdır. Demek ki, cisimler ruh üzerinde bir etkide bulumadıktan başka, birbirlerini de etkileyemezler. Tanrı hem biricik yaradan, hem de biricik etkin olan varlıktır. Nesnelerin kendileri etkin olmayıp Tanrı'nın etkileridirler. Evrende eylemde bulunan tek varlık Tanrı'dır; burada bütün olupbitenlerin gerçek nedeni O'dur; Beden ile ruh arasındaki bağlantıyı kurup düzenleyen de, cisimler arasındaki etkilere aracılık eden de O'dur. Ruh da bağımsız bir töz değildir, ruhta da olupbitenler ancak "vesile nedenler"dir (causes occasionalles) (Gökberk, 2010:257).

Malebranche'a göre insan bilgisini ne kendi yaratır ne de cisimden edinir, bilgiyi insanın ruhuna koyan yine Tanrı'nın kendisidir. Malebranche'a göre Tanrı'yı bilmek

demek insanın kendi bilincini bilmesi demektir, insan için açık seçik olan tasarım Tanrı tasarımıdır. Malebranche'a göre her şeyi Tanrı sayesinde, Tanrı'nın aracı olması ile bilebiliriz. Malebranche'a göre insan her şeyi Tanrı da görür. Bundan dolayı bütün nesneler Tanrı'dadır, cisimlerin tasarımlarını insana veren Tanrı'dır. İnsanın bütün bilgisi Tanrı'nın insan içindeki ışığıdır ve Tanrı'nın insanı aydınlatmasıdır.

Descartes'ın görüşlerinden etkilenen bir başka akım gölgeolguculuk (*epifenomenalizm)* ise bedensel olayların zihinsel olayları etkilediğini savunan ve sinirbilimciler tarafından benimsenen bir akımdır. Gölgeolgucular bedensel olaylar ile zihinsel olaylar arasında bir nedensellik olduğunu ve bu nedenselliğin fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü gerçekleştiğini savunurlar.

> Yunanca önek 'epi-', 'ötesi', "dışı" anlamlarına gelir ve söz konusu tutum zihinsel fenomenlerin, nihayetinde eylemlerimizi ve davranışlarımızı belirleyen, beyindeki fiziksel fenomenlerin bir parçası olmadıklarını, bunun yerine onun 'ötesinde', 'dışında' yer aldıklarını savunur. Zihinsel fenomenler bu yüzden epifenomenlerdir. Bunların, gelişen beynin belirli bir karmaşıklık düzeyini aşmasıyla birlikte belirdiği veya ortaya çıktığı kabul edilir. (…) Epifenomenalist, zihinsel fenomenlerin beynin çeşitli etkinlikleri yüzünden gerçekleştiklerini, ancak onlar üzerinde herhangi bir nedensel etkilerinin olmadığını savunur. Bunlar, fiziksel dünya üzerindeki nedensel etkiler bakımından tamamen güçsüzdür. Yalnızca epifenomenlerdir. Bu bağlamda bir metafordan yararlanılır. Bilinçli zihin durumlarımızı, beynin kıvrımlı yüzeyi üzerinde parıldayan küçük ışıklar olduğunu düşünün; bu parıltılar beyindeki fiziksel etkinlik dolayısıyla gerçekleşirler, buna karşılık beyin üzerinde hiçbir nedensel etkileri yoktur (Churchland, 2012: 17).

Gölgeolguculara göre insan davranışlarının kaynağı tamamen fizikseldir. Gölgeolguculara göre zihinsel olaylar daima fiziksel değişimlerin bir sonucudur. Örneğin gölgeolguculara göre kalp atışlarının hızlanmasını sağlayan "heyecan" değildir, kalp atışı ve heyecan fizyolojik kaynaklıdır. Heyecan duyulan şeyler fizik dünyası tarafından oluşturulur. Gölgeolguculara göre fizik bilimlerindeki gelişmeler ele alındığında, bütünüyle fiziksel terimlerle açıklanabilen fiziksel olayların sayısında bir artış olduğu görülür.

> Fiziksel sebeplerin postulat olarak konması önemli sonuçlar ortaya koyarken, fiziksel olamayan sebeplerin fiziksel olaylar konusunda postulat olarak konması ise her defasında boşa çıkmıştır. Biz artık, gayr-i maddi ruhların havayı, ekinin verimliliğini ve hayvanlara ait üretkenliği etkileyeceğine inanmıyoruz; bunları bütünüyle fiziksel terimlerle açıklayabiliriz. Sar'a nöbetleri gibi olağandışı davranışların beynin yetersizliklerinden kaynaklandığını öğrendik; (…) Fiziksel olayların tamamının sonunda,

> bütünüyle fiziki terimlerle açıklanabileceklerini postulat olarak koymak akla ters düşen bir tahmin olmayacaktır (Shaffer, 1991: 113-114).

Gölgeolgucular zihinsel nitelikleri kabul ederler, ancak zihinsel niteliklerin insan ve hayvan davranışlarının bilimsel açıklamasıyla bir ilgisi olmadığını, zihinsel niteliklerin birer epifenomen olduklarını savunurlar. Gölgelguculara göre zihinsel fenomenler beyin etkinliğinin nedensel olarak etkisiz yan ürünleridir (Churchland, 2012: 19). Gölgeolguculukta, bedenden zihne yönelme var iken, zihinden bedene bir yönelme yoktur. Zihin bir yan olgu durumundadır. Öznenin zihne ilişkin bilgisi gölgeolguculukta fenomenal, yani görünen olarak bilinçtir.

20. yüzyılda Descartes'ın düşünceleri ile şekillenen görüş içebakışçılıktır (çağdaş ikicilik). İçebakışçılar insanın başkaları tarafından gözlemlenemeyen, sadece insanın kendi deneyimine açık olmasından dolayı insanın bedensel tözünden ayrılan zihin durumları bilinebilirken, beyin durumlarının bilenemeyeceğini savunurlar. İçebakışçılara göre zihin ile beyin farklı iki tözdür (Kutlusoy, 2004: 606).

İçebakışçılar bir özbilinçten bahsederler ve özbilinç, kişinin kendisinin bilincinde olması ya da en azından kişinin kendisi hakkında bilgi sahibi olması anlamını taşır. İçebakışçılıkta özbilinç sadece fiziksel durumların değil, zihinsel durumların da bilgisini içinde barındırır. Özbilinç zihin durumlarının sürekli kavranışıdır (Churchland, 2012: 115). Özbilinç çeşitli zihin durumlarının sınıflandırılması ve kavranmasında önemli rol oynar. Örneğin, sevinç, üzüntü, öfke gibi zihin durumları özbilinç sayesinde kavranır ve zihin durumlarını kavrayan özbilincin farklı dereceleri vardır. Bu bağlamda özbilincin farklı dereceleri olması farklı zihin durumlarını ayırt edebilme becerisine sahip olduğunu gösterir. Özbilincin bu ayrıma varabilmesi de pratikle ve artan deneyimlerle gelişim gösterir. Örneğin küçük bir çocuğun özfarkındalığı bir yetişkine göre daha dar ve kaba olur. Bununla birlikte özbilinç kişiden kişiye de farkındalık gösterir. Kişinin içebakış bilinci, dışsal dünyayı nasıl algıladığıyla benzerlik taşır.

> Bir romancı veya bir psikolog, geri kalan herkesten çok daha etkili bir biçimde kendi duygusal durumlarının sürekli farkındalığına sahip olabilirler; bir mantıkçının ise kendi inançlarının süregiden evrimi hakkında daha ayrıntılı bir bilinci olabilir; bir karar kuramcısının da kendi arzularının, niyetlerinin ve pratik akıl yürütmelerinin akışının daha derin bir farkındalığı bulunabilir; bir ressam, görsel duyumlarının yapısına dair daha keskin bir kavrayışa sahip olabilir vs. Açıkçası özbilincin öğrenilmiş bileşeni daha büyüktür (Churchland, 2012:116).

Özbilinç yalnızca algının bir türüdür ama bu algılama kişinin kendi gözleriyle kendi ellerini algılaması değil, daha ziyade kendi içsel durumlarını içgözlem kabiliyetiyle algılamasıdır. Bu bağlamda özbilinç sadece dışa dönük değil aynı zamanda içe de dönüktür.

İçebakışçılıkta eski bir gelenek içebakış bilgisinde farklı bir görüş savunur. Savunulan bu görüşte içebakış tamamen dışsal algı modellerinden farklıdır.

> Dışsal dünya algımıza daima belirli türden duyumlar veya izlenimler aracılık eder ve dışsal dünyada da bu yüzden yalnızca dolaylı olarak ve sorunlu bir biçimde bilinebilir. Ancak içgözlemde bilgimiz doğrudan ve dolaysızdır. Bir duyum, bu duyumun bir duyumu aracılığıyla veya bir izlenim, o izlenimin bir izlenimi aracılığıyla içgözlemsel olarak kavranmaz. Bunun bir sonucu olarak, hatalı bir izlenimin (izleniminin) veya yanıltıcı bir duyumun (duyumunun) kurbanı olunamaz. Dolayısıyla kişi kendi zihninin durumlarını ele aldığında görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım bütünüyle ortadan kalkar. Zihin kendisine karşı şeffaftır ve zihindeki şeyler göründükleri gibi olmak zorundadır (Churchland, 2012: 118).

Örneğin, "Bana çok acı hissetmişim gibi geldi, ama öyle değilmiş." gibi bir şey söylemek anlamlı değildir. Kişinin kendi zihinsel durumları hakkındaki içten içebakış kanıları yenilenemez ve aldanamaz. Bu durumların hatalı olması mantıksal açıdan olanak dahilinde değildir. Zihin ilk önce kendisini bilir, bunu yaparken de kendisine özgür bir şekilde yapar ve dışsal dünyayı bilebileceğinden çok daha seçkin bir şekilde kavrar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDEKİ ÖZDEKÇİ YAKLAŞIMLARIN TARİHSEL ARKA PLANI

Zihin felsefesi bağlamındaki özdekçi yaklaşımlara tarihsel boyutta bakıldığında en başta atomsal ruh anlayışı ve ruh ile bedenin bir aradalığı çerçevesinde ilerlerken, 17. ve 18. yüzyıllarda sadece ruh ile bedenin bir aradalığı hatta insanın bir otomat olduğu görüşü savunulur. 19. yüzyıl ve sonrasında ise ruh ile beden zihin/bilinç-beden/beyin şekline evrilerek, zihnin beyin süreçleri ile aynılığı, zihnin bedene etkisi ya da bedenin zihne olan etkisi bağlamında ilerlemesini sürdürür.

3.1 Antikçağın Özdekçi Ruh Anlayışı

Zihin felsefesinde özdeksel ruh anlayışının temelleri, MÖ 5. yüzyılda yaşamış olan Demokritos tarafından atılır. Demokritos felsefesinde bölünemeyen, birbirinden ayrılamayan varlık anlamına gelen "a-tome"yi kullanır. Demokritos'un kullandığı bu terim günümüz biliminde yer alan ve ünlü bilim adamı Albert Einstein'a kadar bölünemez olduğu düşünülen atomlardır.

Demokritos, bölünemez olan, doğası tam doluluk olan atomların yanı sıra aynı atomlar gibi gerçek olan boşluğun da varlığını kabul eder. Demokritos'a göre devinim ve değişme, varlığın dışladığı boşluk sayesinde vardır (Denkel, 2003: 73-75). Demokritos'a için temel varlıklar, kendi içlerinde devinimsiz ve değişmesiz, öncesi ve sonrası olmayan, çeşitli büyüklüklere ve formlara sahip, gözle görülemeyecek kadar küçük ama bölünemez olan ve aralarında boşlukların bulunduğu ve sonsuz sayıda var olan atomlardır. Demokritos'a göre bu atomlar hem dağınık hem de sürekli olarak yer değiştirerek devinimleri esnasında birbirlerine çarparak bir araya gelir, aralarında boşlukların da

kaldığı farklı dizilişlerle nesneleri oluştururlar (Denkel, 2003: 75-76). Demokritos var olan her şeyin küçük küçük atomların birleşmesinden meydana geldiğini savunur.

Demokritos, yapısallık bakımından "beden atomları" ve "ruh atomları"nı birbirinden ayırır. Demokritos'a göre ruh atomları da beden atomları gibi maddi niteliktedir ve bu görüşü zihin felsefesindeki özdekçi (materyalist) görüşün temelini oluşturur. Demokritos ruh atomlarını ateş atomlarına benzetir, düz, yuvarlak ve beden atomlarından daha incedir, çok kolay ve hızlı devinerek bedeni canlılığını sağlar (Kutlusoy, 2014b: 343). Demokritos için bedenin canlılığını sağlamak ruh atomlarının devinmesi ile gerçekleşir.

Antikçağda özdekçi görüşün ruh anlayışına etki eden Demokritos'tan etkilenmiş olan bir diğer düşünür ise Epikuros'tur. Epikuros felsefesinde kimi farklılıklar olsa da Demokritos'un atomculuğundan izler görünür.

Antikçağda özdekçiliği savunan ve "gerçek varlık"ın boşluk ve atomlardan meydana geldiğini düşünen bir diğer düşünür ise Epikuros'tur. Epikuros için doğada var olan ve gerçekleşen her şey atomların boşluktaki hareketinden oluşur. Fakat Epikuros doğada mekanik zorunluluk olduğunu reddeder. Epikuros için atomların hareketleri kendi ağırlıklarıyla ilgilidir. Epikuros'a göre atomlar en başta yukarıdan aşağı düzenli bir biçimde düşmüşlerdir, fakat böyle düzenli bir düşüş atomların birleşmelerini açıklayamaz, bunun için Epikuros bazı atomların düşerken çizgisinden biraz kaydığından bahseder ve bu kayma ile birlikte atomlar birbirine çarparak bir araya gelir, birbirleriyle uyuşan atomların bir araya gelmeleriyle de dünyalar meydana gelir (Gökberk, 2010: 89). Epikuros'un felsefesinde tüm var olanlar atomlardan meydana gelirken Tanrıların ise dünya üstünde herhangi bir etkisi bulunmaz. Epikuros için Tanrılar dünyalar arasındaki boşluktadırlar ve o boşlukta eksiksiz bir mutluluk içindedirler.

Epikuros'un atomcu evren tasarımı kendi ruh görüşüne de yansır. Epikuros için ruh da atomlardan meydana gelmiştir ve maddidir ve soluk, hava, ateş gibi birer cisimden ve bir de tam olarak adı konamayan cisimsel bir şeyden meydana gelir. Soluk, hava ve ateş insanın fizyolojik ve canlılık özelliklerine denk gelirken içinde aklın bulunmadığı bölümleridir. Ruhun adı konamayan ögesi ise akılsal yanı temsil eder ve korku, heyecan, sevinç gibi duygular da burada yaşanır. Ruhun bu ögesi duyguların yaşandığı göğsün

üzerinde bulunur ve tinsel yanı temsil eder (Gökberk, 2010: 89). İnsan öldükten sonra da ruhun bu dört ögesi birbirinden ayrılır, ruh çözülür ve dağılır.

Antikçağda Demokritos'tan etkilenen en önemli düşünür ise ruhu ve bedeni bir ve aynı gören Aristoteles'tir. Aristoteles'in bu anlayışı kendinden sonra gelecek olan özdekçi görüşlere de esin kaynağı olur.

Aristoteles'in ruh görüşü kendisini madde ve form anlayışında gösterir. Aristoteles'e göre insan söz konusu olduğunda beden madde, ruh ise formu karşılar ve bunlar bir ve bütündür, ancak ve ancak teoride birbirinden ayrılabilirler ama dış dünyada ikisi de kendi başına var olamazlar. Beden ruhsuz tek başına var olamayacağı gibi, ruh da bedensiz tek başına var olamaz. Aristoteles ruh hakkındaki görüşlerini şekillendirirken ondan önce yaşamış olan filozofların tartıştıkları konuları incelemekle başlar. Aristoteles kendisinden önce yaşamış olan filozofların ruh anlayışları konusunda iki farklı anlayışa sahip olduklarını belirtir.

> Araştırmamızın hareket noktası, genel kanıya göre, mahiyeti gereği, ruha en yüksek derecede ait olan nitelikleri açıklamaktır. Oysa canlı, cansızdan şu iki temel niteliğiyle ayrılır gibi görünmektedir: Hareket ve duyumlama. Ve bunlar, aynı zamanda bizden öncekilerin, aşağı yukarı ruh konusunda bize aktardıkları iki anlayıştır. Onlardan bazıları gerçekte ruhun en üstün ve temel hareket ettirici olduğunu söyler. Ve hareketli olmayan şeyin başka bir şeyi hareket ettirmeye gücünün yetmeyeceği düşüncesiyle onlar, ruhun hareketli şeyler grubuna girdiğine inandılar (Aristoteles, 2014: 403b).

Aristoteles kendisininkinden önceki yapılan ruh anlayışlarını eleştirirken özellikle Pythagorasçıların ruh anlayışına karşı çıkar. Aristoteles'e göre bir insan öldükten sonra ruhunun tekrar başka bir bedene girmesi mümkün değildir, her bedenin kendine ait bir biçimi ve şekli vardır. Aristoteles'e göre ruhun farklı bir bedene bulunması flüt üreten bir marangozun yaratıcılığının yaptığı tek tek flütlerden ortaya çıktığını söylemek gibidir, sanatın kendi gereçlerini ruhun da kendi bedenini kullanması gerekir (Aristoteles, 2011: 407b). Aristoteles'e göre ise ruh bir tözdür. Tözün ise farklı anlamları vardır. İlk olarak töz Aristoteles'e göre asıl var olandır ve ontik/varlıksal ve epistemik/bilgisel açıdan iki farklı anlama gelir. Töz, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, bağımsız olarak var olabilen anlamında kullanıldığında bu ontik açıdan töze işaret eder, töz, bir şeyi o şey yapan şey anlamında kullanıldığında ise, bir şeyin formu, özü ya da neliğine işaret eder ve bu da epistemik açıdan töze işaret eder (Özcan, 2011:

41-43). Aristoteles'in töz anlayışından yola çıkıldığında beden ontik açıdan töze denk gelirken, ruh ise epistemik açıdan töze denk gelmektedir. Aristoteles'e göre tözün üçüncü bir anlamı daha vardır ve bu da *ouisa*dır. Ouisa ise madde ile formun, ruh ile bedenin birleşimidir.

Aristoteles'e göre ruhun beden ile etkileşimi formun madde ile ilişkisi gibidir. Ruh, canlıyı canlı yapan şeydir ve onu cansızlardan ayıran başlıca nedendir:

> Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür. Örneğin, balta gibi bir aleti, doğal bir cismi varsayalım: Baltanın neliği, tözü olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır; çünkü töz baltadan ayrılsaydı, bir eş sesliliğin dışında artık balta olmayacaktı. Fakat gerçekte bu yalnız bir baltadır. Gerçekte ruh, bu tür (balta gibi) bir cismin neliği ve biçimi değildir; fakat bu nitelikteki, yani kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir. Söylediğimiz şeyi şimdi canlı cismin bölümlerine uygulayalım. Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: Çünkü gözün biçimsel tözü görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında artık göz de yoktur. Böylece bölümler için doğru olan şeyi, canlı cismin bütününe yaymak gerekir. Gerçekte bedenin bölümü için ruhun bölümü ne değer taşıyorsa, beden sıfatıyla duyumlayan bedenin bütünü için tüm duyarlılık aynı değerdedir (Aristoteles, 2014: 412b).

Aristoteles'e göre bir baltanın ruhu onun özü ise, insanın özü, yani bir insanı insan yapan şey de onun ruhudur. El nasıl tutabilmek için parmaklara muhtaçsa, ruh da aynı şekilde bedene muhtaçtır. Aristoteles maddenin formsuz olamayacağı gibi, bedenin de ruhsuz olamayacağını söyler. Aristoteles'e göre insan bedeninin hareketlerini gerçekleştiren forma karşılık gelen ruhtur. Aristoteles'e göre ruh madde ve formdan oluşmuş olan bileşik tözün ilk biçimsel tözü, yani *entelekheia*sıdır, aynı zamanda ruh Aristoteles'e göre doğal bir cismin ilk *entelekheia*sıdır, yani ilk eylemidir, gerçekte ruh devinimin ve durağanlığın ilkesini kendinde bulunduran doğal cismin nedenidir. (Aristoteles, 2014: 412a-412b). Bununla birlikte Aristoteles, bitki ruhu, hayvan ruhu, insan ruhu olmak üzere canlı cisimlerde bulunan kısımlardan (yetilerinden) bahseder.

Aristoteles'e göre, canlı birer varlık olan bitkilerde ruhun sadece beslenme yetisine sahip olan bitkisel ruh bulunur, hayvanlarda ise bitkilerden farklı olarak duyumsama yetisine sahip hayvan ruhu bulunur, Aristoteles'e göre insanlar ise

hayvanlardan farklı olarak düşünme yetisine sahiptirler ve insan ruhunu barındırırlar. Bu bağlamda canlı varlıklarda bitkisel ruh hayvan ruhunda, hayvan ruhu ise insan ruhunda gizil olarak bulunur.

> Hayatın canlıyı cansızdan ayırdığını araştırmamızın hareket noktası olarak koyalım. (…) bitkiler hayata sahip gibidir; çünkü gerçekte öyle görünüyor ki, onlarda bir yeti ve böyle bir ilke vardır, bu ilke sayesinde yer bakımından zıt yönlere göre büyürler veya küçülürler. Gerçekte onlar aşağı dışında, sadece yukarıya doğru büyümezler; fakat benzer biçimde bu iki yönde büyürler; böylece giderek her yöne ilerleyip, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler. – En azından ölümlü varlıklarda, diğer yetilerin varlığı beslenme yetisine bağlıdır; oysa beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir. Durum bitkilerde açıktır; çünkü onlarda ruhun diğer yetilerinin hiçbiri yoktur. (…) Hayvana gelince, onun organizasyonunun temelinde duyumlama vardır: Hatta gerçekte kımıldamayan ve yer değiştirmeyen varlıklara, duyumlamaya sahip olduklarından, sadece canlı değil de, hayvan deriz. – Fakat duyumlamalar arasında bütün hayvanlara ait temel bir duyumlama vardır: Bu, dokunmadır.(…) zeka ve kurumsal yeti tamamen farklı bir ruh cinsidir ve ezelinin bozulabilirden ayrıldığı gibi, bedenden tek başına ayrılabilir. (…) asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir: Bundan, onun madde ve dayanak değil, kavram ve biçim olduğu sonucu ortaya çıkar (Aristoteles, 2014: 413a-414a).

Aristoteles'in yaklaşımında ruh, yaşama sahip olan bedenin, biçimsel tözü, ereği ve devinim kaynağı olmak üzere üç nedeni olarak belirginlik kazanır. Aristoteles'e göre tüm canlı varlıkların yaşamının kaynağı ruhtur, aynı zamanda ruh ereksel nedendir ve son olarak ruh yerel devinimin ilk ilkesi olarak canlı bedenin (cismin) nedenidir.

Aristoteles aynı zamanda düşünmeyi, duyumsamayı ve bu ikisini birbirine bağlayan imgelemi birbirinden ayırır ve bu üçü arasındaki farkları ortaya koyar.

> (…) gerçek duyulurların duyumlaması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır, oysa düşünce yanlış olabilir ve zekadan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz. – Gerçekte imgeleme, hem duyumlamadan, hem de düşünceden ayrı bir şeydir. Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz, imgeleme yoksa inanç da yoktur. Fakat imgelemenin ne düşünce, ne de inanç olmadığı açıktır: Bu durum gerçekte bize, düşünmemize (caprice) bağlıdır (…), oysa bir kanı oluşturmak bize bağlı değildir; çünkü o zaman kanımız, zorunlu olarak ya doğrudur veya yanlıştır. (…) düşünce duyumlamadan başka bir şey olduğu için ve bir taraftan imgelemeyi anlamaya ve diğer taraftan inanmayı anlamaya yardımı olduğu için, imgelemenin mahiyetini belirledikten sonra, aynı şekilde inancı da ele almak zorundayız. Sonuç olarak imgeleme, bizde bir imgenin ortaya çıkmasını sağlayan yetiyse ve terimin her

> istiareli kullanılmını bir kenara bırakırsak, şunu söyleyeceğiz: İmgeleme, yalnız, yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu ve olabildiğini düşünmemizi sağlayan bir yetidir veya bir durumdur (Aristoteles, 2014: 427b-428a).

Aristoteles'e göre imgeleme, duyumsama nesnesinden dolayı duyumsayan varlıkta gerçekleşerek, imgelemeye sahip olan kişinin farklı şekillerde eylemde bulunmasını veya etkilenebilmesini olanaklı kılıp, doğru veya yanlış olabilirken, duyumsama ve inanç gibi yargılama yetileri arasında yer alır. Aristoteles'e göre imgeler düşünce değildir ancak akıl imgeleri kullanarak düşünür.

Aristoteles, imgelemden sonra, ruhtaki akıl yürüten, anlayan, kavrayan, bilmeyi ve yargıda bulunmayı olanaklı kılan yetisinin diğer ruh yetilerinden ve bedenden ayrı, bağımsız bir varlığının olup olmadığını araştırmaya, bununla ilişkili olarak da düşüncenin nasıl oluştuğunu anlatmaya çalışır.

> Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte etkilenmez olmalıdır; o, bilkuvve biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmamalıdır; (…) her şeyi düşünen zeka (…) bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Buradan şu sonuç doğar: Zekanın, bilkuvve olmaktan başka niteliği yoktur. Böylece, ruhun zeka (zeka ile ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum) adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir. Bu nedenle zekanın birleşik olduğunu kabul etmek akla uygun değildir; çünkü eğer birleşik olsaydı, o zaman soğuk ya da sıcak gibi herhangi bir nitelik olurdu veya hatta duyu yetisi gibi herhangi bir organı olurdu; oysa gerçekte zekanın hiçbir niteliği ve hiçbir organı yoktur. Bu nedenle ruhun, ideaların yeri olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine, şu şartla katılmak gerekir: Ruhun tümü değil; fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır (Aristoteles, 2014: 429a).

İmgelem ya da hayal gücü Aristoteles'in ruhun yetileri hiyerarşisinde duyumun hemen üstünde bulunur ama duyuma sıkı bir şekilde bağlıdır, hayal gücünün hemen üstünde de düşünme veya düşünmenin en alt biçimi olan dağınık düşünce yer alır. Aristoteles'e göre düşünme yetisi imgelemden bağımsız değildir ve düşünme yetisinin imgelme ihtiyacı vardır.

> Bir imge, tıpkı bir duyum gibi özel zihinsel bir olaydır. Düşünce ise aklık iki veya daha fazla imge arasında bir özdeşlik noktası ayırt ettiğinde ortaya çıkar. Ancak böyle bir tümelin kavranması olayı ortaya çıktığında dahi Aristoteles zihnin imgelere ihtiyacı olduğunu düşünür. (…) Aristoteles göre imgelere olan ihtiyaç, aklın daha aşağı zihinsel yetilere ilişkisinden ötürü ödemesi gereken bir fiyattır (Ross, 2014: 234-235).

Aristoteles'e göre duyumdan bağımsız bir imgelem, imgelemden de bağımsız bir düşünme söz konusu olamaz. Aristoteles bu bağlamda insan ruhundaki edilgin akıl ile etkin aklı birbirinden ayırır ve etkin olanı edilgin olandan üstün görür. Aristoteles'e göre edilgin aklı etkin hale getirerek gerçekleşmesini sağlayan etkin akıldır. Bu bağlamda edilgin akıl düşünülürlerin tamamıyken, düşünülebilir olanı kavrayansa etkin akıldır (Aristoteles, 2014: 430a). Aristoteles'e göre saf bir gerçekleşme eylemi olan etkin akıl, bu gerçek neliğini sadece bedenden ve edilgin akıldan soyutlayarak ayrılmasından sonra, kendisini soyut bir varlık olarak ortaya koyar.

> Gerçekte duyumlama yetisi bedenden bağımsız biçimde var olamaz; oysa zeka bedenden ayrıdır. Fakat zeka düşünülülerin her biri oldu mu, bilfiil zekaya "bilgin" dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) zeka oldu mu, o zaman zeka belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve zeka kendini düşünebilir (Aristoteles, 2014: 429b).

Aristoteles'e göre duyumsama ve düşünme aynı yetinin farklı tarzlarıdır. Aristoteles'e göre soyut olan varlıklar farklı bir yeti ile ya da aynı yetinin farklı olma tarzı ile ayırt edilir. Genel olarak bilgi nesneleri nasıl maddelerinden ayrılabiliyorsa, zekânın işlemleri de aynen o şekildedir. Bu bağlamda gerçekte maddi olmayan gerçeklikler hususunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır, bu sebeple kurumsal bilgi ve onun bildiği şey özdeştir (Aristoteles, 2014: 429b-430a). Sürekli düşünen etkin düşünce olarak kendisini, özdeksel bedenden ve edilgin düşünceden kendini ayrı tutarak düşünebilen etkin akıl, düşünmeye özniteliğini kazandırarak onun gerçekleşmesini sağlarken, diğer soyut olan terimleri düşündüğü zamanda da olduğu gibi, cismi düşünmeden ayrı düşünmeyi başarabilir, kendi kendini bildiği bu durumda da nesnesi olan kendisiyle özdeştir. Aristoteles'e göre etkin akıl etkilenmez, saf, katıksız ve tam olarak kalır, ölümsüz ve ebedidir. Edilgin akıl ise Aristoteles'e göre bozulabilir. Ölüm anında edilgin akıl ortadan kalkarken, etkin akıl ise varlığını devam ettirir, duyumsama ve imgeleme gibi ruhun tamamlayıcı kısımlarından biri olan edilgin akıl ölümden sonra varlığını sürdüremezken etkin akıl ise bedenden tamamen bağımsız olduğundan dolayı, içinde fiil haline gelmemiş hiçbir kuvvenin olmadığı, en başından beri düşündüğü şeyi düşündüğü netleştirilmiş olur (Ross, 2014: 238). Aristoteles, beden olmadan, ruhun etkilendiği veya gerçekleştirdiği duygulanımların olmadığını belirtir:

> Öyle görünüyor ki, çoğunlukla beden olmadan, ruhun etkilendiği veya gerçekleştirdiği öfke, cesaret, istek ve genel olarak duyumlama gibi, hiçbir duygulanım yoktur. Bununla birlikte, her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemden bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz.- O halde, ruhun gerçekten kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı yoksa, ruh bedenden ayrı olmayacaktır; buna karşılık kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı varsa ruhun (…) ayrı varlığı olabilecektir (Aristoteles, 2014: 403a)

Bu bağlamda, potansiyel bir bilgi olan edilgin akla karşılık nesnesi ile özdeşleşmiş olan etkin akıl ruhtadır, fakat aydınlanma anları haricinde insanlar bunun bilincinde değildirler. Aristoteles'e göre insanın düşünsel yetisi olan zekâ diğer yetilerden farklı bir ruh türü olmakla birlikte, özdeksel olmayan, bedenden tamamen bağımsız ve diğer yetilerden tamamen ayrı, soyut bir varlıktır. Aristoteles insan ruhundaki en yüksek öge olan etkin aklı bir istisna olarak kabul eder, etkin akıl dışarıdan gelen bir şey olduğu için beden öldükten sonra da var olmaya devam eder (Ross, 2014: 210). Etkin akıl, bilme sürecinde özdekten bağımsız olarak her akılsal formu alabilirken hiçbir formdan da etkilenmez ve bununla birlikte potansiyel olarak form olmaktan başka hiçbir niteliğe de sahip değildir. Ruhun düşünmesinden önce hiçbir şekilde gerçeklik kazanamaz. İdealar da sadece ruhun bu kısmında olanak olarak bulunur. Bununla birlikte bedenden ayrı, bedeni aşmış, saf *entelekheia* olarak etkin akıl, kendisini edilgin akıldan soyutlayarak düşündüğünde soyut bir varlık olarak gerçekleşir. Aristoteles'e göre etkin akıl bütün insanlarda bulunur ve Aristoteles'in varlık hiyerarşisinde en aşağıda maddeye gömülmüş varlıklar bulunurken, insanda bulunan etkin akıl ise varlık hiyerarşisinde en üstlerde yer alır, etkin aklın üstünde Tanrı ve diğer akıllar vardır. Bununla birlikte Aristoteles ruhun iki fonksiyonu arasında yani doğruyu ve yanlışı düşünen teorik akıl ile iyiyi ve kötüyü düşünen pratik akıl arasında ayrım yapar.

> Örneğin, bir meşalenin ateşten olduğunu algılayarak, kıpırdadığını görünce, ortak duyu yardımıyla biliriz ki, meşale bir düşmanın yaklaştığını belirtir. Başka bir defa tersine, bir vizyonda olduğu gibi, gelecek olayları şimdiki olaylardan hareketle, ruhtaki imgelerle veya daha çok, kavramlarla tahmin ederiz ve tartışırız. Ve hoşa giden veya gitmeyen bir şeyin olduğunu açıkladığımızda, o vakit, ondan kaçarız veya onun peşinden gideriz ve genel olarak eylemde durum bunun aynısıdır. Ve bundan başka eylemden bağımsız olan şey, yani doğru ve yanlış, iyi ve kötüyle aynı cinse aittir; fakat en azından şu farkla: Doğru ve yanlışın varlığı hiçbir şarta bağlı değildir ve iyi ile kötü belirli bir kişi için iyi ve kötüdür (Aristoteles, 2014: 431b).

Aristoteles'e göre duyumlama maddedeki özü kavradığımız bir yeti iken, düşünce ise kendisi aracılığı ile özü kavradığımız bir yetidir. Akıl en başta nesnesine potansiyel olarak özdeştir, nesnesini düşünen akıl aktüel olarak nesnesine özdeş olur. Aristoteles'e göre akıl nesnesiyle aynı tarzda akılsaldır, akıl potansiyel olarak saf biçimlere özdeşken, özdek dışı yani biçimsiz biçimleri düşünürken de kendisi de özdeksiz biçim olma özniteliğine sahip olduğundan dolayı bu biçimlerle özdeşleşir.

> Akılsal kavramda, nesnede aklın kavrayamadığı hiçbir şey, akılda ise nesnesiyle meşgul olmayan hiçbir kısım olmaksızın tüm akıl, tüm nesneyle dolar. Böylece nesnesini bilmekle akıl kendini bilir. O halde akıl diğer şeyleri akılsal kılan özelliğe sahiptir; fakat bu, kendisine yabancı olan bir şey değildir, tersine aklın özsel doğasını oluşturan maddesiz form olma niteliğindendir (Ross, 2014: 233).

Aristoteles, maddeyle etkin neden arasında yaptığı ayrımı ve kurduğu bağın benzerini ruh için gerçekleştirmek ister: "Ve ruhta gerçekte, bir tarafta zekanın bütün düşünürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekayı buluruz; diğer tarafta (…) bütün düşünülürlerin nedeni olan <etker (fail) nedene benzer> zekayı buluruz." (Aristoteles, 2014: 430a). Aristoteles'in bu sözleri bilim alanında nesnesiyle özdeşleşen aklın bilimsel kavrayışına aittir. Bununla birlikte bilgi olma olanağını içinde barındıran edilgin akıl ile, nesnesiyle özdeşleşmiş ve aktüel bilgi olan etkin akıl ruhta vardır fakat aydınlanma zamanları dışında insan onun bilincinde olamaz, Aristoteles için etkin akıl ruhtadır ve bütün insanlarda vardır (Ross, 2014: 238-239). Aristoteles varlık hiyerarşisinde, etkin aklı maddeye en çok gömülmüş olan varlıklardan üstün kılar fakat etkin akıl Tanrı ve diğer akıllardan aşağıdadır.

Aristoteles'e göre canlı ya da cansız bütün varlıklar, yani evrendeki her şey belirli bir biçime yani forma ulaşmayı amaçlar ve bundan dolayı sürekli bir devinim ve değişim halindedir. Bütün bu devinip değişmenin kendisinde meydana geldiği yani devinim ve değişimin taşıyıcısı olan özne ise özdektir yani maddedir. Madde, uygun koşullar altında gerçekleşecek olan formu gerçekleşmeden önce bir olanak olarak kendinde barındırır. Doğal cisimler içinde ise sadece unsurlar ve unsurlardan oluşan cansız cisimler dışında ruha sahip olan cisimler de vardır:

> Canlı cisimler, tözlerdir; ama gerçekte tözün öğeleri olan madde (yani kuvve) ve formun (yani fiilin) tözler olarak adlandırdıkları ikincil anlamda tözler değildirler. Onlar madde ve formda meydana gelmiş bağımsız, bireysel tözlerdir. Oluşturdukları somut birlikte, bedenin, madde veya özniteliklere

> sahip olan şey, ruhun ise form veya özsel nitelik rolünü oynadığı açıktır.(…) Ruh, o halde canlı bir varlığın formu veya fiilidir. (…) ruh, 'canlı bir cismin ilk fiilidir'; ancak onun işlevlerini fiilen uygulaması, onun ikinci fiili veya daha tam bir fiilidir. Bir insan uyuduğu zaman da 'canlı'dır, ama o zaman tam olarak fiil halinde değildir; çünkü bitkisel işlevi hariç, diğer işlevleri uyku halindedir. Şimdi canlı bir cisim, organlarla donatılış, yani farklı etkinliklere ustalıkla uyarlanmış bir kısımlar çeşitliliğini içeren cisimden başka bir şey değildir. Böylece ruh, 'organlara sahip olan doğal bir cismin il fiilidir'. (…) görme yetisini görme fiilinden ayırt ediyorsak ilk fiil olan ruhu da aynı şekilde ikinci fiil olan bilfiil hayattan ayırt ederiz. O halde ruh, herhangi bir bedenin fiili olmayan kısmı hariç (Aristoteles bununla aklı kastetmektedir), açık olarak bedenden ayrılamaz (Ross, 2014: 213-214).

Bu tartışma, form olarak ruh ve madde olarak beden arasındaki bağı tamamen belirginleştirir. Aristoteles'in madde-form ilişkisinde kendini gösteren ontoloji anlayışı çerçevesinde, ruh söz konusu olduğunda ruh-beden olarak kendini gösterir. Aristoteles'e göre ruhun bedene bağlı ve ölümle birlikte yok olacak olan üç yetisi, ruhun fiziksel yapıda olan bitkisel (beslenme ve üreme) ve duyusal (duyumsama ve arzu duyma) yetilerinin yanı sıra, özdek dışı, yani cisimsiz olan edilgin akıl yetisi düşünülmelidir, bedenden bağımsız ruh denildiğinde ise ezeli ve ebedi olan, bedenden ayrılabilir etkin akıl yetisi düşünülmelidir.

3.2 Modern Dönemdeki Özdekçi Yaklaşımlar

Modern dönemin ikiciliği, Platon'dan etkilenen Descartes'ın ruh-beden ayrımı ile başlarken, modern dönemin özdekçi anlayışı ise Aristoteles'ten etkilenen Spinoza'nın ruh-beden birlikteliği ile başlar.

Spinoza'nın felsefesinde ruh ile beden arasında zorunlu bir işleyiş bulunur. Spinoza bu türden bir işleyişi açıklayabilmek için töz (*substanita*) ve nitelik (*attributum*) ya da görünüş *(modus)* kavramlarını kullanır. Spinoza'ya göre töz kendi başına var olabilen, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendiliğinden kavranabilen, yani kavramı bir başka şeyin kavramından bağımsız olan şeydir. Spinoza açısından töz kendi kendisinin nedenidir, tözün kendisinden daha üstün bir kavram yoktur, diğer tüm kavramlar ancak töz kavramının altında yer alır. Spinoza için töz kendiliğinden var olabilen ve kendisiyle tasarımlanan, yani kendisini oluşturacak başka hiçbir düşüncenin yardımı olmadan kendisine ilişkin düşünce edinilen şeydir, kendilerine varoluş

yüklenilen bütün şeyler ya tek tözün nitelikleri ya da görünüşleridir (*modus*) (Spinoza, 2016: 31-32). Spinoza'ya göre töz, Tanrı, Doğa gibi kavramlar özdeş kavramlardır ve töz için söylenen her şey Tanrı için de söylenmiş olur. Spinoza için bütün var olanlar Tanrıda'dır ve Tanrı olmadan bu var olanlar ne var olabilirdi ne de kavranabilirdi. Bu bağlamda ruh ve beden de Tanrı'nın ana niteliklerindendir; ruh ile beden Tanrı'nın dışında ayrıca birer varlık değillerdir. Spinoza'ya göre Tanrı bütün var olanların nedeniyken aynı zamanda kendi kendisinin de nedenidir. Tanrı içkin bir nedendir, yani bütün nesnelerin içindedir.

Spinoza tözün bazı niteliklerle göründüğünü söylerken nitelikleri ise tözün özünü kuran ve düşüncenin kavradığı şey olarak tanımlar (Gökberk, 2010: 263). Bununla birlikte Tanrı'nın sonsuz nitelikleri bulunur; insanlar ise yalnızca Tanrı'ya ait olan bu sonsuz niteliklerden ikisini bilebilir, onlar da ruh ile bedendir:

> Tanrı'nın özü bize bu iki biçimde görünür, bu özü biz, ya madde dünyasında, ya da tinsel (ruhi) olaylarda kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin kendisine göre bir yapısı, kendisine özgü bir yasalılığı vardır. Bundan dolayı birini ötekinden türetemeyiz, birini ötekine geri götüremeyiz; birini öteki ile anlayamayız. Onları ancak kendi içlerinde anlayabilir, her birinin kendine göre olan bağlantı ve nedenlerini gösterebiliriz. Tinsel dünyayı düşünce (cogiatio) modusu ile, maddi dünyayı ise uzam (extensio) modusu ile açıklayabiliriz. Bunların birinden ötekine atlama olmaz; onlar aynı bir tözün, aynı bir bağlantının iki ayrı yönüdürler (Gökberk, 2010: 263).

Spinoza ruh ve bedeni aynı varlığın iki farklı görünüş biçimi olduğunu söyleyerek Descartes'ın ikiciliğini aşmış olur. Felsefesinde, düşünmenin yer kaplamayı aştığını kabul eden Descartes'ın amacı ruh ile bedenin bir araya gelmesinde özdeşliğin sadece varlıksal olduğunu göstermektir, oysa bilgi söz konusu olduğunda özdeşlik ruhun düşünmesi lehine bozulur ve Descartes felsefesinin amacı epistemoloji olduğundan dolayı insan ruhunun, insan bedeninden üstün olduğu meydana çıkar, insanın bilmesi ve eylemde bulunması söz konusu olduğunda Descartes'e göre bedenin yöneticisi ruhtur (Atış, 2015: 146). Spinoza'da ise tam tersine ruh ile beden iki ayrı töz olmayıp, aynı tözün özünde birleşmektedirler.

Spinoza'ya göre tözün nitelikleri arasında yer alan ve insan bilgisine açık olan "düşünce" yani ruh ile "yer kaplama" yani beden arasında doğrudan doğruya bir bağlantı söz konusu değildir. Ruhun içinde olanlar sadece bu dünyanın şartlarına bağlıdır ve bu

şartlar içinde anlaşılır, beden için de aynısı geçerlidir. Bu sebeple beden ruha ya da ruh bedene bağlanamaz.

Spinoza felsefesinde ana nitelikler (*attributum*) tözün (*substanita*) özü ile ilişkilidir. Ana nitelikler tözün sıradan nitelikleri olmayıp, öz nitelikleridirler ve tözle birlikte verilmişlerdir. Fakat bu özsel nitelikler kendi başlarına var olamazlar, sadece tözün özünün geliştiği doğrultuda var olabilirler. Töz ile öz nitelikleri arasında olan bu ilişki, aynı biçimde nitelikler ile görünüşler arasında da bulunur. Tözün sonsuz ve sınırsız özünü belli bir şekilde meydana getiren her nitelik, sayısız değişimleri (*modification*), görünüşleri (*modus*) ile var olur. Moduslar yani ayrı ayrı tüm görünüşler tözün öz nitelikleri çerçevesindeki türlü durumlarıdır. Spinoza'ya göre *modus* tözün bir belirlenimi (*determinatio*) ya da başka bir şeyde var olabilen ve kavranabilen şeydir:

> Bir şeyin varoluşunun nedeni bir başka şeydedir, bu başka şeyin varolması da yine başka bir şey yüzündendir; bu böyle sonsuzluğa kadar gider, ayrı ayrı nesnelerin birbirine bağlanmaları en sonunda töze (Tanrı'ya) ulaşır. Bundan dolayı tözün bir etkisi olan modus (tek tek görünüşler, nesneler), sonunda ancak töz ile anlaşılabilir. Ayrı ayrı fenomenler (modus'lar) dıştan birbirlerine ne kadar bağlı olurlarsa olsunlar, hepsi de tek, sonsuz tözün sadece belirlenimleridir, tözün kendisini şu ya da bu biçimde göstermiş olmasıdır. Buna göre "yaratıcı doğa" (natura naturans), "yaratılmış doğanın" (natura naturata) her noktasında etkindir (Gökberk, 2010: 264).

Spinoza'ya göre Tanrı kendi özünden dolayı var olanların nedenidir, evren ise Tanrı'nın özünden zorunlu bir sonuç olarak meydana gelir. Bu çerçevede Tanrı evreni yaratmamıştır, Tanrı evrenin kendisidir; Tanrı nesnelerin genel özü olarak nesnelerin içinde vardır, nesneler de Tanrı'nın gerçekliğinin birer görünüşüdür. Bu sebeple düşünmek ve yer kaplamak, ruh ile bedenin özünü değil Tanrı'nın özünü ifade eder. Spinoza'ya göre ruh ile beden Tanrı nedeniyle vardır ve zorunluluk yasasına bağlıdırlar. Bu bağlamda ruhun etkinliği mecburi olarak algılamaktır, bedenin etkinliği ise etkilenimdir (*affection*):

> O halde ruhun algılama yatkınlığının nedeni düşünmesi, bedenin etkilenme nedeni de yer kaplaması değil kendi dışındaki neden tarafından belirlenmiş kipler olmalarıdır. Spinoza burada açık bir şekilde insanın ruh ve bedeninin etkinliğinin nedenini Tanrı'ya bağlar. İnsan ruhu, özünden dolayı düşünmez. Tanrı'nın zorunlu doğasının belirlemesi sonucunda, bedenin etkilenimlerinden dolayı düşünür. Bu nedenle Spinoza felsefesinde ruhun düşünmesi için kendi dışından etkilenmesi gerekir. Ruhun eylemi, özünden değil özünün dışından gelir (Atış, 2015: 148).

Spinoza'ya göre beden ve ruh zorunlu olan tanrısallığın dışında var olamaz ve eylemde bulunamaz. Bununla birlikte ruh ile beden Tanrıdan zorunlu olarak ortaya çıkar ve bir araya gelerek insanı meydana getirir. Spinoza bu belirlenimi, insan, ruh ve beden arasındaki nesne ilişkisiyle açıklar:

> Eğer beden gerçekten insan Ruhunun objesi olmasaydı, bedenin duygulanışlarının (affection) fikirleri, ruhumuzu teşkil etmesi bakımından Tanrıda var olmayacaklardır (…). (Fakat başka bir şeyin ruhu teşkil emek üzere Tanrıda var olacaklardı), yani (…) bedenin duygulanışlarının (affection) fikirleri Ruhumuzda var olmayacaktı. Halbuki (…) bizde bedenin duygulanışlarının fikirleri vardır, o halde insan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi beden veya fiil halinde var olan cisimdir (actu). Zaten eğer Ruhun bedenden başka bir objesi olmuş olsaydı, peşinden bir eser doğurmayan hiçbir şey bulunmadığı için (…), onun (…) ruhumuzda bu eserin bir fikrine zorunlu olarak sahip olması gerekirdi. Halbuki (…) buna ait hiçbir fikir yoktur; o halde ruhumuzun objesi var olan bedenden ibarettir ve başka bir şey değildir (Spinoza, 2016: 89).

Spinoza'ya göre ruhun düşünmesi zorunludur ve ruhun düşünmesi nesneyi gerekli kılar, ruhun düşünmesi için de ruh ve beden birliği olmak zorundadır. Bundan dolayı da ruh ile beden birbirlerinden bağımsız hareket edemez ve ruh da bedenden dolayı ve bedene göre eyler. Bedene göre eyleyen ruh da bütün cisimlerin etkisini bedenin etkilenmesiyle algılar. Spinoza'ya göre zihinsel dünya ve fiziksel dünya, aynı gerçekliğin iki farklı görüntüsüdür ve bu iki dünya arasında gerçek bir ilişki yoktur, sadece bir paralelizm vardır, yani iki alandan herhangi birinde meydana gelen bir şey diğer alanda kendini gösteren başka bir şey olur. Örneğin bir insan elini ateşe yaklaştırdığı zaman, yani bedeni ateşe yaklaştığı zaman fiziksel dünyada meydana gelen bu hareket, insanın ruhunda yani zihinsel dünyasında bir duyum veya algı olarak karşılık bulur. İnsan ruhunda meydana gelen bir korku, insanın yüzünde ortaya çıkan bir harekette karşılığını bulur. Spinoza'ya göre ruh ile bedende oluşan bu paralellik ancak etkilenme kavramı ile açıklanır. Etkilenme ise ruh ile bedenin kendilerinden bağımsız bir nedenden ortaya çıkan bir bağlantıdır ve etkilenme, etkinlikleri birbirinden ayrı olan ruh ile bedeni birleştiren dışsal nedensel bir bağlantıdır. Spinoza'ya göre bedenin etkilenmesi zorunlu olarak ruhu etkiler ama bu etkilenme bedenden dolayı değil Tanrı'dan dolayıdır. Bu bağlamda beden ile ruh arasındaki zorunlu bağlantının nedeni Tanrı'dır. Tanrının zorunlu neden olmasından dolayı ruh, bedenin etkilenmesiyle etkilenir:

> Her şeyden önce Ruhun özünü meydana getiren şey, fiilde var olan bu Bedenin fikrinden başka bir şey değildir (…) ve bu fikir (…) bir kısmı (…)

> upuygun olan ve bir kısmı upuygun olmayan (…) başka birçok fikirlerden meydana gelmiştir. O halde Ruhun tabiatından ileri gelen ve Ruh kendisinin yakın nedeni olarak ve böylece bilinmesini sağladığı her şeyi upuygun olan ya da upuygun olmayan bir fikirden zorunlu olarak çıkar. Fakat Ruh, upuygun olmayan fikirlere sahip olması bakımından, zorunlu olarak pasiftir; öyleyse Ruhun hareketleri (etkileri) yalnız upuygun fikirlerden çıkar ve bu sebepten dolayı Ruh yalnızca upuygun olmayan fikirlere sahip olduğu için pasif bir halde bulunur (Spinoza, 2016: 136).

Spinoza'nın felsefesinde etkilenme bağlantısından ötürü ruh ile bedenin var olması ve eyleyebilmesi Tanrı sebebiyle belirlenir. Bu bağlamda ruhun eyleme nedeni bedenin etkilenmesinden değil düşünebilmesinden dolayıdır. Spinoza bu görüşüyle de ruhun düşünme nedeninin Tanrı'nın düşünen bir varlık olması olduğunu gösterir, ruh Tanrı nedeniyle düşünür. Spinoza'ya göre ruhun çalışabilmesi için bedene ihtiyacı vardır ve ruhun bedenle paralellik kurma nedeni Tanrı'nın belirlemesinden kaynaklanan etkilenimlerdir.

Spinoza için ruh ve bedenin paralel bağlantısı farklı görünüşlerin tekillerinin bağlantısıdır; tekillerin bağlantısı ise cisimlerin hareketiyle başlar. Cisimler kendilerinin nedeni olamayan tekiller olduklarından, kendilerinin dışındaki neden olan Tanrı tarafından var olmaya ve harekete belirlenirler. Hareket ise cismin doğasında bulunmaz; cisimler birbirlerini etkileyerek harekete neden olurlar. Cisimlerin birbirlerini hareket ettirmeleriyle bir neden-etki durumu ortaya çıkar. Cisimler bu neden-etki durumu içerisinde Tanrı'nın belirlemesinin etkilerini de birbirlerine aktarır. Cisim bu belirlenim ile birlikte de sonsuza kadar gidecek hareketi kazanmış olur. Tekiller tek bir etki hareketi altında bir araya geldiklerinde bireyleri oluştururlar. Bundan dolayı bireyler bileşik cisimlerdir.

Spinoza'ya göre bireyler insan bedenini oluşturur, insan bedeni de tekil olmayı değil bireyleşmeyi içerir. Bedenin bireyleşmesi ise birçok cismin birleşmesidir. Beden birçok hareketini içerdiği tekillerden etkilenir ve etkiler ve bundan dolayı devamlı etkilerin izlerini kendinde taşır (Atış, 2015: 151). Beden bireyleştiğinden dolayı sürekli etkileme ve etkilenme, dolayısıyla da belirleme ve belirlenme durumu içerisindedir. Spinoza'ya göre bireyleşmiş bir beden ruhun nesnesidir ve bundan dolayı ruh, bedenin çeşitli etkilenimleri ile karşılaşır.

Spinoza felsefesinde ruh bedene göre çalışır. Bundan ötürü de bedenin her etkilenimi ruhta bir ideaya karşılık gelir. Yalnızca etkilenimlerin karşılık olduğu bazı idealar bilgiye bazı idealar ise tutkuya neden olur. Spinoza'ya göre tutku insanın bedenini etkileyen her şeyin etkisinde olmasıdır. Spinoza için tutku dışsal nedenin gücüdür:

> Pasif bir halin (bir edilginin) özü yalnızca, bizim özümüzle açıklanamaz (…) yani (…) pasif bir halin gücü, bizim kendi varlığımızda sürüp gitmemizi sağlayan güç ile tanımlanamaz; fakat (…) zorunlu olarak bizimkiyle karşılaştırılan dış nedenin gücü ile tanımlanmalıdır (Spinoza, 2016: 204).

Spinoza'ya göre tutkular insan ruhunun etkilenimleridir ama bu etkilenim ruhun kendisinden değil kendi dışındaki bedenden kaynaklanır. Ruh ile beden aynı ortak zorunluluğun parçası olduklarından dolayı da insan ruhu bu etkilenimlerden kaçamaz. Spinoza için bu durum insan ruhunun tutkulara yönelimli olmasından kaynaklanır.

Spinoza'ya göre tutkular, insanı köleleşmeye götürdüğünden dolayı, insan ruhu tutkulardan sürekli bir kaçma çabası içindedir. Kölelik durumunda insan duygularını denetleyemez ve kısıtlayamaz. Spinoza insan ruhunun tutku ve kölelikten kaçmak için özgürlüğü elde etmek istediğini belirtir (Atış, 2015: 152). İnsanın tutkuları bedenden, tutkulara karşı çıkma çabası da ruhtan gelir. Bunun en büyük nedeni ise ruhun etkilenen taraf olmasından kaynaklanır. Ruh bedenin etkilenmesi konusunda bir şey yapamaz ama çabası ile bedenin etkilenimlerinin tutku ya da eylem olmasını belirler. Bununla birlikte Spinoza ruhun eylemlerini aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayırır. Spinoza'ya göre ruhun eylemden uzaklaşarak tutkuya yaklaşması, ruhun bedenden etkilenme derecesini belirler. Ruh algıladıklarının açık ve seçik olarak farkındaysa aktif bir haldedir. Spinoza'ya göre bedenin etkilenimlerine karşı ruhun çabalaması ruhun etkinliğidir. Eğer ruh uygun bilgilere ya da idealara sahipse kendi etkinliğinin ne olduğunu bilir. Bu nedenle Spinoza'da ruh, eğer uygun bilgilere ya da idealara sahipse aktif, değilse pasif durumdadır:

> Herhangi bir insan Ruhunun genel olarak, fikirlerinden bir kısmı upuygundur; bir kısmı sakat ve bulanıktır (…). Bir kimsenin Ruhunda upuygun olan fikirler, Tanrı bu Ruhun özünü teşkil etmesi bakımından, Tanrıda da upuygundur (…) ve Ruhta upuygun olmayanlar, Tanrı sadece bu ruhun özünü kuşatması bakımından değil, aynı zamanda başka şeylerin Ruhunu içine aldığı için, Tanrıda da upuygundur. Bundan başka bir fikir genel olarak bir eseri zorunlulukla doğurmalıdır (…); öyle ise Tanrı, sonsuz olduğu için değil, varsayılan fikirlerle duygulanmış olduğu için (…), onun upuygun nedenidir (…). Bir kimsenin Ruhunda upuygun bir fikirle duygulanmış olması

> bakımından Tanrının nedeni olduğu bir eser bulunsun, aynı Ruh bu eserin upuygun nedenidir (…). O halde Ruhumuz upuygun fikirlere sahip olması bakımından bazı şeylerde zorunlu olarak aktiftir. Bu kanıtlanacak birinci noktadır. Bundan başka Tanrıda upuygun olan bir fikirden zorunlu olarak çıkan her şey hususunda, onda sırf bir insanın Ruhu bulunması bakımından değil, bu Ruhla aynı zamanda başka şeylerin ruhları da bulunması bakımından, bu insanın Ruhunun upuygun nedeni yoktur. Fakat yalnız kısmi nedeni vardır (…): bundan dolayı da (…) kendisine upuygun olmayan fikirler bulunması bakımından, bazı şeylerde Ruh zorunlu olarak pasiftir (…) (Spinoza, 2016: 131-132).

Spinoza'ya göre ruh, düşünmenin mantıksallığını izlerse eylemin, bedenden gelen etkilenimleri izlerse tutkunun etkisindedir. Bu bağlamda ruhun etkinliği aklın çalışmasıyla mümkündür.

Spinoza felsefesinde ruhun çabası, insanın akla uygun etkinliğidir. Ruh akla uygun yaşamazsa bedenden gelen tutkuların etkisi altına girer. İnsanın tutkuların etkisi altında olması ruhun kendini bilmesini engeller. İnsan ruhu bedenin etkilenimlerini algılamadığı sürece kendisini bilmesi imkansızdır. Ruh, beden olmadan kendisini bilemez:

> Ruhun fikri veya bilgisi (…) Beden fikri veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrıdan çıkar ve Tanrıya nispet edilmiştir. Madem ki, şimdi (…) insan Ruhu asıl insan Bedenini biliyor; yani (…) madem ki insan Bedeninin bilgisi (Tanrının insan Ruhunun tabiatını teşkil etmesi bakımından) Tanrıya nispet edilmiyor; o halde Ruh bilgisi, insan Ruhunun özünü meydana getirmesi bakımından Tanrıya nispet edilmez ve böylece (…) insan Ruhu bu anlamda kendi kendisini bilmez. Bundan başka, Bedenin duygulanmış olduğu duygulanışların fikirleri asıl insan Bedeninin tabiatını kuşatırlar, (…) yani (…) Ruhun tabiatıyla uyuşurlar; o halde bu fikirlerin bilgisi zorunlu olarak Ruh bilgisini kuşatır. Fakat (…) bu fikirlerin bilgisi insan ruhundadır; öyle ise Ruh kendi kendisini ancak bu yolda bilir (Spinoza, 2016: 102-103).

Modern dönemde özdekçi görüşü yansıtan bir diğer düşünür ise Julien Offrey De La Mettrie'dir. La Mettrie 1748 yılında yazdığı *İnsan Bir Makine* adlı kitabında kendi özdekçi görüşlerini ortaya koyar.

Olayları mekanik nedenlerle anlamaya çalışan La Mettrie'ye göre evrendeki bütün olgular ancak mekanik yasalarla açıklanır. Mekanist doğa anlayışını benimseyen La Mettrie için göre insan ve hayvan arasında niteliksel bir fark yoktur; insan ve hayvan arasında yalnızca bir derece ayrımı bulunur. Hayvanların da birer otomat olduğunu düşünen La Mettrie'ye göre insanlar ve hayvanlar duyumlama yetisine sahiptir. La Mettrie hayvanların bu yetiye sahip olduğunu ileri sürmesinden ötürü, hayvanları salt

makine olarak gören Descartes'tan ayrılır. Onun Descartes'tan ayrıldığı bir diğer görüş ise maddeye hareket ile birlikte duyumlama özelliği de yüklemesidir. La Mettrie'ye göre daha önce ruh için söylenenler ise sağlam temeli olmayan düşüncelerdir:

> İnsan öylesine karmaşık bir makinadır ki onun, hakkında kesin bir fikir edinmek ve dolayısıyla onu tanımlamak ilk başta olanaksız gibi görünür. İşte bu nedenledir ki filozofların a priori yani, bir bakıma ruhun kanatlarından faydalanmayı isteyerek yaptıkları araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. Böylelikle yalnızca a posleriori veya ruhu vücut organlarından ayırmaya çalışarak insan ruhunun kökenini kesinlikle keşfetmesek bile, bu konuda en yüksek olasılık derecesine varabiliriz (La Mettrie, 1980: 19).

La Mettrie'ye göre ruhun bütün yetileri beynin ve bedenin organlarına bağlıysa, yani ruhun bütün yetileri apaçık bir şekilde bu yapılanmanın direkt kendisi ise o zaman "ruh" dendiğinde iyi aydınlatılmış bir makine ile karşılaşılır. La Mettrie için ruh her koşulda bedeni ele almak ister; bunun için kılavuzluk edecek olan şey ise deney ve gözlemdir:

> Ruhun tüm yetileri, beynin ve bütün bedenin örgenlenmesine bağlı ise, dolayısıyla bu yetiler apaçık bir biçimde bu örgenlenmenin kendisiyse, o zaman iyi aydınlanmış bir makinayla karşı karşıyayız demektir. Zira yalnızca insanoğlu doğal yasadan pay almış olsa bile bu, yine de onun bir makina olmasını engeller mi? Tekerlekler, en mükemmel hayvanlardakinden biraz daha fazla sayıda yay, oran olarak yüreğe daha yakın, aynı nedenden dolayı daha fazla kan toplayabilen bir beyin, ne bileyim işte? Bilinmeyen nedenler bu çabucak kırılabilen lıassas bilinci, maddeye düşünceden daha fazla yabancı olmayan bu pişmanlık duygularını, yani tek kelimeyle burada söz konusu olabilecek tüm farklılıkları oluşturabilir. O zaman örgenlenme her şey için yeterli midir? Bir kez daha evet. Düşünce, gözle görülür biçimde, organlarla birlikte gelişiyorsa, o zaman bu organları oluşturan madde, zamanla hissetme yetisini kazandığı takdirde, neden pişmanlık duygularına sahip olmasın? Demek ki ruh, hakkında hiç bir fikrimizin olmadığı ve akıllı bir insanın sadece bizdeki düşünen bölümü belirtmek için kullanması gerektiği boş bir sözcükten ibarettir. En ufak hareket ilkesi bir kez konulduğunda, canlı cisimler hareket etmek, duymak, düşünmek, pişman olmak tek kelimeyle fiziksel alanda olduğu gibi buna bağlı olan ahlaki alanda da işlemek için gerekli olan her şeye sahip olurlar (La Mettrie, 1980: 55).

La Mettrie bütün felsefe sistemlerini özdekçiliğe ve spiritüalizme indirger. Ona göre sadece özdekçiliğin sağlam dayanakları vardır. Leibniz'in ruhu maddeleştirmek yerine, maddeyi tinselleştirdiğini düşünen La Mettrie, Leibniz'in monad görüşünü eleştirir ve doğasını bilemeyeceği bir varlığın tanımlanamayacağını bildirir. La Mettrie, Descartes'ın da ruh ve bedeni iki ayrı töz olarak görmesiyle yanlışa düştüğünü belirtir (La Mettrie, 1980: 19). La Mettrie'ye göre ruh bedenden, yani maddenin kendisinden

geçer. Bu bağlamda yaşam ilkesi ruhta değil organizmanın tamamındadır ve bu ilke onun tek tek alınmış bölümleridir. La Mettrie için insanın ruhsal durumları sadece birer histir ve bu his ruhu gösteren tek şeydir; his bedenden çıkar ve kendisini bedenle gösterir. La Mettrie'ye göre madde duyusal işaretler yolu ile algılanır ama hiçbir duyusal işaret ruhun tözünü kabul etmek için geçerli değildir. Ruhsal tözün temsilcileri, genel olarak, hissetme, düşünme, arzulama ve istemeye yani ruhsal ve düşünsel durumlara, olaylara işaret ederler. Fakat tüm bu durumların ve olayların toplandığı ortak paydadaki his, La Mettrie için maddenin özelliğidir; ruh histen başka bir yerde bulunmaz.

La Mettrie'ye göre duyan, düşünen, istekte bulunan ruh maddenin bir parçasıdır. Ruh, bedenin sahip olduğu görevlerden bir tanesidir. Bedenin bu görevini yerine getiren organ da La Mettrie'ye göre beyindir. Onun felsefesinde beyin ruh ile ilişkilidir. Ona göre maddede uzam ve hareket harici duyumlama yetisi de bulunur. Bu bağlamda insan hem duyumlayan hem de düşünen bir makinedir. İnsanın düşünmesini sağlayan da beyindir. Yani ruhsal olarak adlandırılan çoğu şey, maddi yapıda olan ve bir makine gibi çalışan beyinde olup biter. La Mettrie için insanı hayvandan üstün kılan özellik de insanın düşünebilme yetisidir. Ruhun bedendeki yapısal karşılığı olan beyin La Mettrie için insan beyni hayvan beynine göre hacimce daha büyüktür ve beynin iç yapısı daha incedir. Bu yapı insan ile hayvan arasında bir derece farkının olduğunu gösterir. Bir insanın her eylemi kendi bedenine bağlıdır ve insan sadece bedenden ibaret bir canlıdır. La Mettrie'nin bu düşünceleri, özdekçiliğin en köktenci yanını yansıtır.

Modern dönemde özdekçi olan ve Epiküros'un atomculuğundan etkilenen Gassendi evrenin başlıca yapı taşının boşlukta hareket halinde olan ve göz ile görülemeyen atomlar olduğunu ileri sürerken atomların ise Tanrı'nın yaratımı olduğunu ve atomların birbirlerinden farklı şekillere sahip olduğunu ve birbirlerinden farklı hızlarla hareket ettiğini savunur (Cevizci; 2009: 399). Gassendi, Epiküros'un atomculuğunu Rönesans'ın doğa felsefesi kapsamında dini inançlarla harmanlayarak kendi görüşlerini oluşturur.

Fiziksel olayları atomlara bağlayan Gassendi zihinsel olayları açıklamaya çalışırken, ruhun doğasına ilişkin de atomik bir açıklama getirir. Gassendi, her şeyden önce hayvani ruhun maddi olduğunu savunurken Gassendi'ye göre insan ruhu göremese bile insanın aklı ruhun varlığı konusunda insanı ikna eder ve canlılardaki beslenme,

duyumsama ve hareket etme gibi süreçlerin ruh olmasaydı gerçekleşemez (Cevizci; 2009: 400). Hayvansal ruh Gassendi'ye göre insanın temel hareketleri ve ihtiyaçlarını uyaran ruhtur ve bu hayvansal ruh insanda maddi anlamda bir töz olarak bulunur. İnsansal ruh Gassendi'ye göre ise daha karmaşıktır ve iki ayrı parçadan oluşur. İlki maddidir ve sanki başka bir canlının ruhu gibi akıl dışı bir ruhtur ve insanın anne ve babasından gelir, bir diğeri ise insanın akli ruhudur, bu ruh ise maddi olmayıp Tanrı'dan gelir ve Tanrı tarafından gelen bu ruh ölümsüzdür (Cevizci; 2009: 400). Gassendi ruhu üç kısımda incelerken sadece akli ruhun ölümsüzlüğünden bahseder ve bu akli ruh en yetkin olan Tanrı tarafından insana verilmiştir. Epikürosçu atomculuğu dini temele alan Gassendi'nin zihin felsefesinde bilen taraf ruhun yine Tanrı tarafından verilen yanıdır.

Modern dönemin özdekçilik anlayışında Spinoza, La Mettrie ve Gassendi'nin görüşleri ön plana çıkmaktadır. Spinoza için insanın ruh ile bedeninin arasında zorunlu bir işleyiş varken La Mettrie ise insanın tamamen mekanik olduğunu savunur. Gassendi ise zihinsel olayları ruha karşı atomcu bir yaklaşım sergileyerek özdekçi bir tutum sergiler.

3.3 Çağdaş Zihin Felsefesinde Özdekçilik

20. yüzyılda zihin felsefesi bağlamında ortaya çıka özdekçi akımlar, felsefi davranışçılık, fizikselcilik/özdeşçilik ve işlevselciliktir. Bu akımlar zihnin ve bedenin tek bir töz olduğunu savunurlar ve Platon ile temelleri atılan, modern dönemde Descartes ile başlatılan zihin ile bedeni iki ayrı töz olarak gören ikiciliğin zorluklarını aşmaya çalışırlar.

Çağdaş dönemde ortaya çıkan ilk özdekçi akım felsefi davranışçılıktır. Felsefi davranışçılık, etkisinin zirvesine İkinci Dünya Savaşı'ndan yaklaşık olarak 20 yıl sonra ulaşır. Felsefi davranışçılık ikiciliğe bir tepki olarak ortaya çıkar ve öncüsü Gilbert Ryle'dır. Ryle'a göre zihin durumları gözlemlenebilir eylemlerle açıklanır ve zihinsel terimler taşıyan her önerme anlamında herhangi bir fazlalığa ya da eksikliğe sebep olmadan, bir davranış eğilimi dile getiren önermeye çevrilebilir. Örneğin, birine kızmak, belirli durumlar oluştuğunda o kişiye karşı belirli tutum ve davranışlar sergilemek, o kişiye karşı belirli bir şeyler söyleme eğiliminde bulunmaktır. Acı duymak, yüz buruşturmak da yine belirli durumlarda bir şeyler söyleme ve belirli şekillerde

davranmaya yatkın olmaktır. Bir eğilim veya yatkınlık taşımak, taşınılan yatkınlığın konusu olan davranışı eyleme dökmeyi gerektirmez. Ryle "makinedeki hayalet" argümanı ile Descartes'ın zihin ile bedeni iki ayrı töz olarak görmesini eleştirir. Ryle bu argümanını zihin ve beden gerçekliğinin çatışması üzerine oturtur. Makinedeki hayalet argümanına göre hiç kimse bir başka kimsenin yaptığı veya söylediği herhangi bir şeyi anlamaz ve makinadaki hayalet argümanına göre diğer zihinlerin var olduğunu gösteren herhangi bir unsur yoktur. Ryle'a göre bedenin yaptığı hareketlerden zihin durumlarının çıkarılamaması söz konusu olamaz. Bu bağlamda Ryle zihinsel olanla bedensel olanın karşıtlığını kabul etmez. Ryle için insanlar sürücüleri hayalet olan birer makine değillerdir, onlar insandır.

Ryle'a göre ikici zihin kavramı, mantıksal-dilsel çözümleme süreciyle gösterilebilecek olan kavramsal tipleme-kategori yanlışlıklarını da beraberinde getirir. Ryle, felsefi davranışçılık yaklaşımı çerçevesinde, zihin ve zihinsellik olgusunun dilsel kullanımlar aracılığıyla temellendirmesini yapar. Ryle için kavramların mantıksal coğrafyasını belirlemek, onların bulunduğu önermelerin mantığını ortaya koymak önemlidir. Ryle'a göre "dikkatli", "aptal", "mantıklı", "dahi", "zeki", "dikkatsiz", "kibirli", "yöntemli", "nükteli", "safdil", "kontrollü" gibi kavramların nasıl uygulanacağını bilmekle bunlar gibi kavramlarla farklı kavramları bir ilişki içine sokmak farklı şeylerdir (Ryle, 1995:22). Bununla birlikte Ryle'a göre çoğu insan bu kavramlar hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilir ama kavramların kendileri üzerine nasıl anlamlı bir şekilde konuşacağını bilemez ve kullanım şekli ile bu kavramlarla nasıl işlem yapılacağını bilir fakat bu kavramların kullanımını yöneten mantıksal düzenlemelerini bilemez ve bu mantıksal düzenlemeleri belirtemez.

Ryle, Descartesçı söylence tarafından üstü kapalı olarak önerilen işlemleri yadsır ve araştırma konusu olan kavramların mantıksal tip (kategori) içinde olmaları gerektiğini "olmaza indirgeme" (*reductio ad absurdum*) ile kanıtlamaya çalışır:

> (…) insan için ikili bir dünya, ikili bir yaşam söz konusudur; bunlardan fiziksel dünyaya ait olan ve şeyleri "dışsal", zihinsel dünyaya ait olanları da "içsel" ifade etmek alışılmış bir yoldur. Bu dışsal ve içsel arasındaki karşıtlık kuşkusuz bir benzetme olarak görülmelidir. Çünkü uzayda yer almayan zihinler uzaysal olarak içeride bulunan herhangi bir şey biçiminde betimlenemezler ve onların içinde de uzaysal olarak herhangi bir şeylerin yer aldığı tarzında düşünemezler (Ryle, 1995: 27).

Bu bağlamda Ryle "Bir insanın derisinin dışında, metrelerce, kilometrelerce uzaklıktaki fiziksel etkenler ya da uyarıcılar nasıl oluyor da kafatasımızın içinde zihinsel oluşumlara neden olabiliyorlar?" sorusunu sorarak, içsel ve dışsal metaforlar kabul edilse bile bir insanın zihninin ve bedeninin birbirini nasıl etkilediği sorusunun kuramsal güçlüklerle yüklü ve ürkütücü olduğunu belirtir (Ryle, 1995: 27). Bununla birlikte Ryle "Bir zihnin çalışmasından ne türden bir bilgi elde edilebilir?" sorusundan hareketle kendi temellendirmesini ortaya koyar ve resmi öğreti olarak kabul edilen ikiciliği eleştirir:

> (…) resmi öğretiye göre bir birey kendi zihninin çalışmalarının imgesel denebilecek türden, doğrudan bilgisine sahiptir. Zihinsel durumlar ve süreçler, (normal olarak) bilinç durumları ve süreçleridir ve onları aydınlatan bilinç onların illüzyonlar (algı yanılmaları) olmadığını, hiçbir kuşkuya açık kapı bırakmaksızın ortaya koyar. Bir bireyin şu andaki düşünmeleri, duyguları ve istekleri, onun algılamaları, anımsamaları ve imgelemeleri, özü (yapısı) bakımından fosforludur (ışık saçıcıdır); onların varlığı ve doğası, kaçınılmaz olarak onların sahibi tarafından bilinmektedir. İçsel yaşam işte bu türden bir bilinç ırmağıdır. Onun akışında olup biten bir şeyin, farkında olunamayacağını öne sürmek anlamsız olurdu (Ryle, 1995: 29-32).

Ryle, Descartes'ın ikici yaklaşımı, zihin öğretisini mekanik bir temelde ele alır ve zihni sürekli mekanik olarak anlamlandırma çabasına girerek onu çıkmaza sokar. Descartesçı ikiciliğe göre beyin, bir makinenin içine yerleştirilmiş bir hayalettir. Resmi öğreti bedensel olanı mekanik bir düzlemde ele alır ve onun mekaniğini yasalarına göre işlediğini varsaydığından dolayı, zihnin de aynı kategoride bulunduğunu düşündüğü için onun da mekanik olmayan yasalara göre işlediğini savunur. Ryle'a göre zihin-zihin kopukluğu ve başkalarının zihinleri sorunu ikiciliğinden kaynaklıdır. İkicilikte ortaya konan mantıksal coğrafya Ryle'a göre diğer insanların zihinlerini betimlemek ya da yorumlamak için zihinsel-davranış kavramlarını etkili bir şekilde kullanılmasına uygun değildir. Ryle'a göre ikicilik çoğu noktada zihin felsefesi bağlamında bir şeyleri açıklamada eksik kalır. Bununla birlikte Ryle "kategori yanlışı" deyimini ortaya koyar. Ryle'ın "kategori yanlışı" dediği şey kavramların yanlış kullanımından meydana gelen yanlış kurguların ortaya çıkarılarak düzeltilmesidir. Kategori yanlışı, kavramları olmaları gerekenin dışında, başka bir mantıksal formda ya da kategoride yer alıyormuş gibi göstermektir:

> Oxford ya da Cambridge'i ilk kez ziyaret eden bir yabancıya, sırasıyla kolejler, kütüphaneler, oyun alanları, müzeler, bilimsel araştırma merkezleri ve yönetim birimleri gösterilir. Bunun üzerine o, "peki ama üniversite nerede?" diye sorar. "Kolej üyelerinin bulundukları, yöneticilerin çalıştıkları,

> bilim adamlarının araştırma yaptıkları yerleri gördüm ama sizin üniversite üyelerinizin bulundukları ve çalıştıkları üniversiteyi henüz görebilmiş değilim. O zaman ona, üniversitenin görmüş bulunduğu, laboratuar ve kolejlere benzer şekilde, görülmeden kalmış bir başka alt düzeyden kurum olmadığı açıklanır: Üniversite zaten görmüş olduğu şeylerin tümünün düzenleniş şeklinden başka bir şey değildir. Onlar görüldüğü, onların birlikte düzenlenişi anlaşıldığı zaman "Üniversite"de görüşmüş olur. Onu hatası Hristiyan kilisesinden, Bodlian Kütüphanesinden Asmolean Müzesinden ve Üniversiteden aynı şekilde konuşmanın doğru olduğu önyargısından kaynaklanmaktadır ve bu şekilde konuşunca, sanki üniversite de sözü edilen birimlerin içinde yer aldığı sınıfın bir başka üyesi imiş gibi kabul edilmektedir. O hatalı bir şekilde, öteki kurumların ait olduğu kategoriye üniversiteyi de yerleştirmektedir (Ryle, 1995: 34-35).

Ryle'a göre kategori yanlışları insanların dikkat etmesi gereken önemli bir durumdur. İnsanların kategori yanlışı yapmalarının nedeni sözlükte yer alan bazı terimleri kullanmakta beceriksiz olmalarından dolayı kaynaklanır. Ryle'a göre ilginç kategori yanlışlıkları da kavramları nerede ve nasıl kullanacaklarını çok iyi bilen kişiler tarafından yapılır. Ryle'a göre soyut düşünmede olanlar, bu kavramları ilişik olmadıkları mantıksal formlara yerleştirmelerinden dolayı sorumludur. Ryle bunu örneklerle açıklar:

> Bir politika öğrencisi, İngiliz, Fransız ve Amerikan anayasaları arasındaki temel farklılıkları öğrenmiştir. Ayrıca hükümet parlamento ve çeşitli bakanlıklar ile Hakimler heyeti ve İngiliz Kilisesi arasındaki ayrıntıları ve bağlantıları öğrenmiştir. Ama O, ek olarak İngiliz Kilisesi, İç İşleri Bakanlığı ve İngiliz Anayasası arasındaki bağlantıları sorduğu zaman, ortaya sıkıcı bir durum çıkmaktadır. Çünkü İngiliz Kilisesi ve İçişleri Bakanlığı somut kuruluşlardır. Buna karşılık "İngiliz Anayasası" aynı anlamda bir başka kuruluş değildir. Böylece kilise ile İçişleri Bakanlığı arasında onaylanabilen ya da yadsınabilen kuruluşlararası ilişkiler İngiliz Anayasası ile bu kuruluşlardan birisi arasında aynı tarzda onaylanamaz ya da yadsınamaz. "İngiliz Anayasası", "İçişleri Bakanlığı" ve "İngiliz Kilisesi" ile aynı mantıksal kategoride yer alacak bir terim değildir. Kısmen benzer bir şekilde, John Doe, Richard Roe'nun bir akrabası, bir arkadaşı, bir düşmanı ya da tümüyle ona yabancı biri olabilir. Ama bu ilişkilerin hiçbiri, onunla ortalama vergi yükümlüsü arasında olmaz. O, çeşitli tartışmalarda Ortalama Vergi Yükümlüsü hakkında nasıl anlamlı bir şekilde konuşabileceğini bilebilir. Ancak caddede Richard Roe ile karşılaştığı şekilde, niçin onunla da karşılaşamayacağı söylendiğinde kendisi oldukça şaşkınlığa düşmektedir (Ryle, 1995: 36-37).

Örneklerden de anlaşılacağı gibi, politika öğrencisi İngiliz Anayasasını sanki bir kuruluş gibi düşünmeye devam etmektedir ve bu nedenle onu gizli bir kuruluş gibi betimleme eğilimi gösterir. Diğer örnekte ise John Doe, ortalama "vergi yükümlüsü"nü sıradan bir vatandaş gibi düşünür. Bundan dolayı onu, her yerde olan fakat hiçbir yerde bulunmayan bir hayalet gibi düşünmeye devam eder. Kategori hatasını günlük yaşamdan

verdiği bu örneklerle aydınlatmaya çalışan Ryle'a göre, günlük yaşantıdaki kategori hatalarının nedeni, soyut olan zihin ve onun süreçleri ile somut olan bedensel hareketlerin aynı kategori içerisinde değerlendirilmesidir.

1940'ların felsefi davranışçılığı, zihinsel yüklemlerin anlamını bedensel davranış yatkınlığında arayarak, zihinde yer alan cümlelerin anlamının "üçüncü tekil kişi" perspektifi açısından, başkaları tarafından da nesnel gözlemlerle sınamanın olanaklı olduğunu savunur. Ryle bu çerçeve içinde Descartes'tan beri süregelen ikici yaklaşımı aşmaya çalışır. Ancak davranışçılığın onu savunanları bile güçlükte bırakacak iki önemli kusuru vardır:

> İlk kusur, zihinsel durumlarımızın 'içsel' yönünü açıkça göz ardı edilir. Örneğin, bir ağrısı olmak, inlemeye, irkilmeye, aspirin içmeye ve benzeri şeylere eğilimli olmakla sınırlı bir meseleden ibaret değildir. İkinci kusur, davranışçıların herhangi belirli bir zihinsel durumu oluşturduğu düşünülen çok yollu yatkınlığı ayrıntılı olarak belirtmeye giriştiklerinde ortaya çıkmıştır. Örneğin, "Karayipler'de tatil yapmak isteme"nin yeterli bir çözümlemesi için gerekli olan koşulların tam listesi yalnızca uzun değil, belirsizce, hatta sonsuzca uzundur; dahil edilmesi gereken öğeleri belirlemenin hiçbir sonlu yolu yoktur. Ayrıca tanımlayan öğesi bu şekilde açık uçlu ve belirsiz olan hiçbir terim iyi bir biçimde tanımlanamaz. Üstelik, uzun analizin her bir koşulu da kendi başına şüphelidir. Anne'in Karayipler'de tatil yapmak istemesini ele alalım; yukarıda sayılan koşul (1) yalnızca onun kendi tatil fantezilerini gizli tutmaması kaydıyla doğrudur; koşul (2) onun Jamaika broşürlerinden sıkılmamış olması kaydıyla doğrudur; koşul (3) onun Cuma uçağının kaçırılacağına inanması kaydıyla doğrudur. Ancak her bir koşulu ilgili olan nitelemeye dahil ederek onarmak, tanımın içeriğine bir dizi zihinsel öğeyi yeniden katmak demek olacaktır, böylece artık zihinsel olanı sadece alenen gözlenebilir durumlar ve davranışlarla tanımlıyor olmayacağız (Churchland, 2012: 38-39).

Churchland'e göre modern felsefe boyunca filozoflar, ikiciliğin alternatifinin felsefi davranışçılık olduğu dönemlerde bu kusurları düzeltmek için çaba gösterirler. Çağdaş dönemde 1950'li yıllarda ise daha yetkin bir zihin felsefesi yaklaşımı olarak fizikselcilik/özdeşçilik akımı ortaya çıkar.

Tekçi bir yaklaşım olan özdekçiliğin 1950'li yıllarda etkisini gösteren indirgemeci şekli fizikselcilik/özdeşçiliktir. Özdeşçiliğe göre yaşanan zihinsel olayların tamamı bedensel olaylarla özdeştir. Özdeşçilik tezini savunanlar zihinsel durum ve olayları arka plana itmez, aksine zihinsel olayları kabul eder ve bu kabul ediş hem deneysel hem de dilsel boyuttadır. Özdeşçiliğe göre zihinsel olaylarla merkezi sinir

siteminde yaşanan kimi fiziksel olaylar birbirine özdeştir. Özdeşçiliğe göre zihinsel olarak nitelendirilen her durum ve olay, merkezi sinir sisteminde bir fiziksel olay ile özdeştir.

> (…) tüm zihinsel olaylar, bedensel/beyinsel durum ve süreçlerle özdeşleştirilir. Burada fiziksel ve zihinsel terimlerin anlamlarının aynılaştırılması açısından bir özdeşlik değil, bu terimlerin işaret ettiği, eşzamanlı zihinsel ve özdeksel durumların bir ve aynı şey olması açısından bir özdeşlik söz konusudur." (Kutlusoy, 2001: 47).

Özdeşçilik kuramının ana savı sadeliktir, yani, zihinsel durumlar beynin fiziksel durumları olarak kendisini gösterir. Özdeşçiliğe göre bir şey düşünüldüğünde ya da duyumlandığında yaşanılan zihinsel olaylar, beyinde meydana gelen fiziksel olaylardan başka bir şey olamaz.

> (…) her zihinsel durum veya süreç tipi, beyindeki veya merkezi sinir sistemindeki bir fiziksel durum veya süreç tipiyle sayıca özdeştir. Henüz beynin karmaşık işleyişleri hakkında, söz konusu özdeşlikleri fiilen belirtmeye yetecek kadar şey bilmiyoruz, ancak özdeşlik kuramı beyin araştırmalarının sonuçta bunları ortaya çıkaracağı düşüncesini savunur (Churchland, 2012: 41).

Özdeşliği savunanlar için, özdeksel durumlara ait söylemlerde, hem zihinsel hem de özdeksel terminoloji kullanılarak dilsel bir ikicilik sergilenmesine rağmen bu varlıksal alanda bir ikicilik söz konusu değildir (Kutlusoy, 2001: 47-48). Özdeşlik kuramının başlıca düşünürü ve temsilcisi J. J. C. Smart'tır. Smart zihin ile beynin özdeş olduğunu bir örnek ile açıklamaya çalışır:

> Duyum bir beyin sürecidir ya da şimşek bir elektrik boşalmasıdır dediğim zaman "dir" ekini kesin özdeşlik anlamında kullanıyorum. (…) Bir duyumun bir beyin-süreci olduğunu ya da şimşeğin bir elektrik boşalması olduğunu söylediğim zaman, doğruca duyumun beyin süreciyle bir yönden uzamsal ya da zamansal olarak süreklilik durumunda olduğunu ya da şimşeğin elektrik boşalmasıyla doğruca uzamsal ya da zamansal olarak süreklilik durumunda olduğunu söylemek istemiyorum. Öte yandan, başarılı general elma çalan çocukla aynı kişidir dediğim zaman söylemek istediğim şey, yalnızca, önümde gördüğüm başarılı generalin, elma çalan çocuğun daha önce bir zaman dilimi olduğu aynı dört boyutlu nesnenin bir zaman dilimi olduğudur. Ancak, son zaman dilimi önümde-gördüğüm-general olan dört boyutlu nesneyle, daha öceki zaman dilimlerinden biri elma-çalan-çocuk olan dört boyutlu nesne kesinlikle özdeştir. Bu "…le özdeştir"in iki anlamını birbirinden ayırt ediyorum, çünkü beyin-süreci öğretisinin, özdeşliği, kesin anlamıyla öne sürdüğünü belirtmek istiyorum (Smart, 1989: 11-12).

Smart bununla birlikte özdekçiliğe karşı çıkışları yanıtlamaya çalışır. İlk karşı çıkış "duyumlar betimlenirken üzerinde konuşulan şeylerin beyindeki süreçler olamayacağı"dır. Smart bu karşı çıkışı yanıtlarken yine bir örnekten yola çıkar. Smart'a göre okuması yazması olmayan bir köylü elektrik üzerine bir şey bilmeden şimşek üzerine konuşabileceği gibi kendi beyin süreçlerini bilmeden duyumları üzerine de konuşabilir. İkinci karşı çıkış ise "bir duyum bildirildiği zaman bir beyin süreci bildirilmiş olmaz" düşüncesidir. Smart bu karşı çıkışı da yine örneklerle yanıtlamaya çalışır:

> Bu karşı çıkmanın "Bende bir anı-imge var" dediğimiz zaman "Bende şöyle bir beyin-süreci var" biçiminde bir şey demek istemiş olamayacağımızı kanıtladığımız doğrudur. Fakat bu, bildirdiğimiz şeyin (bizde bir anı-imge bulunuşunun) gerçekte bir beyin-süreci olmadığını göstermez. "Şimşeği görüyorum", "Bir elektrik boşalması görüyorum" anlamına gelmez. Gerçekten, şimşeğin elektrik boşalması açıklamasının bir gün bırakılması (son derece inanılmaz görünse de) mantıksal olarak olanaklıdır. Yine "Akşam Yıldızı'nı görüyorum", "Sabah Yıldızı'nı görüyorum"la aynı anlama gelmez, fakat yine de "Akşam yıldızı ve Sabah Yıldızı bir ve aynı şeydir" olumsal önermedir. (…) Eğer bir anlatımın anlamı o anlatımın adlandırdığı şey olsaydı, o zaman doğal olarak "duyum" ve "beyin-süreci"nin anlamlarının değişik olması olgusundan bunların bir ve aynı şeyi adlandıramayacakları sonucu çıkardı (Smart, 1989: 13).

Üçüncü karşı çıkış, birinci ve ikinci karşı çıkışı biraz daha ileriye götürür. Bu karşı çıkış indirgenemeyen ruhsal süreçlerin var oluşunu öne sürmekten kaçınırken, indirgenemeyen ruhsal özelliklerin var oluşunu öne sürmekten kaçınmaz. Smart bu karşı çıkışı anlatmak için "Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı" örneğinden faydalanır. Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı'nın bir ve aynı yıldız olduğunu saptayan bir kişiye göre Sabah Yıldızı olmanın mantıksal olarak gerektirdiği bazı özelliklerin ve Akşam Yıldızı olmanın mantıksal olarak gerektirdiği başka özelliklerin bulunması gerekir. Bu bağlamda, örneğin bir sarı parıltı olma özelliği bulunması gerekir. Smart üçüncü karşı çıkışı yanıtlarken çıplak duygular ve duyumlardan bahseder:

> Bir kimse "bir sarımsı-turuncu anı-imge görüyorum" dediğinde şöyle bir şey söylemiş olur: "Gözlerim açık ve uyanık olduğum, karşımda uygun ışıkla aydınlatılmış bir portakal bulunduğu, yani gerçekten bir portakal görmekte olduğum, zaman geçmekte olan şeye benzer bir şey geçmektedir" (…) "geçmekte olan şeye benzer bir şey geçmektedir"deki sözcüklerin hepsi, yarı-mantıksal, olgu-dışı sözcüklerdir. Bu, eski Yunan köylüsünün, duyumları üzerine yaptığı bildirimin ikici metafizikle benim özdekselci metafiziğim arasında niçin yansız kaldığını açıklar. Yüne bu, duyumların nasıl beyin süreçleri olup da, onları bildiren kimsenin beyin süreçleri üzerine bir şey bilmesine gerek bulunmadığını açıklar. Çünkü o kimse bunları çok soyut biçimde "…iken geçmekte olana benzer bir şey geçmektedir" diye bildirir.

> (…) Duyum bildirimlerinin bu açıklaması, "çıplak duyular"ın o tuhaf elle tutulmazlığını, niçin hiç kimsenin onların özelliklerinden herhangi birini saptayamadığını da açıklar. Bana göre, çıplak duygular, tam da bir şey'in renksiz olduğu sebeple renksizdir. Bu, duyumların birçok özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü bunlar beyin-süreçleriyse birçok sinirbilimsel özellikleri bulunmalıdır. Bu yalnızca, onların birbirine benzer ya da onlardan söz etmek zorunda olmadığımız anlamına gelir. (…) Benim yanıtımın gücü, bir şeyin bir başka şeye benzediğini, onun ne yönden benzediğini söylemez durumda bulunurken de, bildirebilmemizin olanaklı olup olmamasına bağlıdır. Bunun olanaksız olması için bir neden göremiyorum. Sinirsel dizge üzerinde sibernetik olarak düşünürsek, onu kendi içsel süreçlerinden kimileri arasındaki belli benzerlikler karşısında, başka bir şeye gerek kalmadan da tepki gösterebilen bir dizge olarak düşünebiliriz (Smart, 1989: 14-15).

Dördüncü karşı çıkma ise "anı ve imge fiziksel uzayda değildir fakat beynin fiziksel uzaydadır ve dolayısıyla anı ve imge bir beyin süreci olamaz" şeklindedir. Smart ise bunu yanılarken anı ve imgenin bir beyin süreci olmadığını fakat anı ve imge deneyinin bir beyin süreci olduğunu ve içebakışsal bildirimde bildirilenin deney olduğunu belirtir (Smart, 1989: 15). Beşinci karşı çıkma beyindeki bir molekülsel devim için yavaş veya hızlı, eğri veya düz denilebileceğini fakat sarı bir şey görme deneyi için bunu söylemenin anlamsız olduğunu düşünür. Smart ise beşinci karşı çıkmayı yanıtlarken "deney" ve "beyin-süreci"nden bahseder:

> (…) ben "deney" ve "beyin-süreci"nin aynı anlama geldiğini, giderek bunların mantıkalrının aynı olduğunu ileri sürmüyorum. (…) Benim söylemekte olduğum şeyin tümü, "deney" ve "beyin-süreci"nin gerçekte aynı şeye yöneltebileceği ve böyle olduğunda da ,fiziksel süreçlere uygun olan terimler içinde deneyden söz etmenin anlamlı bir uylaşıma (…) kolayca varabileceğimizdir (Smart, 1989: 15-16).

Altıncı karşı çıkma duyumların birer içerik olduğunu, beyin süreçlerinin herkese açık olduğunu belirtir (Smart, 1989: 16). Örneğin, altıncı karşı çıkışa göre, insan "yeşilimsi mavi bir imge görüyorum" dediğinde sözsel bir yanlış yapmıyorsa, yanılmış olmaz. Ama bir beyin süreci üzerine yanılabilir ve insanın beyninin içine bakan bir bilgin yanılsamaya düşebilir. Aynı zamanda, iki veya daha fazla kimsenin aynı beyin sürecini gözlemlediğini söylemesinin bir anlamı vardır, ama iki ya da daha fazla kimsenin aynı içsel deneyi bildirdiğini söylemek anlamsız olur. Smart'a göre ise içebakışsal bildirimlerin özdeksel süreçlerden tamamen farklı bir mantığı vardır. Smart bunu bir örnek ile açıklar:

> Beyin-süreci kuramı iyice gelişip de yaygın bir kabul görünceye dek "Smith şu türden bir deney geçiriyor"un, Smith'in içe-bakışsal bildirimleri dışında bir ölçünün bulunamayacağı açıktır. Böylece Smith'in söylediğinin (olağan olarak) uygun olduğu üzerine bir dil kuralı kabul etmiş olduk (Smart, 1989: 16).

Yedinci karşı çıkma ise "Taş kesildiğimi, fakat yine de imgelerimin, ağrılarımın, acılarımın vb. olduğunu düşünebilirim." şeklindedir ve Smart ise bu yedinci karşı çıkışın "hiçten oluşabilen bir şey herhangi bir şeyden oluşmuş olmaz" sloganıyla özetlenebilecek bir karşı çıkma olduğunu belirtir (Smart, 1989: 16). Smart yine örneklerden yola çıkarak açıklamaya çalışır, öncelikle şimşeğin bir arı optik olay olduğun düşünülebilir ve şimşeğin bir elektrik boşalımı olmadığı düşünülebilir ya da Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olmadığı düşünülebilir. Ama şimşek bir elektrik boşalımıdır ve Akşam Yıldızı ile Sabah Yıldızı aynı yıldızlardır. Bu karşı çıkmanın gösterdiği şey deney ve beyin sürecinin anlamının aynı olmadığıdır. Smart'a göre bu da bir deneyin gerçeklikte bir beyin süreci olmadığını göstermez:

> Karşı çıkanın, deneyi bir tinsel varoluş olarak düşündüğünü sanmıyorum. Böylece deneyi her şeye karşın, hiçten değil, bir şeyden oluşuyor. Onun gözünde deney tin gerecinden oluşuyor, benim gözümde beyin gerecinden. Belki bir başka yanıt da deneyin yalın ve bileşmemiş olduğu, bu yüzden de sonunda yine hiçbir şeyin bireşimi olmadığı biçimde olur. (…) "Hiçten oluşabilen şey herhangi bir şeyden oluşamaz", Demokritos'a ve atomculuğa karşı ve Descartes'la sonsuz bölünebilirlikten yana bir a priori gerekçe olarak düzenlenebilir ve bu türden bir sorunun da a priori çözülebilir olması tuhaf görünüyor. Demek "oluşmuş" sözcüğünü, bir bölünmez atomun bile bir şeyden (yani kendinden oluştuğunu söylememize elverişli olacak biçimde, çok zayıf bir anlamda, yorumlamak gerekir. İkici, bir deneyimin hiçten oluştuğunu gerçekten söyleyemez. Çünkü o, deneylerin özdeksel süreçlerin dışında bir şey olduğunu, yani onların bir tür tinsel gereçten (…) oluştuğunu savunur. Ben ikinci savın tümüyle anlaşılabilir olduğunu söylüyorum. Fakat diyorum ki deneyler tinsel gereçlerle değil beyin gereciyle özdeşlenmelidir. Bu başka bir varsayımdır ve benim gözümde çok anlaşılabilir bir varsayımdır. Bu karşı çıkma bu varsayımı a priori olarak yıkamaz (Smart, 1989: 16-17).

Sekizinci karşı çıkış "kutudaki böcek" adı ile adlandırılır ve bu karşı çıkışa göre bir dil kuralının doğru uygulanabilmesi için bütün herkese açık ölçütlerin bulunması gerekir (Smart, 1989: 17). Smart sekizinci karşı çıkışı yanıtlarken yine örneklere başvurur. Smart'a göre insanlar şeylerin nasıl olduklarının betimlenmesinden nasıl göründüklerinin betimlenmesine döndü, örneğin, insanlar "bedenime bir iğne batıyor" deme eğilimindeyken, bu dürtüyle "birisi bana iğne batırıyormuş gibi geliyor" demesini öğrenir. İçebakışsal açıklama ise bunu "bedenime bir iğne battığını duyumluyorum"un

anlattığı şekilde anlatır. Smart'a göre bunlar olağan olarak bastırılan tepkilerdir. Bu bağlamda en yaygın durumlarda bunların çevre durumunun iyi bir anlatımını vermediği öğrenilir. Smart'a göre "bir şey yeşil görünüyor" demek, direkt olarak geçirilmekte olan deney gerçekten yeşil rengi görüldüğü zaman geçirilen deneye benziyor demektir (Smart, 1989: 17). Smart bütün karşı çıkışlara birer yanıt vererek özdeşçiliği savunmuş ve zihin durumlarının birer beyin durumları olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Özdekçi yaklaşımlar arasında 1960'lara gelindiğindeyse işlevselcilik akımı ortaya çıkar. İşlevselciliğe göre zihin durumları sadece duyumlarla davranışlar arasında bir arabuluculuk yapar ve zihinsel durumların arasında bir nedensellik ilişkisi bulunur. İşlevselciliğe göre var olan bir şeye zihin atfedebilmek için o var olanın biyolojik anlamda bir beyne sahip olması gerekli değildir, zihin kavramının içinde belli bir biyolojiye sahip olma durumu söz konusu değildir:

> Olmadığı iddiasını şöyle bir örnekle açıklayayım. Yıllardır çok samimi olduğunuz bir arkadaşınızın bir gün kafası patlıyor, vücudu parçalanıyor gözünüzün önünde. Bir de bakıyorsunuz ki arkadaşınızın biyolojisi normal insanlarınkinden çok farklıymış meğerse. Onun hiçbir organının bizimkine benzemediğini, örneğin kafatasının içinde beyin yerine garip, mavi, saydam, ahtapot kollarına benzer bir şeyler olduğunu görüyorsunuz. Bunları öğrendiğinizde, "Ben bunca yıl bu arkadaşımda zihin var sanıyordum, meğerse yanılıyormuşum—yokmuş" mu dersiniz, yoksa "Demek başka biyolojik yapılarda da zihin olabiliyormuş" mu dersiniz? (Sayan, 2012: 45-46).

İşlevselcilere göre zihin, beyin gibi belli organlarla özdeşleştirmek mümkün değildir. İşlevselciler zihnin tıpkı bir bilgisayar yazılımı gibi olduğunu ve bir çeşit girdi-çıktı organizasyonu olduğunu belirtirler (Sayan, 2012: 46). İşlevselcilere göre zihin bir tür karmaşık bilgisayar programıdır, beyin ise o bilgisayar programının yerleştirildiği donanım görevini görür. İşlevselcilere göre nasıl bir bilgisayar programı farklı bilgisayarlarda da çalışıyorsa, örneğin bir bilgisayar oyunu nasıl farklı bir bilgisayarda da çalışıyorsa, insan zihnine karşılık gelen bilgisayar yazılımını da insan beyni kadar karmaşık ve çok gelişmiş herhangi bir makine ya da robotta çalıştırılabileceğini düşünürler. İşlevselcilere için zihin programını çalıştırabilecek çok gelişmiş her donanımda zihin bulunur:

> Yani öyle bir makinada zihin programını çalıştıracak olursanız, makina aynen insan zihninde olduğu gibi, düşünceler, acılar, hazlar, arzular, renk algıları,

> can sıkıntıları, inançlar, vs. zihin hallerine sahip olabilir—o makina silikon çiplerinden ve elektro-mekanik parçalardan oluşsa bile (Sayan, 2012: 46).

İşlevselcilere göre bir bilgisayar oyununu ilkesel olarak, bir bilgisayar yerine tamamen karmaşık bir yapıya sahip bir bilgisayarda, hatta su borularından, pompalardan ve suyun akışını yönlendirmeye yarayan diğer araç ve gereçlerden oluşmuş hidrolik bir bilgisayarda bile çalıştırılabilir ve aynı şekilde zihne denk gelen program da bir beyin dokusunda ya da silikon çiplerden meydana gelmiş bir aygıtta çalıştırılmak yerine, yeteri kadar gelişmiş mekanik veya hidrolik bir sisteme yüklendiğinde çalıştırılabilir. İşlevselcilere göre zihinsel bakımdan önemli olan, bir maddenin neden yapıldığı değil, o maddeyi ayakta tutan içsel yapısıdır. İşlevselciliğe göre zihin durumları aslında işlevsel durumlardır ve bu durum işlevselcilerin yapay zekâ ile bilişsel psikoloji alanında çalışmalarına olanak tanır:

> İşlevselcilik zihinsel durumları özünde işlevsel durumlar olarak nitelerken, psikolojinin ilgilerini beynin nörofizyolojik (veya kristalografik ya da mikroelektronik) yapısının zengin ayrıntılarında soyutlanmış bir düzeye yerleştirilir. Genelde söylendiği gibi psikoloji bilimi, ilgilendiği konular mühendislik ayrıntılarından ibaret olan (biyoloji, nörobilim, devre kuramı gibi) diğer bilimlerden bağımsızdır. Bu durum, araştırmacıların soyut bir işlevsel durumlar sistemini varsaydığı ve daha sonra varsayıla bu sistemi, çoğunlukla bilgisayar simülasyonlarından yararlanarak benzer koşullar altında ortaya çıkan insan davranışlarına karşı sınadığı bilişsel psikoloji ve yapay zeka alanlarında daha fazla çalışma yapmaları için bir gerekçe sağlar. Böyle bir çalışmanın amacı biziz biz yapan işlevsel örgütlenmeyi ayrıntılı olarak keşfetmektedir (Churchland, 2012:60).

İşlevselcilik zaman zaman felsefi davranışçılığı anımsatabilir, hatta felsefi davranışçılık ile karıştırılabilir. Ancak felsefi davranışçılık ile işlevselcilik arasında temel bir fark vardır. Davranışçılığa göre her zihinsel durum çevresel veri ve davranışsal sonuç bakımından tanımlanır, işlevselcilik ise bunun olanağını göz ardı eder.

Çağdaş dönemde özdekçi bir diğer görüş ise yapay zekâ araştırmaları çerçevesinde ortaya çıkar. Çağdaş yapay zekâlarda bulunan ve programı ifade eden yazılım ve donanım birbirinden bağımsız çalışması imkansızdır.

"Yapay zekâ" adıyla geçmese de akıllı makineler kavramı eski Yunan mitolojisine dayanır. Platon, *Minos* diyaloğunda kanun koyucu olan ve onu koruyan Minos'un görevlerinden söz ederken, kanunların bir diğer koruyucusu olarak Talos'u gösterir. Aynı zamanda Platon, Talos'un yaşayan biri olduğundan söz eder (Platon, 2001:

318-320d). "Yapay zekâ" terimi ise ilk kez 1956 yılında Dartmouth Konferansı'nda, John McCarthy tarafından kullanılır. İlk yapay zekâ örneğini ise 17. yüzyılda, birbirlerine bağlı döner silindirlerle toplama ve çıkarma işlemlerini yapabilen Leibniz geliştirir. Leibniz "İnsanların yapmada zorlandığı aritmetiği bir makineye yaptırabildiğime göre, düşünce faaliyetinin tamamını da makine yapamaz mı?" sorusundan hareketle bir mantık makinesinin (*calculus ratiocinator*) olabileceğini söyler. Yapay zekâların asıl ortaya çıkışı ise İkinci Dünya Savaşı ile birlikte olur.

İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) sırasında İngiliz Alan M. Turing ve arkadaşları tarafından ilk sayısal bilgisayar olan Colossus, Alman istihbaratının makinesi olan Enigma'nın şifrelerini çözmek için kullanılır (Kutlusoy, 2004: 597). Turing'in geliştirdiği yapay zekâ günümüz bilgisayarlarının da atası kabul edilir. 1950 yılında yayımlanan makalesiyle "Computing Machinery and Intelligence", yapay zekâ/us kavramını inceleyerek yapay zekâ düşüncesinin önderliğini yapan matematikçi ve mantıkçı Alan Turing, makinelerin/bilgisayarların da bilişsel bazı etkinlikler sergileyebileceği görüşündedir. Turing'e göre, belirli kuralları izleyip iyi tanımlanmış formel işlemi başarabilen evrensel bir Turing makinesi karar verme gibi herhangi bilişsel etkinliği gerçekleştirebilir (Kutlusoy, 2004: 600). Turing bir makinenin yöneltilen soruları ortalama bir insan gibi yanıtlayabiliyorsa, o makineyi zeki olarak tanımlar. Turing bunun için bir deney yapar, bir alanda bir ekran ve bir kişi bulunur, diğer bir alanda ise bir makine ve bir insan bulunur, ekranın başındaki kişi diğer alanı görmez. Ekranın yanında bulunan kişi diğer alanda bulunan ve hangisinin makine hangisinin insan olduğunu bilmeden bazı sorular sorar. Makine ve insanın verdiği cevaplar ekranda belirir. Terminal ile yapılan bu deneyin sonucunda soruyu soran kişi deneklerden hangisinin makine hangisinin insan olduğunu anlayamazsa, deney başarılı bir şekilde sonuçlanır ve makinelerin de insanlar gibi zeki davranışlarda bulunabileceğini göstermiş olur (Kutlusoy, 2001: 51). Turing, "Turing Testi" olarak adlandırılan bu deneyi, "makineler düşünebilir mi?" sorusuna karşı bir alternatif olarak yapar. Turing'in yapmış olduğu bu deney günümüzde bir programlanmış bilgisayarın düşünüp düşünemediğini veya bir zihni olup olmadığını ya da zekâya sahip olup olmadığı değerlendirmek için bir ölçüttür.

Yapay zekâlar güçlü ve zayıf yapay zekâlar olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünmenin tamamen hesaplama olduğu, özelde de bilinçli farkındalık duygularının

yalnızca uygun hesaplamaların gerçekleşmesi yoluyla ortaya çıktığı yapay zekâlar güçlü, farkındalığın beynin fiziksel faaliyetinin bir özelliği olduğu ve herhangi bir fiziksel faaliyetin hesaplamaya dayanarak simüle edilebilmesine karşın, hesaplamalı simülasyonun kendi başına bir farkındalık ortaya çıkarmadığı yapay zekâlar ise zayıf yapay zekâlardır (Penrose, 2016: 30). Yapay zekâların amacı insanın akılsal etkinliklerini olanca taklit etmek ve insanın akılsal etkinliğini geliştirmektir. Yapay zekâlara özellikle dört alanda ihtiyaç duyulmaktadır:

> Bunlardan birisi robotik'tir. Robotik, insanın müdahalesini veya kontrolünü gerektiren çok çeşitli ve karmaşık görevleri, 'zeka gerektiren' görevleri, insan yeteneğinin ötesinde bir hız ve güvenilirlikle yerine getirebilen, veya insan hayatının tehlikeye girebileceği olumsuz koşullarda görev alabilen mekanik cihazların endüstrinin uygulamadaki gereksinimlerine cevap vermek amacıyla üretim çalışmalarının yapıldığı bir sektördür. (…) ilgi duyulan bir diğer alan uzman sistemlerdir. Bu sistemlere göre, bir meslek grubunun -tıp, hukuk, vs.- tüm temel bilgileri bir bilgisayar programı paketlerinin alması mümkün müdür? Yoksa, yalnızca, gerçekleriyle ilgili bilgilerin, geniş kapsamlı bir bilgi-kaynak listesiyle birlikte, uzun listeler halinde hazırlanması mı amaçlanmaktadır? Bilgisayarların insan zekasının yerini alabileceği (veya taklit edebileceği) konusunun önemli ölçüde sosyal karmaşa yaratacağı açıktır. (…) bir diğer alan psikolojidir. İnsanın (veya bir başka hayvanın) beyninin davranışlarının elektronik bir cihaz vasıtasıyla taklit edilmeye çalışılmasıyla –veya bunun gerçekleştirilememesiyle-, beynin işlevleri hakkında önemli bilgiler edinilebilir (…) felsefenin derin soruları hakkında, us kavramının anlamına sezgi yoluyla nüfuz etmemizi sağlayarak, bize bir şeyler anlatabilir (Penrose,1998: 11-12).

Yapay zekâlar ilk olarak kendisini Platon'un *Minos* diyaloğunda gösterir. İlk yapay zekâ örneği "yapay zekâ" olarak adlandırılmasa da 17. yüzyılda üretilmiş ve sürekli gelişmeye tabi tutulmuştur; günümüze gelindiğinde ise yapay zekâlar artık her alanda kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde yapay zekâlar duygusuz da olsa şiir yazabilmekte, çeviri yapabilmekte, insanlarla kısıtsız doğal sohbet yapabilmekte, hatta voleybol antrenmanlarında dahi kullanılmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİNDEKİ METAFİZİKSEL/ONTOLOJİK YAKLAŞIMLARIN KÖKENLERİ OLARAK ANTİKÇAĞIN RUH GÖRÜŞLERİ

Zihin felsefesi, önceleri "ruh"a, daha sonraları "zihin"e, günümüzde de daha çok "bilinç"e odaklanmış bir soruşturma alanıdır." ruh/zihin/bilinç" ve "beden" arasındaki ilişkiyi ya da farklılığı/ayrımı ele alır ve iki ana zihin yaklaşımı olan ikiciliği ve özdekçiliği geliştiren bir felsefe disiplinidir.

Zihnin metafiziği/ontolojisi çerçevesinde yer alan ikici ve özdekçi akımlar 17. Yüzyılda Descartes ile başlatılmasına rağmen aslında kökenlerini Antikçağın ruh görüşlerinde bulur. Pythagorasçılardan etkilenen Platon'un ruh anlayışı ikiciliğin ve sonrasında gelen akımların önünü açarken Demokritos'tan etkilenen Epikuros ve Aristoteles'in ruha ilişkin görüşleri de özdekçiliğin ve devamında gelen özdekçi akımlara esin kaynağı olurlar:

> Resmi öğretinin salt Descartes'ın türediğini ve hatta on yedinci yüzyıl mekaniğinin sonuçlarıyla ilgili çok daha yaygın bir endişeden kaynaklandığını söylemek doğru olmaz. Skolastik ve Reformasyon teolojisi, çağın sıradan insanları, filozofları ve rahipleri kadar, bilim adamlarının da beynini yıkamıştı. Stoik-Augustinus'çu istenç öğretileri, Kalvenist Günah ve inayet kuramlarında içerilmeye devam ediyordu, usun (aklın) Platoncu ve Aristotelesçi öğretileri, Ortodoksçu ruhun ölümsüzlüğü kuramlarını şekillendirmişti. Descartes, ruhun zaten süregelen teolojik kuramlarını Galileocu yeni anlatım biçimi içinde yeniden dizgeleştiriyordu (Ryle, 1995: 46-47).

Zihin felsefesi bağlamında Platon'dan etkilenerek ortaya çıkan ikici akımlar arasında genel anlamda bir benzerlik olmasına karşın büyük farklar da bulunmaktadır. Aynı zamanda Arisotteles'ten etkilenerek ortaya çıka özdekçi akımların birbirleri arasında benzerlik olmalarına karşın özünde kimi farklılıklar da yatmaktadır.

4.1 İkiciliğin Kökeni Olarak Antikçağın Platoncu Ruh Anlayışı

17. yüzyılda, Descartes'ın ruh ile bedenin birbirine indirgenemeyen iki ayrı varlık olduğu görüşü ile başlatılan zihin felsefesindeki ikicilik anlayışını, Antikçağda yaşamış bir filozof olan Platon'a kadar götürmek mümkündür. Platon'un ruh anlayışı daha sonra geliştirilen ikici görüşler için tam bir esin kaynağı olur. Modern dönemde Descartes'ın etkileşimci zihin yaklaşımıyla başlatılan zihin felsefesinin ikici görüşlerinin temelinde aslında, kimi farklılaşmalar olmasına karşın, Platon'un ruh anlayışı yatar. Platon'un ruha ilişkin görüşleri zihin felsefesindeki ikiciliğin yolunu açar.

Zihin felsefesinin kurucusu sayılan Descartes zihni varlıksal açıdan yorumlar ve onu anlamlandırma çabası içine girer. Descartes ve onun takipçileri modern düşünürler aslında Pythagoras'tan beslenen Platon'un düşüncelerinden etkilenmektedir. Tüm bu modern düşünürler ruhun ölümsüzlük özelliğinden dolayı bedenden tamamen ayrı bir var olan olarak ortaya çıktığı ikici görüşler ileri sürerler. Bu bağlamda zihin felsefesindeki ikici görüşlerin ana kaynağının Pythagoras'ın ruh görüşünden beslenen Platon olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün zihin felsefesinin, ikici anlayışının tarihselliği boyunca eksiksiz olarak açıklanabilmesi için, günümüzde "bilinç" kavramıyla anılan yaklaşımın tarihsel sürecine bakıldığında Antikçağın "ruh" kavramında sonlandığı görülür. Zihin felsefesindeki ikici anlayışın başlangıcı Platon'un ruh görüşünde yatar

Platon'un ruh görüşünün temelinde Pythagorasçıların orphik görüşü yatar. Bu görüş bir çeşit reenkarnasyondur, yani insan öldükten sonra ruhunun başka bir bedende hayat bulmasıdır. Platon için ruh bedenden ayrıldığında bir başka insan ya da hayvan bedenine girer, ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girebilmesi için, özü ve yapısının bedenden farklı bir var olan olarak tanımlanması gerekir (Arslan, 2006a: 144). Platon'un ruh anlayışı kendi diyaloglarında görülür. Platon'un özellikle *Phaidon, Phaidros, Devlet* diyaloglarında tamamen ikici bir yaklaşım sergiler; yani ruh ile beden birbirine tamamen karşıt, birbirlerine tamamen yabancı, hatta düşman gibi gören, bedeni ruhun bir zindanı olarak görür (Arslan, 2006b: 262). Platon'un sergilediği bu ikici tavır kendinden sonra gelen ikici düşünürlere de ilham kaynağı olur. Platon kendinden önceki

tüm filozoflara net bir şekilde karşı çıkarak ruhun maddi, fiziksel, duyusal bir var olan olmadığını, aksine onun tinsel bir var olan olduğunu kabul eder.

Platon *Devlet'*de ise ruhu düşünen/hesaplayan yan, isteyen/arzulayan yan ve azgınlık/kızgınlık yanı olmak üzere üç parçaya bölerken düşünen/hesaplayan yan ruhun bir ölçüye sahip olan yanıdır, isteyen/arzulayan yan ruhun hiçbir ölçüye sahip olmayan yanıdır. Bir Ortaçağ düşünürü Plotinos'ta ruhu akıldan pay alan yan ve akıldan pay almayan yan olmak üzere iki kısma böler. Plotinos'un akıldan pay alan yan kısmı ile Platon'un düşünen/hesaplayan yan ile benzerlik gösterirken akıldan pay almayan yan ile isteyen/arzulayan yan benzerlik göstermektedir. Hıristiyanlık ve Yeni Platonculuk ile gelişen Ortaçağ felsefesi, her ne kadar ruhun göçerliğini kabul etmemiş olsa da ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder ve ruhun beden dışı bir var olan olduğu fikrini benimser (Kutlusoy, 2014a: 352). Ortaçağın başlarında genel olarak benimsenen düşünce Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu görüşler çerçevesinde kurgulanmış metafizik düşüncelerdir (Çotuksöken, 2011: 22). Ortaçağın Yeni Platoncu ve Hıristiyanlık temelindeki felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü ve devamlılığı vurgulanır. Bu bağlamda Ortaçağ filozofları, varlıksal alandaki gerçeklik bağlamında aynı Antikçağ düşünürleri gibi, gerçekliğin zihne bağlı olmadığını öne sürerler. Bununla birlikte, Ortaçağ düşüncesinde yer alan, zihne bağlı olmayan bu gerçeklik, gerçek, mutlak, ezeli ve ebedi, değişmez Tanrı olması anlamında, tinsel bir yapıdadır. Buna göre Ortaçağın realizmini tanımlayan yaklaşım, tıpkı Platon'daki gibi spiritüalizmdir (Cevizci, 2001: 24).

Platon *Phaidros'*ta ruhu atlı araba metaforu ile açıklar, atlı araba metaforunda siyah ve beyaz olmak üzere iki at ve bir arabacı vardır. Siyah at maddi istek, beyaz at ise soylu istektir, arabacı ise akıldır ve arabayı tek bir yöne sürmek ister. Siyah at arabayı yeryüzüne çeker ve ruhun bir beden ile birleşmesine sebep olurken ruh ile bedenden oluşan insan da ortaya çıkar. *Phaidon'*da ise bedene düşmüş/girmiş olan ruh bir hapishanededir, ruh bedene düşerek/girerek idealar dünyasından kopar. Ortaçağda yaşamış olan İbn Sina'nın ruh hakkındaki görüşleri de Platon'un ruh anlayışı ile benzerlik gösterir. İbn Sina için ruh akıllar dünyasından düşerek bir bedene girer fakat akıllar dünyasından kendini tam anlamıyla koparamaz, insan maddi olandan ziyade kavramsal olana yönelir. Descartes'ta ise bedenin ana niteliği yer kaplamadır fakat Platon'da bedenin var olabilmesi ruha bağlıdır ama *Phaidros* ve *Phaidon*'da sergilediği bu tavır

Descartes'ın ruh ile bedeni iki ayrı varlık olduğunu söylemesine ön ayak niteliğindedir. Platon bedenin ayrı bir var olan olduğunu söylemez fakat diyaloglarında ruh ile beden hakkındaki söylemlerinde zihin felsefesi bağlamındaki ikiciliğin önünü açar.

Platon *Theaitetos'*ta ise ruh maddeler dünyasında olduğundan bilgiye ulaşamayacağından bahseder, asıl bilgiye sadece düşünce yoluyla ulaşılabilir. Descartes'ta bilgiye ulaşmada düşünmenin önemini vurgular. Descartes felsefesini kurarken her şeyden şüphe ederek başlar ve en sonunda şüphe edilemeyecek tek şeyin düşünen bir benin varlığı olduğu kanaatine varır. Descartes felsefesinde önemli bir yere sahip olan "düşünüyorum o halde varım" önermesi de bu sayede ortaya çıkar.

Platon, *Menon'*da ruhun ölmediğini ama hayattan bazen uzaklaştığını sonra da hayata geri döndüğünü ve hayata dönen ruhun doğada ve Hades'te her şeyi gördüğünü ve bu bağlamda ruhun bilmediği hiçbir şeyin kalmadığını dile getirir, dünyaya tekrar geri gelen ruhun bildiği her şeyi unuttuğunu ve tekrar anımsaması gerektiğini söyler. *Menon'*da ruha ilişkin görüşlerini bilgi anlayışı çerçevesinde ortaya koyar. 17. yüzyılda Descartes ise ruhun ana niteliğinin düşünme ve bilme olduğunu söyler. Descartes'ın bu anlamda Platon'dan tek farkı ruh ile beden Descartes'ın felsefesinde iki ayrı var olanken Platon'da ise bedenin var olabilmesi ve canlılığını devam ettirebilmesi için ruha ihtiyacı vardır. Descartes'ın çözüme kavuşturmak istediği sorun ise beden ile zihin arasındaki neden-etki ilişkisidir. Platon için beden, ruha ve oluşa ait izlenimler sunarak ruh beden üzerinde düşünerek bilgiye ulaşabilmesinde önemli bir role sahiptir. Bununla birlikte insanda bulunan düşünme, öfkelenme, beslenme, üreme gibi tüm canlılık fonksiyonlarını ruh sağlar. Bu açıdan bakılırsa Descartes'ın ikici yaklaşımı zihin-beden problemine yakalanmak pahasına Platon'da var olmayan bedeni var kılarak beden ile ruh arasındaki bağlantıyı daha somut ve anlamlı bir zemine oturtmaya çalışır (Kutlusoy, 2014a: 350). Platon'dan etkilenen Descartes, beden ve ruhu iki ayrı varlık olarak ele alırken, zihin felsefesindeki zihin-beden etkileşimi problemini de beraberinde getirir.

> (…) zihinsel olaylar, zihin diye adlandırılan, birbirinden koparılmış alanlarda varolurlar. Bu yüzden aralarında belki telepati olabilir, ama bir zihinde olu biten şeyle, bir diğer zihinde olup biten şey arasında doğrudan bir "nedensel bağ" bulunamaz. Salt, fiziksel dünyanın aracılığıyla bir insanın zihni, bir diğer insanın zihninde bir farklılık yaratabilir. Her birimizin zihni kendi alanında ve kendi içkin yaşamında, hayaletimsi bir Robinson Crusoe yaşamı yaşamaktadır. İnsanlar öteki insanların vücudunu görebilir, işitebilir ve

> sarsabilir, ama insanlar öteki insanların zihinlerinin çalışmalarına karşı umarsız bir şekilde sağır ve etkisizdirler (Ryle, 1995: 29).

Descartes'ın zihni ve bedeni iki ayrı töz olarak görmesi beraberinde zihin-zihin kopukluğunu getirir. Platon'dan etkilenen Descartes'ın zihin ve bedene ilişkin görüşlerinden etkilenen ve Descartes'ın zihin-beden etkileşimi problemine çözüm getirmeye çalışan *aranedencilik, koşıtçuluk, gölgeolguculuk* ve *içebakışçılık/içgözlemcilik* gibi ikici yaklaşımlar ortaya çıkar.

Descartes'ın zihin-beden ayrımındaki etkileşim sorununu, ikici bir yaklaşım sergileyen aranedenciler Tanrı'nın belli zamanlarda müdahale ettiğini savunarak aşmaya çalışırlar. Bir başka 17. yüzyıl düşünürü ve koşutçu bir görüşe sahip olan Leibniz için de ruh ve beden ayrı ayrı iki var olandır ama ruh ile beden arasındaki bağ, aranedencilerden farklı olarak Tanrı tarafından önceden kurulmuştur. Leibniz ruhun öz niteliğinin düşünme olduğunu hatta bütün ideaları barındırdığını söyler. Leibniz, Platon'un anımsama görüşünü savunurken ruh ile beden arasında ise bir ahenk olduğundan söz eder.

Gölgeolgucular ise Descartes'ın getirdiği problemi bedenden zihne/ruha doğru bir etkileşim olduğunu ve tüm zihinsel durumların aslında fizyolojik olarak açıklanabileceğini savunarak Descartes'ın problemini aşmaya çalışırlar. Sinirbilimciler tarafından benimsenen gölgeolguculuk görüşünde bedenden zihne doğru bir etkileşim söz konusudur. Bu etkileşim Descartes'ta ise zihinden bedene doğrudur ve gölgeolgucular bu bağlamda Descartes'tan ayrılırlar. Gölgeolgucular tüm insan davranışlarının fiziksellikle açıklanabileceğini ve zihinsel olayların tümünün fiziksel değişimlerin bir sonu olduğundan söz ederler.

Çağdaş dönemde Descartes'ın düşünceleriyle şekillenen içebakışçılık ise zihin ile beyinin iki farklı ve birbirine indirgenemeyen birer var olan olduklarını savunurlar. Bununla birlikte içebakışçılara göre sadece zihin durumları bilinebilir ama beyin durumları bilinemez. İçebakışçıların bu görüşü insanın kendi iç deneyimidir ve birinci tekil kişi perspektifi temelinde kendine yer bulur. Birinci tekil kişi perspektifi insanın kendi zihninin/bilincinin farkında olmasıdır. İnsan kendi deneyimlerini bilebilirken diğer insanların deneyimlerini bilemez. Birinci tekil kişi perspektifi ile kişinin dışsal davranışları ile zihinsel etkinlikleri aynıdır. İçebakışçılar aynı zamanda bir özbilinçten bahseder ve özbilinç kişinin kendi bilincinin farkında olmasıdır. İçebakışçılığın zihin ile

beyni farklı iki töz olarak görmesi, Descartes'ın ruh ile bedeni farklı iki töz olarak görmesine denk gelirken, özbilinç ise Descartes'ın önermesi olan "*Düşünüyorum o halde varım.*" önermesine denk gelir.

Platon'un ruh anlayışı, Descartes'ın zihin-beden anlayışına yansır ve Platon zihin felsefesinde ikiciliğe esin kaynağı olurken, Platon'dan etkilenen Descartes'ın zihin-beden ikiciliği ve sonrasında getirdiği etkileşim problemini aşma çabası tüm bir zihin felsefesindeki ikici görüşlerin temelini oluşturur.

4.2 Özdekçiliğin Kökeni Olarak Antikçağın Aristotelesçi Ruh Anlayışı

Antik dönemde Demokritos'un atomculuğundan etkilenen Aristoteles'in ruh ve beden anlayışı kendisinden sonra gelen zihin felsefesi bağlamındaki özdekçi (materyalist) görüşleri etkiler. Aristoteles ruh ile bedeni sadece bilgisel anlamda ayırır, fakat Aristoteles'e göre varlıksal anlamda ruh ile beden birbirinden ayrılamaz bir bütünü oluşturur. Modern dönemde Spinoza, La Mettrie ve Gassendi'nin ruh ve bedene ilişkin görüşleri Aristoteles'in görüşleri ile şekillenir. Spinoza'ya göre ruh ile bedeni birbirinden ayırmak mümkün değildir ve ruh ile beden arasında zorunlu bir işleyiş, bir paralellik bulunur. La Mettrie ise ruh ile beden arasındaki ilişkiyi mekanik yasalarla açıklamaya çalışır ve göre ruh sadece bedenin bir görevidir. Gassendi ise atomculuk temelinde ilerlerken atomların da kendi başına var olamayıp bunun da Tanrı tarafından yaratıldığını söylerken, ruhu da tıpkı Aristoteles gibi üç kısma ayırır. Çağdaş dönemde ise Spinoza ve La Mettrie ve Gassendi'nin görüşleri ile felsefi/mantıksal davranışçılık, fizikselcilik/özdeşçilik ve işlevselcilik akımları ortaya çıkar.

İkici görüşler ruh anlayışını Pythagorasçılardan alan Platon'dan etkilenirken özdekçi görüşler ise Demokritos'un atomculuğundan etkilenen Aristoteles'in ruh anlayışından etkilenir. Demokritos hem bedenin hem de ruhun kimi farklılıklar olsa da atomlardan meydana geldiğini söylerken zihin felsefesindeki özdekçiliğin başlatıcısı konumundadır. Demokritos'a göre ruhun atomları havadan beslenemediğinde, yani soluma olayı gerçekleşmediğinde ruhun öldüğünü savunur (Arslan, 2006a: 333). Demokritos için ruh maddi ve ölümlüdür.

Demokritos'tan etkilenen Antikçağ düşünürü Epikuros için ise ruh bedenin bütün parçalarında mevcuttur, beden de ruhun koruyucusu konumundadır, ruh da bedene algıları iletir, beden dağıldığında da ruh da onunla birlikte çözülür ve ölür (Nizan, 2013: 83). Epikuros, maddesel olmayan ruh fikrine karşıdır. Ona göre sadece boşluk maddesiz bir şekilde algılanabilir, ama boşluk bir eylemde bulunamaz ya da acı çekemez, sadece maddelerin devinip değişmesine olanak sağlar. Bu bağlamda, ruhun maddesiz olduğunu söyleyenler Epikuros'a göre boş sözler söylemiş olurlar. Sonuç olarak ruh maddesel değilse ne davranabilir ne de acı çekebilir, fakat bu iki rastlantı ruhta yaşanmaktadır (Epikuros'tan akt. Nizan, 2013: 83-84). Epikuros için de ruh maddesel ve ölümlü bir var olandır.

Antikçağda Demokritos ve Epikuros'un görüşleri çerçevesinde gelişen atomcu doğa öğretisi çerçevesinde ruhun da maddesel bir var olan olduğu da netleştirilmiş olmaktadır. Antikçağda sergilenen bu atomcu tutum Aristoteles'in görüşleri ile daha da şekillenerek zihin felsefesindeki özdekçi görüşün temelini oluşturur. Aristoteles'in ruha ilişkin yaklaşımları birçok farklılık barındırıyor olsa da Descartes'tan önce ruh ile bedeni birbirinden ayırır ama bu ayrımı yaparken Descartes gibi ruh ile bedeni iki ayrı töz, iki ayrı var olan olarak ele almayıp bunu sadece teoride sistematik olarak birbirinden ayırır. Bundan dolayı Batıda yer alan zihin felsefesi tartışmalarının tarihini Antik Yunan düşüncesiyle başlatmak gerekir.

Aristoteles'in ruh anlayışında madde ve form ikiliğiyle özdeşçi olmayan bir ontoloji çerçevesinde, tekçi bir ontolojiye sahip olan atomculuğun maddeciliğinden ayrılır. Fakat Aristoteles'in bu yaklaşımındaki ruh, bedene bağlı, bedenden ayrılamayan ve de ölümde beden ile birlikte dağılacak ve aynı atomcuların savunduğu gibi beden ile birlikte ölecek bir ruhtur (Kutlusoy, 2014b: 345). Aristoteles için insanın bedeni onun özdeksel doğasından tamamen farklıdır. Aristoteles saf, cisimsiz bir form olan, tinsel yapıda olan soyut, farklı bir ruh ya da ruh kısmını -ruhun düşünen/akılsal yanını ki bu yanın edilgin durumu beden ile birlikte ölürken etkin durum ölümsüzlüğünü sürdürür-kabul eder.

Aristoteles'in ruh ve bedenin bütünlüğünden etkilenen ve bir 17. yüzyıl düşünürü olan Spinoza için ruh ve beden aynı varlığın değişik görünüşüdür. Spinoza aynı zamanda Aristoteles'in töz anlayışından da etkilenir ve töz anlayışları Aristoteles'inki ile

benzerlik gösterir. Spinoza'da Aristoteles'in görüşlerinden etkilenerek ruh ile bedeni aynı tözde birleştirir. Spinoza'da tıpkı Aristoteles gibi ruhun işleyebilmesi için bir bedene ihtiyacı olduğunu savunur. Aristoteles için ruh yerel devinimin ilk ilkesidir ve canlı bedenin nedenidir. Spinoza içinse ruh ve bedenin paralel bağlantısını Tanrı kurarken, cisimler kendilerini var olma nedeni olamadığından dolayı kendilerinin dışındaki Tanrı tarafından var olurlar ve cisimlerin hareketi Tanrı tarafından belirlenir. Cismin doğasında hareket bulunmadığından dolayı cisimler birbirlerine etki ederek harekete sebep olurlar. Spinoza'da beden ruhu etkilerken, Aristoteles'te ruh bedeni etkiler. Aristoteles ruhta bulunan akıl kısmını etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırırken, Spinoza ise ruhu aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles'teki etkin akıl Spinoza'daki ruhun aktif kısmına denk gelirken, Aristoteles'in ruh görüşündeki edilgin akıl ise Spinoza'nın ruh görüşündeki pasif kısma karşılık gelir. Aristoteles'te erdemli yaşayabilmek için insanın ruhunun akla uygun etkinlikte bulunması gerekirken, Spinoza içinse ruhun çabası insanın akla uygun edimde bulunmasıdır.

Modern dönemde yaşamış ve Aristoteles'in görüşlerinden etkilenmiş olan bir diğer düşünür ise La Mettrie'dir. La Mettrie için de ruh ve beden bir ve bütündür. La Mettrie için insanlar ve hayvanların duyumlama yetileri vardır. Aristoteles'te ruh anlayışında insanda bitkisel, hayvansal ruh bulunurken bunların yanında da düşünme yetisi bulunur. Aristoteles için bitkisel ruh beslenme yetisine, hayvansal ruh duyumlama yetisine, düşünme yetisi de insanın entelektüel edimine karşılık gelir. La Mettrie'de aynı Aristoteles gibi hayvansal ruhu duymsama yetisi ile açıklar. La Mettrie'de aynı Aristoteles gibi insanı hayvandan ayıran özelliğin düşünme yetisi olduğunu söyler.

Modern dönemde Aristoteles'in görüşlerinden etkilenmiş olan Gassendi ise Aristoteles gibi beslenme, duyumsama ve hareketin ruh tarafından sağlandığını söyler. Gassendi ruhu hayvansal ruh, insanın ebeveynlerinden gelen ruh ve Tanrı tarafından insana verilen ruh olmak üzere ruhu üç kısımda incelerken hayvansal ruhun insanın temel hareketlerini sağlayan ruh olduğunu söylerken Aristotelesçi bir yaklaşım sergiler. Hayvansal ruh ve insanın ebeveynlerinden gelen ruh maddi olarak insanda bulunurken, Tanrı tarafından verilen ruh insanın akli ruhudur ve Aristoteles'ten farklı olarak bu ruhun ölümsüz olduğunu söyler.

Zihin felsefesinde artık 19. yüzyıla doğru gelindiğinde zihin felsefesi kendini Descartes'ın ikiciliğinden kurtararak Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde özdekçiliğe doğru evrilmeye başlar. Bu bağlamda zihin felsefesinde Descartes'ın ikici anlayışını net bir dille eleştiren Ryle, Descartes'ın zihin felsefesinde yaptığı ruh-beden ikiciliğini makinenin içindeki hayalete benzetir (Ryle, 1995: 44). Davranışçı özdekçiliğin savunucusu olan Ryle, Aristoteles gibi indirgemeci bir özdekçiliğe karşıdır. Ryle'ın davranışçı kuramına göre zihinsel olaylar bunları içinde barındıran cümleleri kullanan kişilerin içsel durumlarından ziyade onların belirli bir davranışta bulunduğunu anlatır. Bununla birlikte kişide davranış yatkınlığı olmasa da kişinin davranış yatkınlığından dolayı bu cümleler kullanıldıkları kontekste göre bir doğruluk değerine sahiptirler (Kutlusoy, 2004: 606-608). Zihinsel olayları bedensel yatkınlıklar ile temellendirmeye çalışan Ryle için zihinsel cümlelerin anlamını "üçüncü tekil kişi" perspektifinde başka kişiler tarafından da nesnel olarak gözlemlemek mümkündür. Özetle, felsefi davranışçılık, zihinsel bir durum hakkındaki bir önermenin, öznenin gözlemlenebilir bir durumda olması halinde ortaya çıkacak olan gözlemlenebilir davranışları hakkındaki uzun ve karmaşık önermeye hiçbir anlam kaybına uğramadan çevrilebileceğini ileri sürer. Davranışçılar zihinsel durumların çoğunun çözünürlükten farklı olarak "çok yollu yatkınlıklar" olduğu tezini savunurlar. Aynı zamanda davranışçılara göre, herhangi bir zihinsel terimin anlamı onun diğer bazı terimlerle girdiği birçok ilişkiye göre belirlenir: Bunlar, alenen gözlemlenebilen koşullarla ve davranışlarla ilgili terimlerdir. Davranışçılar aynı zamanda çözünür veya kırılgan gibi saf yatkınlık terimlerinin zihinsel terimlerin semantik (anlam) benzerleri olduğuna dikkat çekerler. Davranışçılığın başlıca sorunlarından biri, zihinsel durumlarımızın iç-niteliklerine yüklediği belirsiz roldür (Churchland, 2012: 85). Fakat Ryle'ın bu davranışçı yaklaşımı başka insanların zihinsel durumlarını, örneğin duyumları, açıklamakta yetersiz kalır.

1950'li yıllarda J.J.C. Smart tarafından ortaya atılan, özdekçiliğin indirgemeci şekli olan özdeşçiliğe göre ise zihinsel durumların hepsi bedensel durumlarla bir ve aynıdır. Özdeşçi özdekçiliğe göre belirli zihinsel olaylar sadece benzer yapıda olan beyinlere sahip organizmalar için söz konusudur (Kutlusoy, 2004: 608). Bu bağlamda özdekçi özdeşçilik Demokritos ve Epikuros'un atomcu görüşü ile benzerlik gösterir. Demokritos ve Epikuros'un ruh öğretisinde ruh bedene indirgenirken özdeşçi özdekçilikte ise zihin durumlarının aynı zamanda beyin durumları olduğu savunularak

aynı Demokritos ve Epikuros'unki gibi indirgemeci bir tavır sergilenir. Bu bağlamda Demokritos ve Epikuros'un indirgemeci tavrı özdekçi özdeşçiliğin indirgemeci anlayışına yol açar. Aynı zamanda bedenle beraber verilmiş olan üzüntü, korku, heyecan, sevinç, öfke gibi duygular maddeye girmiş olan biçimler olduğundan söz eden Aristoteles, beyinde gerçekleşen hareketlerden habersiz olduğundan dolayı bu tür zihin durumlarını beyin ile ilişkilendirerek açıklayamaz. Onun yerine Aristoteles bu tür zihin durumlarını bedenin ilgili gördüğü bölümü ile, örneğin "kalbin çevresindeki kanın kaynaması" gibi belirli bir amaç doğrultusunda belirli bir nedensel durumun meydana getirdiği, bedenin ya da yetinin devinimi olarak tanımlar. Bu bağlamda da Aristoteles ruhu olan herhangi bir var olanın yetkinlik düzeyinin onun biçimi tarafından belirlendiğini ileri sürerek "özdeşçi" bir yaklaşım sergiler (Kutlusoy, 2014b: 359).

1960'lı yıllarda ortaya çıkan bir diğer özdekçi yaklaşım ise işlevselciliktir. İşlevselciler özdeşci özdekçiliğe kesin bir dille karşı çıkarlar. İşlevselcilere göre, örneğin korku ve tokluk duyumları belli bir beyin durumu olamazlar, çünkü insanlardan farklı bir beyin yapısı bulunan çita da korku ve tokluk duyumlarına sahiptirler. Bu bağlamda işlevselciler zihinsel durumların, hem çoklu gerçekleşebilirliğini hem de bu gerçekleşmelerden herhangi birisi ile tanımlanamayacağını savunurlar. Dolayısıyla, her tek zihinsel durumun karşılık geldiği fiziksel bir durumun olduğu bu bağlamda, her bir zihinsel durum, birçok farklı fiziksel durum şeklinde ortaya çıkar. Bu durumda zihin, beyin tarafından gerçekleştirilmesine rağmen, beyinden tamamen arınarak bir statü kazanır (Kutlusoy, 2004: 608). İşlevselcilere göre zihinsel bir durum sadece duyumlar ve davranışlar arasında arabuluculuk yaparken üstlendiği kendi doğasını açıklayan işlevsellikle, yani ona özgü bir neden-etki ile tanımlanabilir. Hatta işlevselciler zihinsel durumlar ve bilgisayardaki işlemler arasında bir paralellik olduğunu savunurlar. İşlevselcilere göre insan zihni gibi olan bir bilgisayar programı insan beyni gibi fazlasıyla gelişmiş ve karmaşık olan bir makinada çalıştırılabilir. İşlevselcilerin zihni maddi bir yapıda görmelerinin temelinde Demokritos ve Epikuros'un ruh görüşü yatar. Demokritos ve Epikuros'un felsefesinde ruh atomlardan meydana gelir ve maddi yapıdadır. İşlevselciler de Demokritos ve Epikuros'tan etkilenerek insan zihninin maddi yapıda olduğunu hatta insan beyni gibi olan bir makinada çalıştırılabileceğini söylerler. Aynı zamanda Aristoteles'in madde-form öğretisi kapsamındaki ruh görüşü aslında işlevselciliğin kökenini oluşturur; çünkü Aristoteles için ruh bir tür işlevsellikle

açıklanabilir ve ruh, bedenin belirli bir türde işlev görmesidir. Aristoteles için ruh ile beden birbirinden ayrı olamaz. Ruhun bir özelliği olan düşünme aynı zamanda bedenin de bir etkinliğidir.

20. yüzyılda ortaya çıkan yapay zekâ kavramı, 21. yüzyılda ise artık olanaklı bir hale gelmiştir. Bir yazılım ve donanımdan oluşan yapay zekâların işleyebilmesi için yazılım ve donanımın bir aradalığı gereklidir. Tek başına yazılımı veya tek başına donanımın çalışması imkansızdır. Yapay zekâların bu durumu Aristoteles'in ruh ve bedenin bir aradalığıyla benzerlik gösterir. Yapay zekâlarda yazılım ruha, donanım da bedene denk gelirken birbirinden bağımsız olarak çalışmaları olanaksızdır. Bu bağlamda yapay zekâlarda özdekçi akımların içinde yer alır ve çalışma fikri Aristoteles'in ruh görüşüyle benzer yapıdadır.

Demokritos ve Epikuros'un atomsal yapıdaki ruh görüşleri ve bu görüşlerden etkilenen Aristoteles'in madde-form yaklaşımı temelinde ortaya koyduğu ruh anlayışı kendinden sonra gelen özdekçi yaklaşımlara esin kaynağı olurken zihin felsefesi bağlamındaki özdekçiliğin de temelleri bu düşünürlerin görüşlerinde yatar.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

Zihin felsefesi bağlamında zihne yönelik görüşler ikicilik (düalizm) ve özdekçilik (materyalizm) olmak üzere ikiye ayrılır. Çoğu düşünür tarafından zihin felsefesinin tarihsel süreci 17. yüzyılda Descartes'ın ikiciliği ile başlatılırken, özdekçi/maddeci yaklaşımlar ise 20. yüzyıldan itibaren başlatılır. Aslında dikkatli bir şekilde incelendiğinde Antik Yunan felsefesinde ikici ve özdekçi görüşlerin temellerinin atıldığı söylemek mümkündür. Antikçağda Pythagorasçıların *orphik* görüşünden etkilenen Platon'un ruh ve beden üzerine söylemleri kendisinden sonra gelen dönemlerde geliştirilen ikici görüşler için tam bir ilham kaynağı olurken, Demokritos'un atom öğretisinden etkilenen Aristoteles'in ruh ve beden üzerine söylemleri ise özdekçi görüşler üzerinde etkili olmuştur. Bu tezde de günümüze kadar ortaya konan hem farklı ikici zihin görüşlerinin hem de çeşitli özdekçi zihin görüşlerinin kaynaklarının/temellerinin, aslında, Antik Yunan'daki ruh ve beden anlayışına dayandığı gösterilmiştir. Bu tezde zihin felsefesi tarihini Antikçağ felsefesindeki ruh ve beden soruşturmaları ile başlatılması gerektiği belirtilmiştir. Çoğu düşünürler tarafında Descartes'ın etkileşimci zihin görüşü ile başlatılan zihin felsefesinin ikici ve özdekçi görüşlerinin temelini Pythagorasçılardan etkilenen Platon'un ve Demokritos'tan esinlenen Aristoteles'in ruh ve bedene ilişkin görüşleri yatar. Bu tezde zihin felsefesi soruşturmalarının asıl başlangıcının Antik Yunan felsefesindeki ruh ve beden sorgulamaları olduğunu aydınlığa kavuşturulmuştur.

17. yüzyılda ruh ile bedeni iki ayrı töz olarak gören ve ruh ile beden arasında bir etkileşim olduğunu söyleyen Descartes'ın ikici görüşlerinin temelinde Antik Yunan filozofu Platon'un ruha ilişkin görüşleri yatmaktadır. Platon ruha ilişkin görüşler ikicilik olarak anılmasa da aslında tam bir ikici tavır sergiler. Platon'un ruh görüşü ise Pythagorasçıların "ruh göçü" olarak adlandırdığı orphik görüşe dayanır. Platon ruhun bilgisinin olduğunu fakat görünüşler dünyasına düştüğünde, yani bir beden ile

birleştiğinde bilgilerini unuttuğunu ve tekrar hatırlaması gerektiğini savunmaktadır. Platon ruha ait görüşlerini hemen hemen bütün diyaloglarında konu edinir. Platon ruhun var olduğunu kanıtlamak için, ruhu sıklıkla bedenin karşısına koyarak ele alınmaktadır. Platon var olmayan bedeni var kılar ve ruh ile beden sürekli bir etkileşim halindedir. Platon'a göre ruh idealar dünyasında yer alırken beden ise görünüşler dünyasında yer alır ve ruh beden ile birleşerek yeryüzüne iner. Platon böylece ruha ait belirlemesini daha derine inerek üç türde açıklamaktadır. Bu bağlamda, Platon'un ruha ait görüşleri, insanın canlılığının nedeni olan ruha ait üç türlü belirlemesinin tamamını ele alarak değil, bedenin üst tarafında bulunan ölümsüz kısmı, yani bilen, düşünen ve akılsal tarafı belirlemesiyle kendini göstermektedir. Tezin ikinci bölümünde Platon'un bu ruh görüşü anlatılıp, kendisinden sonra gelen dönemlerde zihin felsefesi bağlamındaki ikici görüşlere etkisi gösterilmeye çalışılmaktadır. Ortaçağda ikici olarak anılmayan fakat ikici bir görüşlerinde ikici bir tavır sergileyen Platinos'un ruh görüşü Bir ve Us kavramları ile şekillenirken, ruhu aynı Platon gibi ruhu kısımlara ayırmaktadır. Ortaçağdaki bir diğer düşünür İbn Sina ise tıpkı Platon gibi ruhun beden ile birleşip maddesel dünyaya düştüğünü söylemektedir. Ortaçağdaki düşünürlerin görüşleri Platon'un görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Modern dönemde ise Descartes ruh ile bedeni tamamen birbirinden ayırır ve iki ayrı töz, iki ayrı var olan olduğunu belirtmektedir. Descartes'a göre ruhun özniteliği düşünme iken, ruhun özniteliği ise yer kaplamasıdır. Platon'da ise ruh idealar dünyasındadır ve düşünen kısımdır, beden ise görünüşler dünyasındadır, fakat ruh beden ile birleşmelidir. Descartes'a göre ise ruh ile beden etkileşim halindedir. Descartes'ın görüşlerinden etkilenen görüş olan koşutçuluk görüşünün temsilcisi Leibniz'e göre ise ruh ile beden arasındaki bağ Tanrı tarafından bir saat gibi önceden kurulmuş ve ayarlanmıştır. Leibniz tıpkı Platon'daki gibi ruhun bilgileri hatırlaması gerektiğini düşünür. Modern dönemde Descartes'tın görüşlerinden etkilenen Geulincx ve Malebranche'ın öncülüğünde aranedencilik ortaya çıkar. Aranedenciler beden ile ruhun etkileşimi üzerine yoğunlaşırlar. Aranedencilere göre ruh ile bedenin etkileşimindeki ara neden Tanrı'dır. Modern çağda Descartes'ın görüşlerinden etkilenen bir diğer görüş ise gölgeolguculuktur. Gölgeolguculara göre ise bedenden zihne bir etki vardır, zihinden bedene doğru ise herhangi bir yönelme yoktur. Çağdaş döneme gelindiğinde ise Descartes'ın görüşlerinden etkilenen akım içebakışçılıktır. İçebakışçılara göre zihin ile beynin tözsel farklılığını savunan çağdaş ikiciliği desteklemektedir. İçebakışçılar, kendi

iç deneyimlerimizle, başkaları tarafından bilinmeyen sadece kendi deneyimimizle bedensel tözümüzden ayrılan zihinsel durumlar bilinebilirken, beyinsel durumlarımızın bilinemeyeceği savunmaktadır.

Modern dönemde zihin felsefesindeki özdekçi görüşler ise Demokritos'un atomculuğundan etkilenen Epikuros ve Aristoteles'in ruh anlayışı ile şekillenmektedir. Aristoteles'e göre ruh, bir tözdür. İnsanı insan yapan özü ise insanın ruhudur. Aristoteles'e göre madde formsuz olamadığı gibi beden de ruhsuz olamaz. Dolayısıyla Aristoteles'te ruh bedensiz beden de ruhsuz olamaz. Bu anlamda Aristoteles'e göre madde ile form yani beden ile ruh kendi başına var olmaz. Aristoteles epistemik anlamda ruh ile bedeni birbirinden ayırır, fakat ontik anlamda beden ve ruhu birbirinden ayırmaz. Ontik anlamda beden ve ruh birbirinden bağımsız bir şekilde var olamaz. Modern dönemde ise Spinoza'nın görüşleri de bu bağlamda gelişir. Spinoza ruh ile bedeni aynı varlığın farklı iki görünüşü olarak ele almaktadır. Spinoza ruh ile bedeni aynı tözün özünde birleşik olarak görür. Spinoza'ya göre ruh ile bedenin eyleyebilmesi ve var olabilmesi Tanrı sayesinde olur. Spinoza'ya göre ruh ile beden Tanrı'dan zorunlu olarak çıkar ve bir araya gelerek de insanı meydana getirmektedir. Spinoza tıpkı Aristoteles gibi ruh ile bedenin ontik anlamda birbirinden ayrılamayacağını düşünmektedir. Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı düşüncesi Spinoza'da kendini göstermektedir. Modern dönemdeki bir diğer düşünür La Mettrie ise olayları mekanik nedenlerle açıklamaya çalışmaktadır. La Mettrie'ye göre evrende bütün olup bitenler mekanik yasalarla açıklanabilmektedir. Mekanist bir doğa anlayışı benimseyen La Mettrie için insan ve hayvan arasında niteliksel herhangi bir fark yoktur, insan ve hayvan arasında sadece derecesel bir ayrım bulunmaktadır. Hayvanların birer otomat olduğunu düşünen La Mettrie'ye için insanlar ve hayvanlar duyumlama yetisine sahiptir. La Mettrie'ye göre ruhun tüm yetileri beynin ve bedenin organlarına bağlıysa, yani ruhun tüm yetileri açık olarak bu yapılanmanın dolaysız olarak kendisi ise o zaman iyi aydınlanmış bir makine ile karşılaşılır. La Mettrie ruha ve bedene ilişkin bu düşünceleriyle tam bir özdekçi görüş sergilemektedir. Modern dönemin özdekçi görüşüne sahip Gassendi'de Epikuros'un atomcu anlayışı çerçevesinde kendi görüşlerini oluşturmaktadır. Gassendi için insan ruhu hayvansal ruh, anne ve babadan gelen ruh ve Tanrı tarafından verilen ruh olmak üzere üç kısımdan oluşurken hayvansal ruh ile anne ve babadan gele ruh maddi ve ölümlüyken, Tanrı tarafından verilen ruh ise ölümsüzdür ve insan Tanrı tarafından verilen ruh

sayesinde bilme edimini gerçekleştirebilir. Çağdaş dönemde ise Spinoza, La Mettrie ve Gassendi'nin görüşleri sonucu Gilbert Ryle'ın öncülüğünde felsefi davranışçılık akımı ortaya çıkar. Felsefi davranışçılık, zihin ile beden ilişkisi temelinde, mantıksal-dilsel tahlil ve kategori yanlışlıklarını incelemektedir. Davranışçılara göre, zihinsel terim anlamları bazı terimlerle ilişkilidir. Gözlemlenebilen davranışlarla beraber zihinsel durumların iç niteliklerine göndermede bulunmaktadırlar. Bu bağlamda, zihinsel yüklemlerin anlamları bedensel davranış yatkınlıklarında aranarak, zihinsel cümlelerin anlamları üçüncü tekil kişi perspektifiyle çözümlenerek doğruluğu kabul edilmektedir. Çağdaş dönemde 1950'li yıllarda ortaya çıkan bir diğer akım ise fizikselcilik/özdeşçiliktir. Özdeşçiliğe göre bütün zihinsel olaylar bedensel/beyinsel durum ve süreçlerle aynıdır. Fiziksel ve zihinsel terimlerin anlamlarının aynılaştırılması açısından aynılık değil, terimlerin gösterdiği, senkronik zihinsel ve özdeksel durumların özdeş olması açısından aynılık söz konusu olmaktadır. Özdeşçiliğin asıl tezi yalınlıktır ve zihinsel durumlar beynin fiziksel durumlarıdır. Özdekçiliğe göre, zihinsel olanla özdeksel olanı bir ve aynı şeylerdir, bu bağlamda zihinle beynin özdeştir. Çağdaş dönemde 1960'lı yıllarda ise zihin felsefesi bağlamında özdekçi bir akım olan işlevselcilik ortaya çıkar. İşlevselciliğe göre ise zihin, beyin gibi belli organlarla özdeşleştirmez. İşlevselciler için zihin tıpkı bir bilgisayar yazılımı gibidir, bir tür bilgisayar programıdır; beyin ise o bilgisayar programının yerleştirildiği karmaşık ağlara sahip bir donanımdır. İşlevselci düşünürlere göre bir bilgisayar programı nasıl diğer bilgisayarlarda çalışıyorsa zihin de farklı beyinlerde çalışabilir, hatta bu düşünürler açısından zihin yeteri kadar gelişmiş herhangi bir mekanik veya hidrolik bir sisteme yüklendiğinde de çalıştırılabilir. Çağdaş dönemde ve özellikle günümüzde özdekçi bir tavır sergileyen ve sürekli gelişmekte olan yapay zekâlar yazılım ve donanımdan meydana gelmektedir. Yapay zekâların yazılım kısmı insandaki zihne, donanım kısmı ise bedene denk gelir ve yazılım ve donanımın birbirinden bağımsız bir şekilde çalışması imkansızdır Yazılımın donanıma, donanımın da yazılıma ihtiyacı vardır. Yapay zekâ ilk olarak kendini Platon'un *Minos* diyaloğunda gösterir, fakat yapay zekâ olarak değil akıllı makineler olarak anılmaktadır. İlk yapay zekâ örneği ise 17. yüzyılda Leibniz tarafından geliştirilir. Günümüzde ise yapay zekâlara vatandaşlık dahi verilir hale gelinmiştir.

Görüldüğü üzere Platon ve Aristoteles'in ruh ve bedene ilişkin görüşlerinden kaynaklanan yaklaşımlar Ortaçağ, modern dönem ve çağdaş dönemde ortaya çıkan zihin

felsefesi bağlamındaki görüşleri etkilemektedir. Özellikle modern dönem ve sonrasında gelen çağdaş dönemde Pythagorasçılardan etkilenen Platon ve Demokritos'tan etkilenen Aristoteles'in ruh ve bedene ilişkin görüşleri zaman içinde farklılaşarak ve çeşitlenerek "ikicilik" ve "özdekçilik" isimleri altında kendilerini açığa çıkarırlar. Günümüzde ise, zihin felsefesinin tarihsel sürecinde ruhtan zihne doğru kayan sorun, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarak gelişen bilişsel bilim disiplinleri ile birlikte "zihin-beden sorunu"nun "bilinç-beyin sorunu"na doğru dönüştüğü görülmektedir.

KAYNAKLAR

Alıcı, Tevfik. **Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç**, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006a.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi yayınları, 2006b.

Arslan, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Ankara: Adres Yayınları, 2016.

Atış, Naciye. "Spinoza Felsefesinde Beden ile Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü", **FLSF Dergisi**, Sayı 20, s. 143-160, 2015.

Aristoteles. **Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Babür, Saffet ve Çotuksöken, Betül. **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

Cevizci, Ahmet. **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Churchland, Paul M. **Madde ve Bilinç**, Çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2012.

Çotuksöken, Betül. **Ortaçağ Yazıları**, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.

Denkel, Arda. **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.

De Libera, Alain. **Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınları, 2013.

Descartes, Rene. **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.

Descartes, Rene. **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, Çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Descartes, Rene. **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Descartes, Rene. **Ahlak Üzerine Mektuplar**, Çev. Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Descartes, Rene. **Ruhun Tutkuları**, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2002.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

Kaku, Michio. **Zihnin Geleceği**, Çev. Emre Kumral, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2016.

Kutlusoy, Zekiye. "21. Yüzyıla Girerken Felsefe ve Bilişsel Bilim", **Felsefe Dünyası**, Sayı 33, s. 45-54, 2001.

Kutlusoy, Zekiye. "Bilişsel Bilim", **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, s. 596-612, 2004.

Kutlusoy, Zekiye. "Zihin Felsefesinin Antik Başlangıcı ve Kökeni Üzerine", **İoanna Kuçuradi Çağın Olayları Arasında**, Ed. Betül Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şimga, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, s. 336-354, 2014a.

Kutlusoy, Zekiye. "Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles'in Ruh Anlayışı", **Cogito**, Sayı 78, s. 340-360, 2014b.

La Mettrie, Julien O. D. **İnsan Bir Makine**, Çev. Zehra Bayramoğlu, İstanbul: Havvas Yayınları, 1980.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. **Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Nizan, Paul. **Eskiçağ Maddecileri**, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları, 2011.

Özcan, Muttalip. **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

Penrose, Roger. **Kralın Yeni Usu 1**, Çev. Tekin Dereli, Ankara: TÜBİTAK, 1998.

Penrose, Roger. **Zihnin Gölgeleri**, Çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.

Platon. **Phaidros**, Çev: Hamdi Akverdi, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.

Platon. **Timaios**, Çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001a.

Platon. **Minos**, Çev. HamdiVaroğlu, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001b.

Platon. "Gorgias", **Diyaloglar**, Çev: Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 47-135, 2010.

Platon. "Menon", **Diyaloglar**, Çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 149-188, 2010.

Platon. "Theaitetos", **Diyaloglar**, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 451-540, 2010.

Platon. **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.

Platon. **Phaidon**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Ross, David. **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Ryle, Gilbert. **Zihin Felsefesi**, Çev. Sara Çelik, İstanbul: AFA Yayıncılık, 1995.

Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", **Kaygı**, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 19, s. 37-54, 2012.

Shaffer, Jerome A. **Zihin Felsefesi Açısından Bilinç***, Ruh ve Ötesi,* Çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Smart, J.J.C. "Duyumlar ve Beyin Süreçleri", **Felsefe Tartışmaları**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Sayı 6, s. 9-19, 1989.

Spinoza. **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınları, 2016.