

## KİŞİSEL KİMLİK İÇİN KRİTER ARAYIŞI: SEZGİLERİN ÇATIŞMASI

ID Ferhat ONUR\*

### ÖZET

*Kişisel kimliğimizin sürekliliğinin nasıl sağlandığı, yani hayatımız boyunca nasıl aynı kişi olarak kaldığımız - eğer kalıyorsak - felsefenin en zorlu problemlerinden biridir. Kişisel özdeşlik problemi denilen bu zorluğun aşılması kişinin farklı zamanlardaki var oluşunu kimliğini koruyacak şekilde birbirine bağlayan zorunlu ve yeterli koşulların verilebilmesini veya bir kriterin tayin edilmesini gerektiriyor. Ancak kişisel kimliğin sürekliliğini sağladığı düşünülen kriterler genellikle güçlerini kaynağının güvenilirliği hakkında açık ve net bilgilere sahip olmadığımız sezgilerimizden alıyor görünmektedir. Özellikle hayal gücünün kurguları olan düşünce deneyleri sezgilerimizi yoklayan araçlar olarak etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Böylece konu hakkındaki tartışmalar diğer felsefi problemlerde örneğini görmediğimiz derecede sezgilerin çarpıştırıldığı bir düşün ortamında yürütülmekte ve bu durum problemin özgül metafizik zorluğunun yanında metodolojik bir zayıflık olarak karşımıza çıkmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *kişi, kimlik, kişisel özdeşlik problemi, psikolojik süreklilik, animalizm*

### The Search of Criteria for Personal Identity: Conflict of Intuitions

#### ABSTRACT

*How we maintain the continuity of our personal identity, that is, how we stay the same person throughout our lives - if we do - is one of philosophy's toughest problems. Overcoming this difficulty, which is called the problem of personal identity, requires giving necessary and sufficient conditions or determining a criterion that connects the existence of the person at different times in a way that protects his/her identity. However, the criteria that are thought to ensure the continuity of personal identity generally seem to draw their strength from our intuitions, which we do not have clear and precise knowledge about the reliability of their sources. Especially thought experiments, which are fictions of imagination, are used effectively as tools that probe our intuitions. Thus, the discussions on the subject are carried out in an environment of thought where intuitions collide to a degree that we have not seen in other philosophical problems, and this situation appears as a methodological weakness besides the specific metaphysical difficulty of the problem.*

**Key Words:** *person, identity, the problem of personal identity, psychological continuity, animalism*

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Trabzon / TÜRKİYE, [ferhatonur@ktu.edu.tr](mailto:ferhatonur@ktu.edu.tr)

#### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Onur, F. (2023). Kişisel kimlik için kriter arayışı: Sezgilerin çatışması. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(44), 169-190. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1179213>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 23 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 9 Ocak / January 2023

## Giriş: Kişisel Özdeşlik Problemi

Bir aile albümünü açıp geçmiş yıllarımıza ait fotoğraflara göz gezdirdiğimizde farklı zamanlardaki hallerimize tanık oluruz. Üniversite yıllarında kepiyle kameranın karşısına geçen kişi de annesinin kucağında doğum günü pastasını üfleyen kişi de biziz. Bu karelerden bazılarında, gördüğümüz kişiye ilişkin canlı bir hatıraya sahip olmasak da mevcut görüntümüzle kıyas sonucu yakaladığımız benzerliklerle onun biz olduğuna çabucak ikna oluruz. Ancak bir ikiz kardeşimiz varsa bu karara varmak o kadar kolay olmayacaktır. Bu durumda fotoğrafı çeken kişilerin veya ebeveynimizin fotoğraftaki kişinin biz olduğumuza dair bir güvence vermesi gerekebilir. Güvence, fotoğraftaki kişi ile aynı kişi olduğumuza ilişkin bir kanıtın varlığıdır. Kişisel kimlik ile ilgili sorulabilecek sorulardan biri işte bu *kanıt sorusudur*: Şimdi burada bulunan kişinin geçmişte orada bulunan kişiyle aynı kişi olduğuna ilişkin hangi kanıtlar vardır? Kanıt sorusu özellikle hukuki ve cezai işlemler açısından önemlidir. Yargılanıp cezası verilmek istenen kişinin suçu işleyen kişi olup olmadığı kanıt sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Bir başka soru ise *tanılama sorusu* (Kind, 2015) veya *kişilik sorusudur* (Olson, 2019). Bir varlığın kişi sayılabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerekir? Başka bir deyişle, kişilerin sahip olup kişi olmayanların sahip olmadığı şey nedir? “Kişi” ile genel olarak anlaşılan Locke’un (1975/1689: 336) *Deneme*’sinde bahsettiği şeydir: “...düşünen, akla ve refleksiyona sahip, kendisini farklı zaman ve mekânlarda aynı düşünen şey olarak görebilen zeki bir varlıktır.” Bu anlayışa göre kişilerin ayırt edici özelliği düşünceye, daha da ötesinde kendileri hakkında düşünebilme yetisine sahip olmalarıdır. O halde kişiler öz bilinçli varlıklardır<sup>1</sup>. Böyle bakıldığında kişi olarak görmeye eğilimli olduğumuz bebekler ve bazı hayvanlar gerekli nitelikleri taşıyor olacaktır<sup>2</sup>. Bu sonuç göreceğimiz gibi üçüncü ve son soruya aradığımız cevabı dolaylı yoldan ilgilendirecektir. *Yeniden tanılama sorusu* veya *kalıclılık sorusu* olarak adlandırılan üçüncü soru şudur: Bir kişiyi zaman içinde aynı kişi olarak kalıcı yapan şey nedir? Kişilik sorusu bir tanılama (*identification*) sorusuydu, çünkü kişiyi tanılamak için neyin gerekli olduğunu soruyorduk. Kalıclılık sorusu ise bir yeniden tanılama (*reidentification*) sorusudur, çünkü kişiyi ileri bir zamanda *aynı* kişi olarak tanılamak için neyin gerekli olduğunu soruyoruz. Kişisel özdeşlik problemi yeniden tanılama sorusunun bir ifadesidir: “Kişisel özdeşlik problemi, belli bir zamanda tanılanan bir kişinin başka bir zamanda tanılanan kişiyle aynı kişi olmasının mantıksal olarak zorunlu ve yeterli koşullarının verilmesi problemi. Başka bir deyişle... birçok filozofun da ifade ettiği üzere kişisel kimliğin sürekliliği hakkında bir kriter belirleme problemi.” (Noonan, 2003: 2) Bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişinin  $t_2$  zamanındaki  $K_2$  kişisi ile bir ve aynı kişi olarak yeniden tanılanmasını veya  $t_2-t_1$  zaman aralığında  $K_2$ ’nin  $K_1$  olarak kalıcı olmasını sağlayan bir kriterin olup olmadığını araştırıyoruz. Vurgulamak gerekir ki aradığımız şey  $K_2$ ’nin  $K_1$  olduğuna ilişkin bir kanıt veya kanıtlar değildir, zira kanıt gelip geçici (*temporal*) ve spesifiktir.  $K_1$ ’i her yer ve zamanda (*atemporal*)  $K_2$  ile aynı kişi yapacak genel geçer standartları, değerlendirme ölçütünü, kriterini arıyoruz. Söz konusu kriterlerin neler olabileceğine geçmeden önce kişi ve kişisel kimlik ilişkisi üzerine ve problemin detayları hakkında ileri açıklamalar yapmamız gerekmektedir.

Kişi kavramının kullanımında üç farklı fikrin işlendiğini söyleyebiliriz. Birincisi, biyolojik, anatomik ve nörofizyolojik araştırmanın nesnesi olarak kişi fikri; ikincisi, bilincin

<sup>1</sup> John Locke da kişiliği öz bilinç ile ilişkilendirdiğini metnin devamında şöyle açık eder: “[kişi kendisini farklı yer ve zamanlarda aynı düşünen şey olarak görürken] bunu ancak düşünceden ayrı olmayan ve bana öyle geliyor ki onun için elzem olan bilinç ile yapar: [Çünkü] kişinin algıladığını algılamadan algılaması imkânsızdır.” Yani düşünceye farkındalık eşlik eder ve bu farkındalığın kaynağı bilinçtir. Düşüncenin varlığı bir bakıma bilincin düşünceyi gözlemesine (dolayısıyla düşüncenin kendi üzerine dönebilmesine - refleksiyon) bağlıdır.

<sup>2</sup> Konu hakkındaki paradigmatik deneylerden biri olan *ayna testi* (Gallup vd., 2011) baz alındığında “kendini tanıma/farkında olma” anlamında bir öz bilincin bebeklerde 15-18 ay aralığında ortaya çıktığını, hayvanlarda ise özellikle gelişmiş maymunlarda (şempanze, goril ve orangutan) ve yunus balıklarında görüldüğünü söyleyebiliriz.

öznesi olarak kişi fikri; üçüncüsü ise, her türden ahlaki niteliklerin odağı ve tüm değerlerin kavramsal kökeni olarak kişi fikridir (Wiggins, 1987). Üçüncüsünden başlayacak olursak, bir varlığı kişi olarak görebilmenin koşulu olarak o varlığın otonomluğa, yani özgür iradeye sahip olması gerektiği ileri sürülebilmektedir (Frankfurt, 1971). Ancak kişisel özdeşlik problemi temelde metafizik bir problem olduğundan böylesi bir etik kişilik anlayışının problemi aydınlatmada veya çözüme kavuşturmada bize bir yardımcı dokunmayacaktır. Kişilere ödev ve sorumluluklar yüklemek, övgü ve suçlama yöneltebilmek bakımından dikkate alınması gereken kriterler kanıtsaldır, metafiziksel değil. Keza birinci bakış açısıyla bilimin konusu olarak kişi fikri de doğası gereği metafizik kavrayışımıza bir katkı sunamaz. Bilim “ben (*self*)” dediğimiz şeyin beyin tarafından nasıl oluşturulduğunu ve sürdürüldüğünü belki açıklayabilir ancak benin sürekliliğinin zorunlu ve yeterli koşullarının verilmesi bene ilişkin fiziksel olgulardan daha fazlasına, felsefi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar. O halde kişisel özdeşlik problemi daha çok ikinci anlamıyla bilincin öznesi olarak kişi fikrini konu edinir. Kişiyi bilincin öznesi olarak ele aldığımızda onu *ben* kavramına yakınlaştırmış oluyoruz<sup>3</sup>. Gerçekten de bu iki kelime arasında özellikle kişisel özdeşlik problemi bağlamında anlamlı bir fark tespit edemiyoruz<sup>4</sup>. Gerek felsefede gerekse günlük dilde *ben* ve *kişi* kelimeleri aynı fikri ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanılabilir (Barresi & Martin, 2011: 33). Ancak kişiyi sırf bilincin öznesi olarak düşünmenin hayli dar bir perspektifi yansıttığı, biyolojik ve psikolojik faktörlerin yanında bu faktörlerin gelişiminde rol oynayan sosyal ve fiziksel çevrenin göz ardı edilerek tastamam bir kişi fikrine ulaşamayacağı ileri sürülebilir (Baker, 2007). Buna göre, kişi olmanın koşullarından biri de çevresel etkileşimdir. Doğru olabilir, ancak çoğu filozofa göre, bir varlığın kişi sayılabilmemesinin koşullarının tam bir listesini vermeden de yani kişiyi ideal bir şekilde tanılamadan da kişisel özdeşlik problemiyle iştigal edebiliriz. Nitekim kişisel kimlik hakkındaki tartışmalar izini sürmenin çok kolay olmadığı sezgilerimizin çarpıştırıldığı bir düşün ortamında yürütüldüğünden süreklilik kriterinin uygunluğu söz konusu sezgilerin ne kadar tatmin edildiğine bağlanabilmektedir.

Özdeşlik problemini sıradan nesnelere uygulayarak hem sezgilerin etkisini örnekleyebilir hem de problemi daha iyi anlayabiliriz. Tarihçi ve biyografi yazarı olarak bilinen Plutark’ın ilk defa bir paradoks biçiminde sunduğu *Theseus’un Gemisi* adlı ünlü Yunan mitine göre, Atina’nın efsanevi kurucusu olarak kabul edilen Theseus, Crete’den evine Atinalıların kendisinden sonra yüzyıllar boyunca korudukları bir gemiyle gitmiştir. Zaman içinde geminin yelkenleri ve tahtaları çürümüş ve teker teker değiştirilmiştir. Nihayetinde geminin tüm parçaları yenileriyle değişmiş olur. Peki parçaları yenilenmiş bu gemi Theseus’un gemisiyle aynı gemi midir? Geminin herhangi bir parçasını değiştirmek kimliğinde bir değişime yol açmıyorsa tüm parçalarının peyderpey değiştirilmesi neden yol açsın? Şimdi problemi biraz daha karmaşıklaştırmak adına orijinalinde Thomas Hobbes’un ileri sürdüğü bir olasılığı ele alalım (Chisholm, 1976: 89). Değiştirmiş olduğumuz parçaları çürümekten alıkoyan bir yolla muhafaza ettiğimizi ve geminin orijinal planına uygun bir şekilde bu parçalarla gemiyi yeniden inşa ettiğimizi düşünelim. Buna göre, elimizde iki tane gemi vardır: Parçaları teker teker değiştirilmiş birinci gemi ve sökülen parçalarla yapılan ikinci gemi. Her iki gemi de orijinal gemiyle aynı gibi durmaktadır (sezgilerimiz bize iki geminin de orijinal gemiyle aynı olduğunu

<sup>3</sup> Örneğin, konu hakkında çokça yazmış filozoflardan biri olan Galen Strawson’un (2003: 338) en genel anlamıyla ben tanımına bakalım: “...insanların kendileri hakkında sahip oldukları bir zihinsel mevcudiyet, zihinsel biri; belli bir karaktere veya kişiliğe sahip, diğer tüm tikel deneyimlerinden, düşüncelerinden ve hatta diğer tüm şeylerden ayrı, deneyimin bilinçli bir öznesi olan tek bir zihinsel şeydir.”

<sup>4</sup> “Kişisel özdeşlik problemi bağlamında” diyoruz, çünkü Rorty’nin (1990) belirttiği üzere, kişi terimi birbirinden farklı ilgilerle (ahlaki, hukuki, tıbbi, metafizik, vs.) kullanılabilir ve her kullanımda tanımı enforme eden şey bağımsız olarak belirlenebilen sınırları çizilmiş bir kavramdan ziyade bu ilgilere bağlıdır.

söylemektedir), ancak mantıken bu gemilerden bir tanesi orijinal gemiyle aynı olabilir. Neden? Çünkü kişisel özdeşlik probleminde dikkate alınan özdeşlik türü çoğunlukla *sayısal özdeşlik*dir. Sayısal özdeşlik bir şeyin ancak kendisiyle özdeş olabileceğini, kendisinden sadece bir örneğin var olabileceğini bildirir. Buna karşın *niteliksel özdeşlik* kişilerde görülen karakteristik değişimlerle ilgilidir (Gallagher, 2011: 16). Örneğin, yirmili yaşlarında sınırlı bir karaktere sahip olan bir kişi otuzlu yaşlarına geldiğinde daha uysal birine dönüşebilir. Kişi değişime uğramıştır ama neticede o aynı kişidir; yani sayısal olarak değişmemiştir. Bazı filozoflar (Schechtman, 1996, 2014; Lindemann, 2001; Rudd, 2009) niteliksel özdeşliğin kişisel kimliği anlamamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle *anlatısal kimlik* nosyonunu ortaya atmışlardır. Buna göre, “kişi otobiyografik bir anlatı oluşturarak, kişisel hayat hikâyesiyle kendi kimliğini yaratır.” (Schechtman, 1996: 119) Normalde anlatısal kimlik nosyonu kalıcılık sorusundan farklı bir soruya, Schechtman’ın (1996: 73) *karakterizasyon sorusu* dediği soruya cevap arar: Bir kişiyi olduğu kişi yapan karakteristikler nelerdir? Buradaki fikir, kişinin, durak noktaları, başından geçen önemli olaylar, hayatının yönünü belirleyen kararlar, onda iz bırakan deneyimler, vb. olan bir anlatısal yapı içerisinde kimliğini oluşturan karakteristikleri ortaya çıkarması, dolayısıyla en temel düzeyde nasıl bir kişi olduğunu keşfetmesidir. Bu haliyle anlatısal kimlik teorisi kişisel kimliğin sürekliliği probleminde bağımsız bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak bazı yazarlar (Schroer & Schroer, 2014) anlatısal kimlik yaklaşımını kişisel özdeşlik problemine çözüm olarak getirilen diğer metafizik yaklaşımlara bir alternatif olarak sunmuşlar, dolayısıyla anlatısallık (*narrativity*) bir çeşit kriter olarak belirlemiştir. Ne var ki, teorinin karşılaştığı güçlükler - çoğu yazarın da kabul ettiği üzere - karakterizasyon sorusuna bir cevap olarak kalmasının daha makul olduğunu göstermektedir (Olson & Witt, 2018; Baker, 2014)<sup>5</sup>. Anlatısal kimlik teorisi karakterizasyon sorusuna bir cevap olarak düşünüldüğünde kişisel özdeşlik problemiyle ilgisizdir; bir kişisel özdeşlik kriteri olarak düşünüldüğünde ise iyi geliştirilmemiş, ham bir teoridir. Bundan dolayı bu yazıda başat görüşe uygun bir şekilde anlatısal kimlik yaklaşımı kişisel özdeşlik kriterleri arasında değerlendirilmeyecektir.

Tarihsel açıdan kişisel kimlik hakkındaki teorileri kabaca üç safhaya ayırmak mümkündür (Martin & Barresi, 2003). Platon’dan Locke’a uzanan birinci safhada kişisel kimliğin sürekliliğine olan ilgi daha çok ölümden sonraki hayatın varlığına duyulan inançtan ileri geliyordu. İster dini açıdan düşünülün (adaletin vuku bulmasının gerekliliği fikri) isterse metafizik açıdan düşünülün (ruhun ölümsüzlüğü fikri) ölümden sonra varlığını sürdürecektir kişi ile dünyada yaşamış kişi bir ve aynı kişi olmalıdır. Kişisel özdeşlik problemi geleneksel dinler için daha da akut bir sorun oluşturuyordu. Zira bu dinler kişinin ahirette sadece maddi olmayan bir töz olarak var olmasını değil aynı tözlerin aynı bedenlerde yeniden ikame edilmesini, yani bedensel dirilişin gerçekleşeceğini iddia ediyorlardı. Bu safhadaki düşünce daha çok ruhların ve bedenlerin gelip geçici dünya hayatından nasıl kurtulacağı üzerine yoğunlaştığından kişisel kimlik sorularının kökeninin soteriolojik olduğu iddia edilebilir (Stokes, 2015: 8). Soteriolojik etkinin kısmen devam ettiğini gördüğümüz Lockeçu ikinci safhada kişisel özdeşlik probleminin bugün tartıştığımız modern biçimine kavuştuğunu söyleyebiliriz. Locke ile birlikte kişisel kimliğin sürekliliği maddi olmayan bir tözün korunması olarak değil sürekli bir şekilde değişen psikolojik ilişkilerin öznesi olan bilincin idame ettirilmesi olarak düşünülmeye başlandı. “Prens ve ayakkabıcı” (1975/1689: 341) gibi kurgusal senaryolarıyla o düşünce deneylerinin kişisel özdeşlik probleminde kullanımının erken örneklerini ortaya koymakla kalmadı, kişisel kimliğin sürekliliği hakkındaki tartışmaların psikolojik olguları dikkate almaksızın yürütülemeyeceğini de gösterdi. Locke’tan günümüze uzanan üçüncü safhada kişisel özdeşlik problemi zamanla

<sup>5</sup> Anlatısal bir perspektife sahip olmayan insanların muhtemel varlığı (Strawson, 2005: 63) olgusal bir kanıtı dayanması sebebiyle bu yaklaşımı bir kişisel kimlik teorisi olarak görmeyi zorlaştıran güçlüklerden belki de en ciddisidir. Zira bir kişisel kimlik kriteri tüm kişilere uygulanabilir olmalıdır aksi takdirde bir geçerliliği yoktur.

dini kaygılardan uzak bir şekilde saf metafizik bir problem olarak ele alınır oldu. Locke’u takiben kişisel kimliğin sürekliliğinde psikolojik unsurların daha önemli olduğunu düşünenlerin ağırlıkta olduğu çağdaş tartışmalara filozof Derek Parfit’in (1984) gündeme taşıdığı ve en az kriter sorunu kadar ilgi çekici başka bir soru daha eklendi: Kişisel özdeşlik hayatta kalım açısından önemli midir? Soru ilgi çekicidir, çünkü Parfit bu soruya verdiği “Hayır” cevabında haklıysa kişisel kimlik için kriter arayışını sonlandırmakta bir gerekçeye sahip olmuş olabiliriz.

Bu yazı ne bu sorulara net bir cevap vermek üzere ne de kişisel kimlik hakkında yeni bir teori ortaya koymak üzere kaleme alınmadı. Çalışmanın amacı çok daha mütevazıdır. Ülkemizde konu hakkında yapılan çalışmaların sayısının azlığı ve kapsamının darlığı, probleme bir yerinden giriş yapmak isteyen akademisyenler ve diğer ilgili okuyuculara yönelik genel bir metin oluşturmayı gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda kişisel özdeşlik problemi hakkındaki temel metafizik yaklaşımlar incelenerek her birinin güçlü ve zayıf yönleri ortaya koyuldu. İkinci bölümde problemin tarihsel arka planında ima edilen özdeşlik kriterleri (maddi olmayan töz/ruh, psikolojik süreklilik gibi) diğer alternatiflerle birlikte popülerlik sıralamasına göre ele alındı. Üçüncü bölümdeyse oldukça umutsuz görünen kriter arayışının Parfit’in sorusu üzerinden yola çıkarak ne anlama geldiği üzerinde duruldu. Bu bölümlerde anlatılanların altında yatan iddia şudur: Kişisel özdeşlik problemi hayal gücünün ve beklentilerin hâkim olduğu, sezgilere fazlasıyla bel bağlayan bir diyalektik içinde tartışıldığından saf felsefi bir görünüm arz etmektedir. Bundan dolayı o hem diğer felsefi problemlerden bariz bir şekilde ayrılmakta hem de çözülmesi olanaksız bir hal almaktadır. Şimdi bu iddiada bulunmamızı gerektiren incelememize başlayalım ve problemin karmaşıklığını daha yakından görelim.

### 1. Kişisel Kimlik Kriterleri

Kişisel özdeşlik problemine karşı getirilen çözüm önerilerini iki başlık altında toplamak mümkündür: *Karmaşık ve basit görüş* (Gasser & Stefan, 2012: 3). Karmaşık görüş, kişisel kimliğin zaman içindeki sürekliliğini biyolojik veya psikolojik faktörlere dayandırarak açıklamaya çalışır. Bu görüşte kişisel kimlik, birtakım biyolojik veya psikolojik ilişkiler geçerli olduğunda korunabilen bir şeydir. Buna karşın basit görüş kişisel kimliğin kendisinden başka bir şeye dayanmadığını, Parfit’in (1984: 210) ifadesiyle “ileri bir olgu (*further fact*)” olduğunu bildirir. Başka bir deyişle, kişisel kimliğin sürekliliği için herhangi bir zorunlu veya yeterli koşul yoktur<sup>6</sup>. Bu tasnif karmaşık görüşün indirgemeci (kişisel kimlik biyolojik ve psikolojik faktörlere indirgenebilir), basit görüşün ise indirgemeci olmadığını (kişisel kimlik biyolojik ve psikolojik faktörlere indirgenemez, o bu faktörlerden daha fazlasıdır) imlemektedir. Nitekim genel olarak öyledir de. Ancak kişisel kimliğin sürekliliği için zorunlu koşullar olmasına karşın yeterli bir koşul yoksa o takdirde indirgemeci olmayan karmaşık görüş makul bir pozisyon olarak ortaya çıkabilir (Noonan, 2019: 2). Buradaki iddia kişisel kimliğin sürekliliğini bu sürekliliği sağlayan koşullara (örneğin, hafıza, beyin, vb.) başarıyla indirgemek için yeterli koşulun *bulunamadığı* şeklinde değildir. Böylesi bir yeterli koşulun *verilemeyeceği* şeklindedir. Bununla birlikte iddianın sahibi kişisel kimliğin basit görüşçüler gibi ileri bir olgu (örneğin, maddi olmayan bir töz) olduğunu kabul etmek istemeyebilir. Öte yandan *antikritercilik* kişisel kimliğin sürekliliği için “metafiziksel olarak zorunlu ve yeterli, önemsiz olmayan, bilgilendirici koşulların olmadığını”<sup>7</sup> ileri sürer (Langford, 2017). Antikritercilik basit görüş için biçilmiş

<sup>6</sup> Karmaşık görüş - basit görüş ayrımı görüldüğü kadar net olmayabilir (Olson, 2012; Hummel, 2016), ancak bu ayrım hem kişisel kimlik tartışmalarında sıklıkla kendisine başvurulabilen bir pratiktir hem de yazının amaçları açısından bu noktada ileri bir kavramsal analize ihtiyaç yoktur.

<sup>7</sup> Herhangi bir fenomen hakkında önemsiz olmayan, bilgilendirici zorunlu ve yeterli koşulların verilebileceğini söylemek o fenomen hakkındaki açıklamanın fenomenin kendisini varsaymadan veya döngüsel olmayan bir şekilde yapılabileceğini söylemekle eşdeğerdir.

kaftan gibi görünmektedir ancak yine kişisel kimliğin ileri bir olgu olduğunu kabul etmeden antikriterci bir pozisyon alınabilir<sup>8</sup>. Bu kısa terminolojik detaylandırmadan sonra esas incelemeye geçebiliriz.

### 1.1. Karmaşık Görüş

Karmaşık görüş altında incelenecek kriterler temelde ikiye ayrılır: *Zihinsel kriterler* ve *fiziksel kriterler*. Zihinsel kriterler kişisel kimliğin sürekliliği için zihinsel fenomenleri zorunlu ve yeterli koşul olarak belirlerken fiziksel kriterler bedeni veya onun parçalarını bu koşulların sağlayıcısı olarak görürler. Antik Yunandan bu yana insanın tanımında her zaman zihinsel birtakım özelliklere atıfta bulunulduğundan kişisel kimliğin taşıyıcısı olarak da genellikle bu özelliklerden biri veya birkaçı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla probleme yaklaşımda daha sağduyusal olanın veya ortak kanıyı temsil edenin zihinsel kriterler olduğu söylenebilir. Ancak göreceğimiz gibi kişisel özdeşlik problemi söz konusu olduğunda sağduyusal olanın her zaman doğru olmayabileceğini gösterir karşı argümanlar oldukça yaygındır.

#### 1.1.1. Zihinsel Kriterler

Zihinsel kriterlerden ilki bellektir. Bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişisi  $t_2$  zamandaki  $K_2$  kişisi ile ancak ve ancak  $K_2$   $K_1$ 'in deneyimlerini hatırlıyorsa aynı kişidir. Belleği bir kişisel özdeşlik kriteri olarak genellikle ilk Locke'un ortaya attığı iddia edilir. Ancak Locke kişisel kimlik hakkındaki mülahazalarında belleği değil, bilinç sözcüğünü kullanmaktadır ve Locke'da bu ikisi kişisel özdeşlik problemi bağlamında eş anlamlı değildir (Strawson, 2011: 40). Locke'a göre "...kişiyi kendisi yapan bilincinin aynılığıdır, kişisel özdeşlik sadece buna dayanır..." öyle ki "bu bilinç herhangi bir geçmiş eyleme veya düşünceye geriye doğru genişletilirse o kişinin kimliğine ulaşılır." (1975/1689: 336) O halde Locke kişisel özdeşliğin bilincin aynılığında bulunduğunu söylerken şimdiki ve geçmiş ben tarafından paylaşılan bilgiyi kastetmektedir<sup>9</sup>. Geçmiş hakkındaki bilgimiz de bellekten edindiğimiz bilgi olduğundan Locke'un kişisel özdeşlik kriteri olarak belleği temel aldığı ifade edilmektedir (Noonan, 2003: 43). Bellek, geçmiş deneyimleri yeniden canlandırmayı mümkün kıldığından Locke'un *bilincin aynılığı* görüşünde önemli bir rol oynar, ancak bu onun belleğe indirgenebileceği anlamına gelmez. Bilincin aynılığı geçmişe erişmeyi olanaklı hale getirdiği gibi hem şimdiki düşünceleri ve eylemleri içerir hem de geleceğe uzanır (Boeker, 2021: 87). Bazı yazarların - her ne kadar söylediklerinde haklılık payı varsa da - kişisel kimliğin sürekliliğini sağlayanın bellek olduğu fikrinin Locke'a atfedilmesine karşı çıkmalarının altında yatan sebep nedir? Çünkü bellek kendi başına bir kişisel özdeşlik kriteri olarak alınabilmesi için fazlasıyla (Locke gibi parlak bir filozofa atfedilmesinde bir sorun olabileceğini düşünmemizi gerektirecek şekilde) yetersiz görünmektedir. En basitinden uykudayken veya kendimizde olmadığımız durumlarda (geçici koma, baygınlık, vb.) bu anlara ait herhangi bir hatıraya sahip olmasak da bu anları yaşayanın aynı kişi olduğundan herhangi bir şüphe duymayız. Bellek kriteri ile ilgili bir başka problem *kimliğin geçişliliği ilkesini* çığnıyor görünmesidir. Filozof Thomas Reid'in (2008/1785: 114) belleği kişisel kimlik kriteri olarak aldığını düşündüğü Locke'a karşı getirdiği örneği ele alalım. Cesur bir subayın okul çağlarında bir meyve bahçesinden elma çaldığı için cezalandırıldığını, ilk askeri seferinde zafer kazandığını ve ilerleyen yaşlarında general olduğunu düşünelim. Yine zafer kazandığı sırada okul zamanında cezalandırıldığını, general olduğunda düşmana karşı kazandığı zaferini hatırladığını fakat generalken okul zamanında cezalandırıldığını (yaşlılık veya başka bir sebeple) unuttuğunu farz edelim. Kimliğin geçişliliği ilkesine göre çocuk ve

<sup>8</sup> Antikriterci olmanın bir başka yolu da kişisel kimliğin sürekliliği için bir kriter tayin etmenin felsefenin üstesinden gelebileceği bir şey olmadığını ileri sürmek olabilir. Bk. Sider, 2001.

<sup>9</sup> Türkçede bilinç anlamına gelen "consciousness" sözcüğü kelime anlamı itibarıyla da bilginin paylaşılmasını, birlikte bilmeyi (*con*-birlikte, *scio*-biliyorum) anlatır.

subay ile subay ve general aynı kişilerse o takdirde çocuk ve general de aynı kişiler olmalıdır ( $A=B$  ve  $B=C$  ise  $A=C$ ). Ancak bellek kişisel özdeşlik kriteri olarak alındığında açık bir şekilde bu mantıki ilke ihlal edilmektedir. Bu itiraza cevaben doğrudan olmayan bellek bağıntılarının bellek kriterinin bir parçası olarak düşünülebileceği, yani bellek kriterinde önemli olanın belleğin devamlılığı olduğu ileri sürülebilir. Generalin subaylık dönemine ilişkin hatıraları ile subayın çocukluk dönemine ilişkin hatıralarını birleştirdiğinizde generali çocuğa bağlayan tek bir bellek zinciri elde etmiş olursunuz. Böylece kimliğin geçişliliği ilkesi dolaylı olarak korunmuş olur. Bellek kriterine yöneltile daha ciddi bir itiraz *döngüsellik argümanı* adıyla bilinmektedir. Orijinalinde Joseph Butler (2008/1736) tarafından ortaya konan bu argümana göre bellek daha başlangıçta kişisel kimliği varsaydığı için kişisel kimliğin sürekliliğinin açıklanmasında kullanılamaz. Bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişinin  $t_2$  zamandaki  $K_2$  kişisi ile aynı kişi olmasını sağlayanın  $K_2$ 'nin  $K_1$ 'i hatırlaması olduğunu söylediğimizde hatırlayan kişiyle hatırlanan kişinin aynı olduğunu baştan varsaymış oluyor, dolayısıyla  $K_2$ 'nin neden  $K_1$  olduğunu açıklamış olmuyoruz. Başka bir deyişle,  $K_2$ 'nin  $K_1$  ile aynı kişi olması  $K_2$ 'nin  $K_1$ 'in deneyimlerini hatırlamasının ön koşulu olarak sunuluyor. Böylece “ $K_2$ 'nin  $K_1$  olduğunu nereden biliyorsun?” sorusu cevapsız kalmış oluyor. İtirazı daha iyi anlamak için hepimizin başına gelmiş olabilecek sıradan bir durumu düşünebiliriz. Bazen aslında kendimiz deneyimlemediğimiz geçmiş bir olayı sanki bize aitmiş gibi anlattığımız durumlar olabilir. Bu durumda olaya ilişkin hatıramız *gerçek* bir hatıra değil, *sahte* bir hatıradır. Ne var ki, gerçek hatıralar ve sahte hatıralar arasındaki ayrım kişisel kimliğe başvurmadan yapılamaz. Zira sahte bir hatıranın deneyiminin gerçek bir hatıra sayılabilmesi için hatıranın konusu olan olayı *kişinin kendisi* deneyimlemiş olmalıdır. O halde döngüsellik itirazını savuşturmanın yolu belleği kişisel kimliğe atıfta bulunmadan tanımlamaktan geçmektedir. Bazı filozoflar (Shoemaker, 1970; Parfit, 1984) bu problemi aşmak için daha geniş bir bellek tanımına gitmişlerdir. *Belleğimsi* (*quasi-memory*) adı verilen bu anlayışına göre, kişinin hatırasına sahip olduğu deneyim kendi deneyimi olmak zorunda değildir: “Kişinin geçmiş bir olayı hatırladığı iddiası olay gerçekleştiği anda kendisinin olayın farkında olmasını imlerken geçmiş bir olayın hatırlanır gibi olması (*quasi-remembering*) herhangi birinin o olayın farkında olmasını imler.” (Shoemaker, 1970: 271) Geçmişte yaşanmış bir olaya ilişkin hatıralarım kendi deneyimlerime dayanmasa bile nihayetinde *birilerinin* deneyimlerine nedensel olarak bağlıdır. Bu da onları bir çeşit hatıra (sahte hatıra) yapmaktadır. Böyle düşünüldüğünde döngüsellik problemine takılmadan belleği bir kişisel özdeşlik kriteri olarak alabilirmişiz gibi görünmektedir. Çünkü bu durumda şimdi hatırlayan kişinin geçmişte deneyimi edinen kişiyle aynı kişi olduğunu varsaymadan belleği bir kriter olarak öne sürebiliriz.

Kimliğin geçişliliği ilkesini bütüncül bir bellek anlayışıyla muhafaza edebileceğimizi ve döngüsellik problemini belleği yeniden tanımlayarak atlatabileceğimizi düşünsük bile hayatımızın bellekle erişilemeyen kısımlarının veya kimliğimizin bellekle ifade edilemeyen yönlerinin bu kriterde içerilememesi belleği kişisel özdeşlik kriteri olarak almayı, dolayısıyla kişisel kimliğin sürekliliği için zorunlu ve yeterli bir koşul olarak görmeyi güçleştirmektedir. Geçmişinin bir kısmını veya bütünü unutana ve yeni hatıralar oluşturamayan bir amnezi hastasını yaşadığı tüm bu kayıplara rağmen hasta olmadan önceki haliyle sayısal olarak özdeş görmekte zorluk çekmeyiz. Öyleyse kişisel kimliğin sürekliliğinde bellekten daha fazlası rol oynuyor gibi görünmektedir. Nitekim birçok filozof kişisel özdeşlik kriterinin sadece belleğe dayanamayacağı konusunda hemfikirdir. Belleğin yanında bizleri geçmişimize bağlayan karakter özelliklerimiz, inançlarımız, niyetlerimiz, arzularımız ve diğer psikolojik olgular da önemli olmalıdır. Bundan dolayı bu filozoflar kişisel özdeşlik kriterini *psikolojik süreklilik*de bulurlar (Parfit, 1971, 1984; Shoemaker, 1984: 89; Lewis, 1976). Psikolojik süreklilik kriterine göre bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişisi  $t_2$  zamandaki  $K_2$  kişisi ile ancak ve ancak psikolojik olarak süreklirse ( $K_2$ 'nin mevcut zihinsel halleri  $K_1$ 'in geçmiş zihinsel hallerine psikolojik

bağlantılarla nedensel olarak bağlanıyorsa) aynı kişidir. Psikolojik süreklilik kriteri, kimliğin geçişliliği ilkesi karşısında “belleğin devamlılığı” şeklinde yenilediğimiz bellek kriterine benzemektedir. Ondan farklı olarak sadece belleğin değil tüm bir psikolojinin (zihinsel unsurların ve özelliklerin bütünü) devamlılığını kişisel özdeşliğin garantörü olarak görmekte, nedensel olarak birbirine bağlanmış zihinsel olayların zorunlu ve yeterli koşulları sağladığını bildirmektedir. Nasıl kişiler olduğumuz hakkında genellikle psikolojilerimiz dikkate alınarak söz edildiğinden ilk bakışta psikolojik sürekliliğin kişisel kimliğin koruyucusu olduğu düşüncesi hayli makul görünmektedir. Ancak bu görüşün de yüzleşmesi gereken birtakım itirazlar vardır. Psikolojik süreklilik kriterine itirazlar çoğunlukla düşünce deneyleri aracılığıyla yapılmaktadır. Bunlardan en ünlüsü *bölünme (fission)* olayıdır. Modern tıbbın geldiği nokta itibarıyla çeşitli organ transferlerine aşınayız. Günümüzde kalp, karaciğer, böbrek, vb. organların nakli rutin bir uygulamaya dönmüş durumda. Şimdi biraz daha geleceğe gidelim ve beyin transferinin de mümkün olduğu bir tıbbi gelişmenin yaşandığını farz edelim. Beyin fonksiyonları durmuş ancak bedeni işleyen bir hastanın (A kişisi) beyin nakli beklediğini, beyni işleyen ancak bedensel fonksiyonlarını yitirmiş bir hastanın da (B kişisi) bu nakli gerçekleştirmek istediğini düşünelim. Psikolojik süreklilik kriterini göz önüne aldığımızda hayatta kalacak kişinin beyne sahip olacak A kişisi olacağını kolaylıkla söyleyebiliriz. Eğer B'nin beyni A'ya nakledilmiş olsaydı tek bir kişinin varlığından söz edecektik, o da A'dır. Peki ya beynimizin iki yarıküresi iki ayrı bedene nakledilmiş olsaydı? Bedensel fonksiyonlarını yitirmiş B hastasının beynini iki yarıkürenin birbirine bağlandığı noktadan (korpus kallozum) kestiğimizde bu operasyonun (hemisferektomi) iki ayrı zihin merkezi oluşturduğunu, daha sonra bu yarıküreleri sırasıyla A ve C kişilerine naklettiğimizi ve ortaya beyni bedeniyle uyumlu iki ayrı kişi çıktığını düşünelim<sup>10</sup>. Böyle bir durumda B'nin hem A ile hem de C ile aynı kişi olacağını söyleyebilir miyiz? Psikolojik süreklilik kriterine göre B'nin psikolojisi A ve C'de devam edeceği için söyleyebilmeliyiz ancak kişisel kimliğin korunumu sayısal olarak tek bir kişinin hayatta olmasını gerektirdiğinden mantıksal açıdan bu bir çelişki yaratmakta gibidir. Bu argüman zihin felsefesinde *kopyalama argümanı (reduplication argument)* olarak da bilinmektedir.<sup>11</sup> Kopyalama argümanının bir başka versiyonu bilim kurgu hikâyelerinde karşılaştığımız ışınlanma makinelerini konu edinir. Işınlanma işlemi kişinin belli bir noktada moleküler düzeyde parçalarına ayrıştırılarak başka bir noktada yeniden bir bütün olarak ortaya çıkarılmasını içerir. Buna göre, ışınlanma makinesine X noktasında adım atan A kişinin bir arıza sonucu Y ve Z noktalarında B ve C kişileri olarak ortaya çıktığını ve her ikisinin de A'nın psikolojisine sahip olduğunu hayal edelim. Bu durumda A kişisi B ile mi yoksa C ile mi aynı kişidir? Kopyalama argümanına veya bölünme problemine karşı psikolojik süreklilik kriteri çerçevesinde temelde üç farklı görüş ileri sürülmüştür ve bunların her biri başlı başına birer kişisel özdeşlik kriteri olarak öne çıkmaktadır. Bu teorilere geçmeden önce düşünce deneyleri hakkında birkaç söz söylemek faydalı olacaktır.

<sup>10</sup> Beynin iki yarıküreye ayrılmasına binaen gerçekten de iki ayrı zihin/bilinç merkezi çıktığına ilişkin kanıtlar ileri sürülmüşse de mevcut kanıtlar ayrık beyin hastalarının iki farklı bilince mi yoksa tek bir bilinç akımına mı sahip oldukları sorusuna cevaben ortak bir kanaat oluşturmayı mümkün kılmamaktadır (Haan vd., 2020).

<sup>11</sup> Argüman orijinalinde Bernard Williams tarafından ileri sürülmüştür. Williams (1957: 237), Charles adında kurgusal bir karakterin bir gün Guy Fawkes (16. yüzyılda yaşamış ünlü bir asker) adında birinin hatıralarıyla uyandığını farz etmemizi ister: “Tanık olduğumu iddia ettiği tüm olaylar ve yapmış olduğu tüm eylemler şaşmaz bir şekilde Guy Fawkes adında birinin yaşam hikâyesine işaret etmektedir.” Öyle ki Charles'ın hatıralarında anlattıklarından öte anlatmadığı şeyler de Fawkes'in karakterine ve yaptıklarına uyacak şekilde makuldür. Williams'a göre bu durumda Charles'ın Fawkes olduğunu söyleme dürtüsüne karşı koymak oldukça zordur. Ancak o bununla yetinmez ve bir adım daha ileri giderek Charles'ın Robert adında bir kardeşi olduğunu ve kendisiyle aynı değişimleri onun da geçirmiş olabileceğini, zira bunun mantıksal bir aykırılık oluşturmayacağını ifade eder. Öyleyse aynı anda hem Charles hem de Robert, Fawkes olacaktır. Ancak bu saçmadır, çünkü bunu kabul ettiğimizde Charles'ın da başlangıçta Robert ile aynı kişi olduğunu varsaymak zorunda kalırız.

Düşünce deneyleri felsefi tartışmalarda sıklıkla kullanılabilen bir argümantasyon yöntemidir. Öyle ki, yapıları, kullanım amaçları, önemleri, sınırlılıkları, dünya hakkında bize yeni bilgi verip veremedikleri gibi konular etrafında düşünce deneylerinin ayrı bir felsefi araştırma alanı olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak konumuz açısından ilgilendiğimiz soru şudur: Bu senaryolarda tasarlanan olayların yaşadığımız evrende gerçekleşme ihtimalinin olmaması taşıdıkları iddiaları geçersiz kılar mı? Bilimin bilgiyi büyütmedeki hızını dikkate aldığımızda tasarı da olsa hiçbir olayı ihtimal dışı görmemek doğru bir yaklaşım olabilir. Yine de teknolojik açıdan birtakım olayların (örneğin, ışınlanma) gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu varsayalım. Bu durum argümanın gücünü zayıflatır mı? Bazıları bu kurguların bizi gerçek hayattan uzaklaştırdığından “tartışmayı yanlış yollara saptırdığımızı” düşünürken (Wilkes, 1988: vii), “imkânsızlığın bazı düşünce deneylerini konu dışı bırakacağını” söyleyenler de vardır (Parfit, 1984: 219). Buna karşın düşünce deneylerinin ne kadar imkânsız görünse de gerçek hayat problemleri hakkında bilgilendirici olabileceği iddia edilebilir. Zira herhangi bir felsefi problemi hayali tasarımlarla düşünmenin esas amacı bu hayallerin gerçekleştiği farazi durumlar karşısındaki tavrımızı veya tepkimizi ölçmektir. “Eğer böyle bir senaryo gerçekleşmiş olsaydı ne düşünürdük?” sorusu daha önce farkına varmamış olabileceğimiz sezgilerimizi yoklamaktadır. Dolayısıyla tepkilerin çeşitliliği tartışmayı yanlış yollara saptırmak bir yana farklı perspektifler sağlayacağı ve yeni düşünme yolları açacağı için o tartışmayı daha da ilginç hale getirebilir. O halde sırf fiziksel olarak imkânsız görüldüğü için bir düşünce deneyini göz ardı etmek onun önemini gerçekleşme ihtimaline bağlayan dar bir görüşü temsil etmektedir denilebilir.

Bölünme problemine karşı getirilen birinci çözüm önerisi “dallanmayan görüş (*non-branching view*)” adıyla bilinmektedir. Bu yaklaşımın savunucularından Derek Parfit (1984: 207) psikolojik süreklilik kriterini dallanmayan görüş çerçevesinde şöyle ifade ediyor: “Şimdiki X geçmiş zamandaki Y ile ancak ve ancak X Y ile psikolojik olarak süreklirse, bu süreklilik doğru bir nedene dayanıyorsa ve dallanmayan bir biçimdeyse aynı kişidir.” Bu görüşte psikolojik süreklilik tek kişiyle sınırlıdır; yani geçmişteki veya gelecekteki kişinin belli bir kişiyle özdeşleştirilebilmesi için başka bir kişiyle özdeşleştirilememesi gerekir. “Dallanmayan” ifadesinin anlamı budur. O halde beyin yarıkürelerinin nakli veya ışınlanma işlemi sonucu ortaya başlangıçtaki kişiyle aynı oldukları ileri sürülen iki kişi çıkıyorsa orijinal kişi bu süreçte yok oluyor demektir. Tersî söz konusuysa, yani dallanma olmuyorsa orijinal kişinin kimliği korunmuş olur. Ancak bu durum tahmin edileceği üzere hayli tuhaf bir sonuç doğurmaktadır. Hemisferektomi sırasında yarıkürelerden biri korunduğu takdirde hayatta kalmaya devam edeceğiz, ancak ikisi birden korunursa varlıktan kesileceğiz! Hâlbuki psikolojik olayların beyne dayandığı düşünüldüğünde beynimizin korunduğu ölçüde psikolojimizin de korunmasını bekleriz. Burada ise bu beklentinin tam tersiyle karşılaşırız. İkinci çözüm önerisi olan *en iyi aday teorisine* göre A kişisiyle aynı oldukları iddiasında bulunan B ve C adaylarından A’ya psikolojik açıdan en yakın olan aday A olmaya en iyi adaydır, dolayısıyla onu A olarak görmekte gerekçelendirilmiş demektir. Robert Nozick (1981: 36-7), *en yakın sürdürücü (closest continuer) teorisi* olarak adlandırdığı kendi özel en iyi aday teorisini şöyle açıklıyor: “Bir  $t_2$  zamanındaki Y,  $t_1$  zamanındaki X ile, birincisi, Y’nin özellikleri X’in özelliklerinden kaynaklanıyorsa, ondan çıkıyorsa ve nedensel olarak ona dayanıyorsa, ikincisi, X’e Y’den daha yakın (veya aynı yakınlıkta) bir ilişki içinde olan bir Z yoksa aynı kişidir.” Nozick’e göre bu görüşte yakınlık nedensel bağın derecesiyle birlikte niteliksel yakınlığı da temsil eder. “Eğer  $t_2$ ’deki iki şey [Y ve Z]  $t_1$ ’deki X ile aynı yakınlığa sahipse o takdirde ikisi de X ile aynı şey değildir.” (Nozick, 1981: 34) Beyin nakli örneğimize dönecek olursak ikisi de aynı nedensel ve niteliksel yakınlığa sahip olacağından ne B’nin ne de C’nin A ile aynı kişi olamayacağını

söylemek zorundayız.<sup>12</sup> Ancak örneğin operasyonu gerçekleştirecek kişiyi bir şekilde ikna edip sağ yarıküreyi nakilden önce yok etmesini isteseydik sol yarıküreyi alan kişi (B) A'nın en yakın sürdürücüsü olacağı için onu A olarak kabul edecektik (Noonan, 2003: 14). Buna göre, A'nın hayatta kalıp kalmayacağı henüz var olmayan bir kişinin (C) ortaya çıkıp çıkmayacağına bağlıdır. Bu da en az dallanmayan görüşün doğurduğu sonuç kadar tuhaftır. Üçüncü ve son çözüm önerisi *çoklu kaplama (multiple occupancy)* görüşüdür (Robinson, 1985). Bu görüşün destekçileri çoğunlukla *dört boyutluluk (four-dimensionalism)* adı verilen daha genel bir metafizik teoriye dayanırlar: “Zamanda süreklilik uzayda yayılmak gibidir. Bir yolun kapladığı uzayın bölgelerinin alt bölgelerinde uzamsal parçaları vardır; aynı şekilde zamanda var olan bir nesne, kapladığı toplam zaman bölgesinin çeşitli alt bölgelerinde zamansal parçalara sahiptir.” (Sider, 1997: 1) Örneğin, bilgisayarımın klavye, ekran, transistörler, işlemci, moleküller, atomlar vb. uzayda yer kaplayan parçaları olduğu gibi 2021 yılı evresi, 2020 yılı evresi veya daha daraltırsak 2021 Şubat evresi, 2020 Mart evresi gibi zamanda yer kaplayan parçaları vardır. Buna göre bir kişi de herhangi bir nesne gibi kişi evrelerine sahiptir. Klasik üç boyutlu görüşle karşılaştırılacak olursa, üç boyutlu görüşte kişi zamanda var olduğu her anda bütünüyle var olurken, dört boyutlu görüşte zamansal parçalarının biri aracılığıyla, belli bir zamansal evrede var olur (Kind, 2015). Bu anlayış bölünme probleminin çözümünde bize nasıl yardımcı olacaktır? Belli bir çizgi boyunca uzanan iki ayrı yol düşünelim. Başlangıç ve varış noktaları farklı olabilse de bu yollar bazen kesişebilirler; yani uzamsal parçalarını paylaşabilirler. Dört boyutluluk görüşünde uzay da zaman gibi düşünüldüğünden zamansal parçalar da birbiriyle paylaşılabilir. Böylece bu görüşte birden fazla kişi aynı zamansal alanda var olabilir. O halde A'nın beyninin yarıkürelerinden birini B'ye diğerini C'ye naklettiğimizde aslında B ve C'yi iki ayrı kişi olarak yaratmış olmuyoruz. B ve C ortaya çıkmadan önce A'da tüm zamansal parçalarını paylaşmış olarak bulunuyorlardı. Ne zaman ki operasyon gerçekleşti, kapladıkları aynı zamansal bölgeden (A'nın zamanı) çıkıp kendi zamansal rotalarında gitmeye başladılar. Kısacası daha en başında A zaten tek bir kişi değildi. Çoklu kaplama yaklaşımı problemin üstesinden geliyor görünmektedir, ancak birincisi, her birimizin aslında birden fazla kişi tarafından işgal edilmiş antiteler olma ihtimalimiz sezgilerimize aykırı bir görüştür. “Ben” dediğim şeyin birden fazla kişiye işaret ettiğini ancak beyin nakli veya sorunlu ışınlanma gibi bir işlemden sonra bilebilirim. Bu tip bir durumla karşılaşmıyorsam tek bir kişiye mi yoksa birden fazla kişiye mi sahiplik yaptığımı bilmemin bir yolu yoktur. İkincisi, bu yaklaşımın doğru olması için dört boyut ontolojisinin doğru olması gerekir ki, bu tartışmalıdır. Netice itibarıyla üç görüş de birtakım kafa karıştırıcı sonuçlara yol açmaktadır. Bu görüşlerden herhangi birini başarılı bulsak bile psikolojik süreklilik kriterine karmaşık görüşün diğer kanadı tarafından da itirazlar yöneltilmektedir. Onları görmek için fiziksel kriterleri incelememiz gerekmektedir.

### 1.1.2. Fiziksel Kriterler

Kişisel özdeşlik problemi karşısında fiziksel kriterlere başvurulmasının nedenlerinden biri psikolojik süreklilik kriterinin paradoksal problemlere yol açan düşünce deneyleri karşısındaki zayıflığıdır. Işınlanma, kopyalama, beyin transferi gibi kurgusal senaryolar karşısında psikolojik süreklilik kriterinin sezgilerimize uygun düşen cevaplar vermekte zorlanması fiziksel kriterleri cazip bir alternatif haline getirebilmektedir. Ancak daha önemli

<sup>12</sup> Nozick (1981: 40) beyninin yarısı alınıp başka bir bedene (B) yerleştirilen kişi (A) vakasını değerlendirir ve bu durumda en yakın sürdürücünün orijinal bedene sahip olduğundan dolayısıyla nedensel bağın derecesi daha fazla olduğundan A kişisi olacağını (tereddütle) ileri sürer. Ne var ki, deneyi devam ettirip A'daki yarıküreyi C'nin bedenine yerleştirdiğimizde bu kez Nozick bize B ve C'nin A olamayacağını söyleyecektir. O halde A'nın yarıküresini kendi bedeninde bıraktığımızda aynı kişi olarak kalmaya devam etmekte, başka bir bedene naklettiğimizde farklı bir kişi ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bedenin oynadığı rolü dikkate aldığımızda en yakın sürdürücü kriterinin melez bir görüş olduğunu söylemek yakışsız olmayacaktır.

bir neden fiziksel yapımızın kişisel kimliğimizin ikamesi ve devam ettirilmesi açısından zaruri olabileceğine ilişkin genel tutumumuzdur. Ne de olsa bizler havada süzülen zihinler değil, ete kemiğe bürünmüş bedensel varlıklarız. Yüzlerimiz, mimiklerimiz, ayırt edici hareketlerimiz şüphesiz kimliğimizi belirleyen öğeler arasında yer alıyor. Bununla birlikte kişisel özdeşlik probleminin bizi biz yapan öğelerin neler olduğunun tespit edilmesi ile ilgili olmadığını, fiziksel yapının zaruriyetinin kimliğin korunumu için yeterli olmayabileceğini unutmamamız gerekiyor. Fiziksel kriterlere göre kişisel özdeşlik psikolojik olgulardan ziyade fiziksel olguların devamlılığında aranmalıdır. Bu noktada hangi fiziksel olguyu seçtiğinize göre kriteriniz değişkenlik gösterecektir. Üç temel fiziksel kriter öne çıkmaktadır: *Beden teorisi*, *beyin teorisi* ve *animalizm*. Beden teorisine göre,  $t_1$  zamanındaki  $K_1$ 'in  $t_2$  zamanındaki  $K_2$  ile aynı kişi olmasının koşulu  $K_1$ 'in bedeninin  $K_2$ 'nin bedeni ile bir ve aynı olmasıdır. Beden teorisi pozitif argümanlarla bedenin neden bir kriter olarak alınması gerektiğini göstermek yerine psikolojik kriterlerin neden başarılı olmadığını açıklamak şeklinde savunulabilmektedir (Thomson, 2008). Bunun bir sebebi vardır. Beden teorisini kabul etmemize engel olacak son derece açık ampirik olgular bulunmaktadır. Örneğin ağır bedensel değişimlerden geçen insanların varlığından haberdarız. Bir savaşta veya kazada çeşitli uzuvlarını kaybedenleri ya da iflas etmiş organlarını yenileriyle değiştirenleri farklı kişiler olarak görmüyoruz. Beden teorisi bakımından bedenimizin ne kadarını kaybettiğimizde kişisel kimliğimiz için sorun teşkil edeceğine ilişkin bir görüş teorinin doğası gereği ortaya koyulamamaktadır. Öte yandan tek bedende iki kafa bulunan ve hayatlarını öyle geçiren tıbbi vakaların varlığı söz konusudur. İki kafalı kişiler (özellikle bedenlerinin üst tarafında) kendilerine ait bazı organları olmakla birlikte tek bir bedeni paylaşmaktadırlar. Ancak ortada besbelli iki ayrı zihin, iki ayrı kişilik vardır. Onlar birbiriyle diyalog kurabilmekte, farklı isteklere sahip olabilmektedirler.<sup>13</sup> Bir beden kuramcısı iki kafalı ikizleri tek bir bedene sahip olduğu için tek bir kişi olarak görmek zorundadır ancak şahit olduğumuz vakalar bu görüşe aykırı bir kanıt niteliğindedir.

Bir fiziksel kriter yanlısı için bedenden ziyade beyni kişisel özdeşlik kriteri olarak almak daha isabetli bir tercih olabilir. Nitekim kişilik zihnin varlığına bağlı görüldüğünden ve zihin de nihayetinde beyne dayandığından beyin teorisinin beden teorisine göre daha avantajlı olduğu söylenebilir. Beyinde bir değişim gerçekleşmediği sürece bedende yaşanan değişimler kişisel süreklilik açısından bir sorun yaratmayacağı gibi iki kafaya sahip bedenlerin kişisel sürekliliği hakkındaki muammalar da açıklığa kavuşmuş olacaktır. İki kafalı ikizler iki ayrı beyne sahip oldukları için iki ayrı kişidirler ve beyinlerini muhafaza ettikleri sürece kişisel kimliklerini de devam ettirirler. Keza beyin fonksiyonları durmuş ancak bedeni işleyen bir hastanın (A kişisi) beynini, beyni işleyen ancak bedensel fonksiyonlarını yitirmiş bir hastaya (B kişisi) naklettiğimizde hayatta kalacak olan kişi A kişisidir. Beyin teorisi bir yandan fiziksel var oluşun kişilik için önemini kavramasıyla diğer yandan psikolojik sürekliliği kişisel özdeşlik için zorunlu bir koşul olarak kabul etmesiyle iki görüş arasında orta bir yol tutturuyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte beyin teorisini psikolojik yaklaşım lehinde reddetmeyi gerektirecek durumlardan bahsedilebilir. Bunlardan önde geleni *zihin yüklemesi* olarak bilinen geleceğe dönük bilimsel bir beklentidir. Ünlü fütürist Ray Kurzweil (2005) *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology* (Tekillik Yakında: İnsanlar Biyolojiyi Aştığında) adlı heyecan yaratan kitabında 2030'ların başlarında bilgi-işlemsel performans, hafıza ve beyin tarama açısından gereken teknolojilerin elde edileceğini ve 2030'ların sonlarına doğru başarılı bir yüklemenin gerçekleştirileceğini ileri sürmüştü: "Biyolojik parçamızı muhtemelen bir süre daha tutacak olsak da gittikçe önemsiz hale gelecektir. Buna göre tedricen olsa bile, transferin hiç farkında olmadan etkili bir şekilde kendimizi yüklemiş olacağız." Kurzweil'in verdiği tarih

<sup>13</sup> Örnek için bk. <https://youtu.be/K57IcN9DWXo>

fazla iyimser olabilir ancak insan zihninin tümüyle beyne dayanan fiziksel bir fenomen olduğu kabul edildiği takdirde günün birinde bilimin onu dijital bir ortama aktarması olasılığı mevcuttur. Bunun prensipte mümkün olmadığını gösterebilsek dahi öyle olduğunu varsaydığımızda bu sonuç karşısında nasıl bir tavır alacağımızı sorabiliriz. Eğer zihnimiz tüm içeriğiyle (hatıralar, kişisel özellikler, inançlar, vs.) başka bir ortama aktarılabilir olsaydı beyinden ziyade zihnimizin kişisel kimliğimizin koruyucusu olduğunu, dolayısıyla söz konusu ortamda yaşamaya devam edeceğimizi söylemeye daha meyilli olurduk gibi görünüyor. Bu da zihinsel kriter destekçileri için psikolojik sürekliliğin kişisel özdeşliğin esas sağlayıcısı olduğunu kabul etmeyi daha rasyonel bir yaklaşım olarak öne çıkarmaktadır.

Fiziksel kriterlerin sonuncusu olan animalizm, bedenle ilişkili yaklaşımlar içinde en çok taraftara sahip olan anlayıştır. Bu anlayışa göre insanlar birer kişi olmadan önce hayvandırlar veya biyolojik organizmalardır: “Her birimiz bir hayvanla özdeşiz, onunla bir ve aynı şeyiz.” (Snowdon, 2014) Animalistler metafizik doğamızın ne olduğu hakkındaki sorunun (İnsanın özü nedir?) kişilik sorusundan önce geldiğini ve kişisel özdeşlik problemi ile de ilgili olduğu görüşündedirler. Zira doğamızın ne olduğu sorusuna vereceğimiz cevap kişisel özdeşlik hakkındaki soruyu (kalıcılık sorusu) cevaplamakta bize yardımcı olabilir (Olson, 2007: 19; DeGrazia, 2005: 12). Örneğin, insan özünde bir hayvansa kişilerle ilişkilendirilen bir psikolojik yaşama sahip olmadan da var olabilir demektir. Bu durumda kişisel kimliğin sürekliliğini sağlayan biyolojik bir kriter olduğu ileri sürülebilir. Animalizm insan hayvanlardan başka kişiler olmadığını iddia etmediği gibi (örneğin, dünya dinlerinin çoğu Tanrı’yı bir kişi olarak görmektedir) kişi olmayan insan hayvanların olmadığını da iddia etmez (Olson, 2007: 24). Çünkü animalizm kişilik sorusuna bir cevap olarak ortaya atılmadığı gibi insanların kişiler olduğu varsayımından da yola çıkmaz. Hayvanların kalıcılık koşulları ne ise insan hayvanınki de odur. Buradaki düşünce bazı filozofların (Shoemaker, 1984; Baker, 2000) söylediği gibi insan hayvanının bizleri *oluşturduğu* değildir, fakat insan hayvanın insan kişisi ile sayısal olarak bir ve aynı olduğudur. Beden teorisi ve animalizm arasındaki fark animalizmin bedensel süreklilikten ziyade biyolojik sürekliliği esas almasıdır. Buna göre kişisel kimliğin korunumu aynı maddenin korunması değil, aynı biyolojik organizasyonun korunmasıdır: Bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişisi  $t_2$  zamandaki  $K_2$  kişisi ile ancak ve ancak  $K_1$  ve  $K_2$  arasında biyolojik bir süreklilik varsa aynı kişidir.

Animalizmi kişisel özdeşlik problemi karşısında cazip bir seçenek olarak ortaya çıkaran iki argüman vardır: *Fetüs problemi* (Olson, 1997) ve *çok fazla düşünür problemi* (too many thinkers problem) (Parfit, 2012: 7). Anne karnındaki doğmamış bir bebeğin doğup büyüyen yetişkinle aynı kişi olduğunu düşünürüz ve bu bize hayli makul bir düşünceymiş gibi görünür. Ne var ki gerek beyin teorisi gerekse psikolojik süreklilik teorisi açısından durum hiç de öyle değildir. Bir fetüsün beyninin 5. haftadan itibaren gelişmeye başladığını ve bu gelişim sürecinin yaklaşık 7. haftaya kadar da sürdüğünü düşünecek olursak fetüsün beyne sahip olmadığı bir zamanın var olduğunu söyleyebiliriz. Beynin psikolojik kapasitesinin çok daha sonra oluştuğunu göz önüne aldığımızda hem beyin teorisinin hem de psikolojik süreklilik teorisinin bir zamanlar fetüs olmadığını ileri sürmek zorunda oldukları iddia edilebilir. Şayet fetüs halimizi şimdiki halimize bağlayacak olan psikolojik materyal ortada yoksa fetüs halimiz şimdiki halimizle psikolojik olarak sürekli olamaz. Dolayısıyla “hiçbir kişi fetüs olmamıştır ve hiçbir fetüs kişi olmamıştır.” (Olson, 1997: 74) Animalizm için bu bir problem teşkil etmez. Kişinin fetüs hali ile diğer fizyolojik gelişim dönemleri aynı hayvana işaret ettiğinden sayısal olarak bir ve aynı kişiden söz etmiş oluruz. Keza animalizm psikolojik sürekliliğin yapamadığı şekilde bitkisel hayattaki bir kişiyi de bu hayata girmeden önceki haliyle aynı kişi olarak görmekte sorun yaşamayacaktır. Bu problem karşısında animalizm dışındaki anlayışlar ya fetüsün bir kişi olduğunu, dolayısıyla onunla sürekli olduğumuzu reddedecekler ya da fetüsü fetüs sonrası kişiye bağlamanın bir yolunu bulacaklardır. Bu yol genellikle fetüsün *potansiyel*

olarak bir kişi olduğunu ileri sürmekten geçmektedir. Nasıl ki iyi bir rehberlikle ilkokuldaki bir öğrencinin ileride ne tür bir mesleği icra edebileceği önceden tahmin edilebiliyorsa, yani öğrencinin o mesleği icra etme potansiyeline sahip olduğu biliniyorsa, fetüsün de zihinsel bir kapasiteye sahip olmamakla birlikte o kapasiteyi edinebilecek bir potansiyele sahip olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla fetüsle olan psikolojik sürekliliğimiz bir nevi (yani metafizik sebepleri bir kenara bırakıldığında) Aristotelesçi potansiyel-aktüel (kuvve-fiil) ayırımına dayanıyor diyebiliriz. Çok fazla düşünür problemine gelince, psikolojik süreklilik görüşü taraftarları kişinin insan hayvanı olduğunu kabul etmediklerinden (kişiliğin devamı biyolojik organizasyona bağlı değildir ve bilinç yüklemeye senaryosunda olduğu gibi kişi prensipte ondan ayrılabilir) insan hayvanının ve psikolojik olarak sürekli olan kişinin nasıl bir arada bulunabildiğini açıklamak zorundadırlar. Biyolojik bir perspektiften bakıldığında insanın bir hayvan olduğu (insan hayvanı) konusunda kimsenin şüphesi yoktur. Yine insan hayvanının beyninin gelişmesiyle birlikte zamanla bir zihin geliştirdiği ve bu zihnin düşünceler ürettiği de açıktır. Bununla birlikte kişisel kimliğimizin devamlılığının bir organizma olmamızla ilgisi yoksa bizler insan hayvanı olamayız. Bu da demektir ki bir şeyi düşündüğümüzde bedenimizi paylaştığımız insan hayvanı da o şeyi düşünmektedir. Buna göre, “bedenimde en azından iki tane düşünen rasyonel varlık vardır, bir kişi ve bir hayvan. Hiçbir zaman yalnız değilimdir.” (Noonan, 2003: 205). Daha da kötüsü kendimizi kiminle özdeşleştireceğimizi bilme şansımız da yoktur. Düşünen ben miyim, hayvan mı? O halde çok fazla düşünür problemi hem ontolojik hem de epistemolojik bir problem olarak karşımıza çıkıyor görünmektedir. Animalizmin bu *düşünen hayvan argümanının* özcü bir anlayışa dayandığını söyleyebiliriz (DeGrazia, 2005: 27). Bizler öz itibarıyla, temelde düşünen hayvanlarız. Dolayısıyla bu anlayışa şüpheyle yaklaşmak suretiyle argümana karşı çıkılabilir. İnsanı düşünen hayvan olarak tanımlayabileceğimiz gibi “psikolojik kişi” veya “maddi olmayan töz” olarak da tanımlayabiliriz. Keza bir hayvan olduğumuzu kabul edip onunla özdeşleştirilmeyi reddedebiliriz (Shoemaker, 2016). Bu durumda düşünen şey kişinin ortaya çıkmasını sağlayan hayvan değil onun bizatihi kendisidir. Ayrıca bir bütün olarak insan hayvana düşünce atfetmek yerine, düşünmeyle ilişkili olan herhangi bir parçasına da (örneğin, insan hayvanın kafası, beyni, vücudunun üst kısmı, vb.) bu atfı yapabiliriz. Böylece argümanın temel yapısında bir değişikliğe gitmeden kişiyi insan hayvanın parçalarıyla da özdeşleştirebiliriz (Blatti, 2019). Son olarak psikolojik kriterlerden çoklu kaplama görüşünü benimsemek yoluyla çok fazla düşünür problemine çözüm getirilebilir. Zira bu görüşte bedenimde iki tane düşünen varlık olması dört boyutlu ontolojinin doğal bir sonucudur.

## 1.2. Basit Görüş

Basit görüş, kişisel kimliğin sürekliliğinin ne psikolojik kriterlere ne de fiziksel kriterlere dayandırılarak açıklanamayacağını (veya onlara indirgenemeyeceğini), onun “nihai, analiz edilemez bir olgu” olduğunu bildirir (Noonan, 2003: 15). Kriter oldukları söylenen birtakım zihinsel ve fiziksel fenomenler olsa olsa kişisel kimlik için birer kanıt olarak alınabilir. Bu kanıtları kullanarak  $t_1$ 'deki  $K_1$  kişinin  $t_2$ 'deki  $K_2$  kişisi ile aynı kişi olup olmadığı hakkında bazı kanaatlere varabiliriz ancak bu onların kişisel kimliğin sürekliliği için “zorunlu ve yeterli koşullar” olduklarını göstermez. Zihinsel ve fiziksel özelliklerin kişisel özdeşlik için kanıt olarak alınabileceği ancak kriter olarak düşünülmemeyeceğine ilişkin iki sebep ileri sürülür. Birincisi, herhangi bir kişisel kimlik kriteri, kriteri olduğu kimliği varsaymamalı, yani döngüsel olmamalı, bilgilendirici olmalıdır (Merricks, 1998; Lowe, 2009: 125). Bu itirazla daha önce bellek kriterinde karşılaşmış ve belleği döngüsel olmayan bir şekilde (kişisel kimliğe atıfta bulunmadan) tanımlamak yoluyla itirazın savuşturulmaya çalışıldığını görmüştük. Dolayısıyla taraftarlarına göre (Shoemaker, 1970; Parfit, 1984) psikolojik özellikler veya deneyimler kişisel özdeşliği tesis edecek kriterler olarak görülebilirdi. Buna karşın basit görüşçüler yeniden

tanılama girişiminin tartışmalı niteliğine dikkat çekerek ona şüpheyile yaklaşırlar ve kişisel özdeşlik için döngüsel olmayan, bilgilendirici bir kriter sunulamayışını onun analiz kabul etmeyen basit bir olgu olmasına bağlarlar (Lowe, 2012; Swinburne, 1984). Zihinsel veya fiziksel olgular kişisel özdeşlik kriteri olabilir gibi görünmektedir, ne de olsa bu olguları kişilerin aynılığını tayin etmekte kullanıyoruz. Ancak onlar yanılabilir ve yanılabilir olan bir şey kriter olarak alınmaz. Swinburne (1984: 19) bu noktayı şu örnekle ifade eder:

Tıpkı belirli bir adamınkiyle eşleşen kan lekelerinin ve parmak izlerinin varlığının onun daha önceki varlığının kanıtı olması ve Romen görünümü sikkelerin ve binaların keşfinin Romalıların bir bölgede yaşadığının kanıtı olması gibi,  $P_2$ 'nin görünür belleğinin  $P_1$ 'inkine benzerliği ve onunla büyük oranda aynı beyin maddesine sahip olması da  $P_2$ 'nin  $P_1$  ile aynı kişi olduğunun kanıtıdır. Bununla birlikte kan lekeleri ve parmak izleri bir şeydir adamın suç mahallindeki önceki varlığı başka bir şeydir. Onun suç mahallindeki varlığı kan lekelerinin ve parmak izlerinin sonraki varlığı bakımından analiz edilebilir değildir. Sonraki önceki için kanıttır, çünkü belirli bir adamınkiyle eşleşen bir yerde, orada var olup onları etrafta bırakmadığı sürece nadiren kan lekeleri ve parmak izleri bulursunuz. Ancak böyle bir şey gerçekleşebilir. Buna göre fikir şudur ki, kişisel kimlik belleğin benzerliği ve beynin sürekliliği tarafından kanıtlanırsa da onlardan ayrılır.

Swinburne basit görüşü savunmak amacıyla ikinci bir argümana daha başvurur. Bu argümana göre, kişisel kimlik söz konusu olduğunda diğer şeylerin (gemilerin, köprülerin, evlerin, vb.) kimliklerinin sürekliliğinin kabul ettiğine benzer belirsiz durumlar var olmamalıdır. Theseus'un Gemisi örneğinde parçaları bütünüyle değiştirilmiş gemi ile değişen parçalarla yeniden inşa edilen gemiden hangisinin Theseus'un gemisi olduğu konusunda bir belirsizlik söz konusu idi. Her iki geminin de Theseus'un gemisi ile aynı gemi olduğunu söylememiz için gerekçelerimiz vardır. Dolayısıyla "Hangisi Theseus'un gemisidir?" sorusuna verilecek doğru veya yanlış bir cevap yok gibi görünmektedir. Benzeri bir belirsizlik beyin nakli ve ışınlanma örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Beyin nakli veya ışınlanma sonucunda ortaya çıkacak kişilerden hangisinin orijinal kişiyle aynı olduğundan emin olamamaktayız. Hatta herhangi birinin kişisel özdeşlik koşullarını sağlayıp sağlamadığı da belirsizdir. Ancak Swinburne'e göre (2012: 106) ilkinden farklı olarak bu durumda "Ortaya çıkacak kişi ben olacak mıyım?" sorusu "Operasyonlardan sağ kurtulacak mıyım?" sorusuyla mantıksal olarak özdeşdir. Bu senaryolarda hayatta kalmam da kalmamam da mümkün görünmektedir. Bundan dolayı "hayatta kalmam, hayatta kaldığımı açıkça gösteren herhangi bir belirli derecede güçlü fiziksel ve zihinsel süreklilik gerektirmez." (Swinburne, 2012: 107) Kişisel kimliğin sürekliliği bir derece meselesi olamaz. Operasyonlar sonucu ya hayatta kalırız ya da kalmayız. Beynin yarısının nakli özdeş bir kişi ortaya çıkarmaya yetiyorsa, yarısından biraz daha azının, örneğin bir hücre eksikliğinin aynı sonucu vermemesi gerekir. Ancak kişisel kimliğin sürekliliğinin bir hücrenin (veya örneğin, bir hatıranın) varlığına bağlı olduğunu ileri sürmek saçma olacaktır. Fiziksel veya zihinsel unsurların varlığının derecesi ortaya çıkan kişinin orijinal kişiye ne kadar benzeyeceğini belirleyebilir. Bu da onların ancak birer kanıt olarak düşünülmesi gerektiğini bildirir. Operasyon sonrası kişinin operasyon öncesi kişi ile benzerliklerini gösteren kanıtlar ne kadar çoksa iki kişinin o derece aynı olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası beden ve zihinsel özelliklerin güçlü sürekliliği kişinin aynı kişi olarak hayatta kalmasını daha mümkün hale getirebilir fakat hayatta kalıp kalmayacağını garanti etmez. Böylece kişisel özdeşliğin fiziksel ve zihinsel sürekliliğe bağlı olmayıp ileri bir olgu olduğu düşüncesi destek bulmuş olur.

Bu haliyle basit görüşün tezinin negatif olduğunu söyleyebiliriz. Kişisel kimliğin sürekliliğinin neden ileri bir olgu olarak görülmesi gerektiği, zihinsel ve fiziksel kriterlerin zorunlu ve yeterli koşulları sunamamasıyla açıklanmaktadır. O halde basit görüşçülere sözünü ettikleri ileri olguyu nasıl anlamamız gerektiğini sorarak pozitif bir açıklama talep edebiliriz. Bu soruyu yönelttiğimizde onların vereceği cevap genellikle kişisel kimliğin sürekliliğini ileri bir olgu yapan şeyin maddi olmayan bir töz (örneğin, ruh) olduğu şeklinde olacaktır

(Swinburne, 1984; Foster, 1991). Buna göre, basit görüşü savunanların zihin felsefelerinde çoğunlukla ikici (düalist) bir pozisyon aldıklarını söylemek mümkündür. Kişiler yerleştikleri biyolojik bedenlerden ayrı antitelere. Bir  $t_1$  zamanındaki  $K_1$  kişisi  $t_2$  zamanındaki  $K_2$  kişisi ile ancak ve ancak  $K_1$ 'in  $K_2$ 'yle devamlılığını sağlayacak, zihinsel ve fiziksel değişimlerden etkilenmeyen maddi olmayan bir töz varsa aynı kişidir. Hayatımızın başlangıcından sonuna kadar aynı kişi olarak kalıyoruz çünkü bizler öz itibarıyla maddi olmayan, basit tözleriz. Ne var ki, ister Kartezyen türde isterse başka türde düşünölsün, bedenlerimizden ayrı, onun üstünde ve ötesinde, bağımsız bir antite olarak var olan bir kişi veya ben hakkında herhangi bir kanıta sahip değiliz. Kaldı ki, maddi olmayan töz anlayışı en önde geleni zihin-beden problemi olmak üzere bir dizi başka felsefi probleme de kapı aralamaktadır. Dolayısıyla bir felsefi problemden kurtulmak için varsayılan bir antitenin daha fazla probleme yol açması felsefi açıdan istenir bir durum değildir. Ayrıca maddi olmayan töz fikrini kabul etsek dahi kişisel özdeşlik probleminden kurtulabilmişiz gibi görünmemektedir. Locke'un *Deneme*'sinde de (1775/1689: 342) tartıştığı üzere,  $K_2$   $K_1$ 'in deneyimlerini hatırlamıyorsa veya onun yaptıklarının bilincinde değilse, aynı töze sahip olmaları aynı kişi olabilmeleri için yeterli olmayabilir. Özdeşliğin sağlaması için yine kişinin deneyimlerine müracaat etmek gerekmekte gibidir. Benzer şekilde maddi olmayan bir tözü başka bir tözden ayırmanın yegâne yolu deneyim farklılıklarına ve psikolojik özelliklere; yani zihinsel içeriklere bakmaktan geçmektedir. Ancak bir basit görüşçü kişisel özdeşliğin belirlenmesinde zihinsel içerikleri dikkate alamaz, çünkü bunu yaptığında maddi olmayan töz kriter olma vasfını yitirecektir. Kuramsal yapısındaki zayıflıklarına rağmen basit görüş karmaşık görüşe kıyasla kişinin kendi geleceğine ilişkin özel ilgisine, var olma endişesine daha iyi (ortak kanıya uygun) cevap vermektedir. Peki ama hayatta kalım açısından kimliğimizin sürekliliği vazgeçilmez derecede önemli midir?

## 2. Kişisel Özdeşliğin Önemi

Basit görüşün çıkış noktası kişisel özdeşliğin, yani gelecek kimliğimizin şimdiki ile aynı olmasının, bizim için adeta bir ölüm-kalım meselesi olmasıydı. Öne sürölen zihinsel ve fiziksel kriterler kişisel özdeşliği garanti edemediklerinden reddedilmeliydiler. Kimliğimizin sürekliliğinden emin olmamızın, hayatta kalanın bize benzeyen bir kopya değil de biz olduğumuzu teminat altına almanın tek yolu değişmez ve basit bir tözün varlığını koyutlamaktı. Buna göre basit görüş için hayatta kalım açısından kimlik vazgeçilmeyecek derecede önemlidir. Basit görüşçülerin bu düşüncesinin, yani gelecek kimliğimize olan ilgimizin birincil olduğu fikrinin ortak kanaati de yansıttığını söyleyebiliriz. Ancak bazı filozoflar, örneğin onların başında gelen Parfit böyle düşünmüyor. Parfit'in tezine göre (2003: 142) sağ kalım açısından aslında bizim için önemli olan özdeşlik değildir. Önemli olan "R ilişkisidir: Doğru türden bir nedenle psikolojik bağlantılılık ve/veya sürekliliktir." Bizim için herhangi bir şeyi önemli kılan o şeyin orijinalliğinden ziyade iyi halimize (*well-being*) hizmet edip etmediğidir. Örneğin, gözlerimize, dişlerimize ve diğer vücut parçalarımıza değer veririz ancak bunlara değer vermemizin sebebi doğru bir şekilde işleyip görevlerini yapmaları, yani yaşam kalitemizi düşürmeyip iyi halimizi korumalarıdır. Gözlerimize değer veririz, çünkü dış dünya hakkında bizim için gereken enformasyonu sağlarlar ve bize türlü haz verici görsel deneyimler yaşatırlar. Keza dişlerimiz bir yandan çeşitli besinleri parçalayarak öğütmemize imkân tanırken diğer yandan onların tadını çıkarmamızı sağlarlar. Gözlerimiz veya dişlerimiz zarar görürse ve görevlerini yapamaz hale gelirlerse, onları (eğer mümkünse) yapay gözlerle ve yapay dişlerle değiştirmekte - orijinal halleri kadar iyi olmasalar dahi - tereddüt etmeyiz. Ne gözler ne de dişler kendilerinde amaç değildirlere fakat başka bir amaç (iyiliğimiz) için birer araçtırlar. Benzer şekilde kişisel özdeşlik de kendinde amaç değildir. Kişisel özdeşliğe önem vermemizin sebebi kişisel özdeşlik korunduğu zaman psikolojimizin de korunacağına dair inancımızdır. Bununla

birlikte düşünce deneyleri karşımıza özdeşliğin sağlanamayabileceği fakat psikolojimizin süregideceği senaryolar çıkardığında özdeşliği sandığımız kadar umursamadığımızı fark etmekteyiz. Örneğin önümüzde iki ışınlanma makinesi olsaydı ve bize birinde karşı tarafta özdeşimizin ortaya çıkmayabileceğini fakat diğerinde anılarımızı, amaçlarımızı, arzularımızı, inançlarımızı paylaşan bir kopyanın sağ çıkacağını söyleselerdi bu durumda ikinci makineyi birinci makineye tercih ederdik. Zira yok olma ihtimalinin olduğu bir senaryoyu seçmek tamamıyla irrasyonel bir yaklaşım olurdu. O halde beyin nakli örneğinde A'nın iki yarıküresini B ve C'ye transfer ettiğimizde aslında ortaya çıkan kişilerde aradığımız şey orijinallik değildir. Birebir aynı olmasa da psikolojik olarak yeterince sürekli olan bir kişinin sağ kalması kâfidir. Esas ilgimiz zihinsel yaşamlarımıza dönüktür, özdeşliğin önemi bunu sağlamasına veya garanti etmesine bağlıdır.

David Lewis de (1976) *Survival and Identity* adlı makalesinde tıpkı Parfit gibi sağ kalım açısından önemli olanın psikolojik süreklilik ve bağlantılılık olduğunu ileri sürer. Ancak o Parfit'ten farklı olarak sağ kalım açısından önemli olanın kimlik olduğu görüşüyle psikolojik süreklilik olduğu görüşünün birbiriyle rekabet eden görüşler olmadığını, her ikisinin de doğru kabul edilebileceğini iddia eder. Lewis, Parfit'in tanımladığı R-ilişkisiyle birlikte bir I-ilişkisi tanımlar. R-ilişkisi kişinin farklı zihinsel evreleri arasındaki süreklilik veya bağlantılılık hakkındaydı. Buna karşın I-ilişkisi “tek bir sürekli kişinin birçok [zihinsel] evresi arasında geçerli olan ilişkidir.” (Lewis, 1976: 21) Lewis'in örneğiyle önümüzdeki savaştan sağ çıkıp çıkmayacağınızı düşünürken düşünmeyi yapan evredeki zihninizin savaştan sonra var olacak evreler ile bağlantılı/sürekli olup olmayacağını merak ediyorsanız R ilişkisi hakkında düşünüyorsunuz demektir. Ancak şimdiki zihinsel evrenizi içeren sürekli kişinin savaştan sonraki zihinsel evreleri içeren sürekli kişiyle aynı olup olmayacağını merak ediyorsanız I-ilişkisi hakkında düşünüyorsunuz demektir. Lewis'e göre R-ilişkisi sürekliliğin felsefi anlamını, I-ilişkisi ise ortak aklın (*common sense*) anladığı şekliyle sürekli olmayı ifade etmektedir. Lewis'in (1976: 22) iddiası odur ki “herhangi bir evre tam olarak aynı evrelerle R-ilişkili ve I-ilişkilidir.” Başka bir deyişle, R-ilişkisi ve I-ilişkisi arasında bir farklılık yoktur; “I-ilişkisi R-ilişkisidir.” A kişinin B ve C kişilerine bölündüğü örnekte A hem B hem de C ile R-ilişkiliydi; yani t anında A'nın zihinsel evresi ile B ve C'nin zihinsel evreleri arasında psikolojik bir süreklilik söz konusuydu. Dolayısıyla R-ilişkisi sayısal bir özdeşlik gerektirmiyordu. Lewis'e göre I-ilişkisi de ortak aklın varsaydığının aksine birebir olmak zorunda değildir. Eğer iki kişi bir evreyi paylaşıyorlarsa o evre iki kişinin aşamaları ile I-ilişkisini taşıyacaktır. B ve C kişileri t anında bir kişi evresini paylaşmaktadırlar. O kişi A kişisidir. A kişisi B ve C kişileriyle I-ilişkisini taşımaktadır, çünkü B ve C kişileri t anında zaten A'nın bedeninde bulunmaktadır. Bu, daha önce sözünü ettiğimiz *çoklu kaplama* görüşüdür. Buna göre Lewis'in iddiasının geçerliliği dört boyutlu ontolojinin kabulüne dayanmaktadır. I-ilişkinin R-ilişkisi olması, A'nın aynı zamanda B ve C kişileri olması sebebiyledir.

Parfit ve onun gibi düşünen filozofların (Rey, 1976; Perry, 1976; Martin, 2003; Ehring, 2021) ilginç önerisi tahmin edileceği üzere herkesi ikna etmek için yeterli değil. “Tahmin edileceği üzere” diyoruz çünkü kişisel özdeşlik problemi hakkındaki yaklaşımınız zihinsel kriterlere uygun düşse bile hayatta kalanın sizin yerinize bir kopyanız olması durumunda bunu “sıradan hayatta kalma kadar iyi” (Parfit, 2003: 118) görmeyi zorlaştıran bir düşünce baş gösterebilir. O da şudur: “...birebir hayatta kalmayı içermeyen hiçbir vaka orijinal kişinin bizzatı kendisinin hayatta kaldığı herhangi bir vaka kadar iyi olmayacaktır.” (Unger, 1990: 211-2) Bize kendimizin birçok kopyasına sahip olma imkânı verilse bunu istemeyecek olmamızın sebebi orijinal kimliğimizin sürekliliğinin kopyaların kalıcılığından daha iyi olduğunu düşünmemiz olabilir. Ernest Sosa'nın (1990: 310) örneğiyle, eğer çok eşli bir toplumda yaşıyor olsaydık bir eşten daha fazlasını istememek için geçerli sebeplerimiz olabilirdi. Örneğin çokluk yakınlığı tehlikeye atabilirdi. Öyleyse çok eşliliğin ne tür değerleri

tehdit ettiğini anlayabiliriz. Buna karşın birden fazla kopyaya sahip olmanın hangi önemli değerleri tehdit ettiğini görmek kolay değildir. Bu tür durumlarda kaybetmenin bir eksiklik yaratacağını düşündüğümüz, dolayısıyla tehlike altında olduğunu hissettiğimiz yegâne değer birebir sağ kalımdır. Buna paralel olarak kişisel özdeşlik isteğimizin altında yatan sebebin metafizik olmaktan ziyade pratik olduğu ileri sürülebilir (Korsgaard, 1989). Gelecek hakkında planlar yapıyoruz, çünkü plan yapan kişi ile sonucu görecektir kişinin özdeş olacağını varsayıyoruz. Geçmiş başarılarımızla övünüyoruz, çünkü başarıları elde eden kişinin şimdi övünen kişiyle aynı olduğunu düşünüyoruz. O halde normal şartlarda özdeşliğin değer verdiğimiz diğer şeyler için bir önkoşul oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ancak gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belirsiz olan birtakım bilim-kurgusal senaryolar (anormal şartlar) söz konusu olduğunda özdeşliğin sağ kalım için önemli olmayabileceği fikri tahmin edemediğimiz şekilde makul bir felsefi görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Sonuç**

Felsefi problemler oldukça zordur. Kişisel özdeşlik problemi gibi sezgilerimize çokça yaslananlar ise daha zordur. Sezgiler herhangi bir konu veya problem hakkında bilinçli bir akıl yürütmeye başvurmaksızın zihnimize beliren anlamlar, inançlar, kanaatler veya doğrulardır. Sezgileri nasıl edindiğimiz ayrı bir felsefi problem olmakla birlikte onların kullanımı şayet birbiriyle çatışan çok sayıda örneği yoksa genel kabul gören felsefi bir tutum geliştirmeye önyak olabilir. Kişisel kimlik hakkındaki tartışmalarda sezgilerin önemli rol oynaması öncelikle düşünce deneylerinin varlığıyla açıklanabilir. Düşünce deneyleri probleme ilişkin ilk etapta farkında olmadığımız, gizli kabulleri harekete geçiren, Dennett'in (2013) deyişiyle "sezgi pompaları" olarak iş yapmaktadır. Theseus'un Gemisi, Prens ve Ayakkabıcı, beyin transferi, bilinç yükleme, ışınlanma ve burada sözünü etmediğimiz diğer hayali senaryolar belli bir görüşü bizim için cazip hale getirmek üzere zekice tasarlanmış araçlardır. Sorun şu ki, bu araçlar farklı amaçlara hizmet edebildiğinden birbiriyle çatışan sezgileri pompalayabilmektedirler. Theseus'un Gemisi örneğinde sezgilerimiz ortaya çıkan iki gemiyi de aynı görme eğilimindeydi. Ancak bu mümkün olamazdı. Keza beyin transferi örneğinde de tüm beynin naklinde kimliğin de nakledildiği düşüncesi bize makul gelirken iki yarıkürenin farklı bedenlere naklinin birbiriyle aynı iki kişi oluşturmasını sezgilerimize aykırı bulmuştuk. Bilincimizin veya zihnimizin başka bir ortama aktarılmasının kimliğimizi koruyacağı beklentisi bize hayli doğal görünürken bedenlerimizin kimliğimiz açısından hiçbir önemi olmadığı sonucu kabul edilebilir görünmemektedir. Öte yandan yaşam deneyimlerimizi, hatıralarımızı, karakter özelliklerimizi kimliğimizin elzem unsurları olarak düşünmeye yatkın ancak bunların hiçbirine sahip olmayan bir fetüsü de kişi kavramının dışında tutmak istemiyoruz. O halde sezgilerimiz bizi birbirinden farklı ve zıt fikirleri kabul etmeye zorluyor ve bunların arasında çoğu zaman hangisinin doğru veya doğruya yakın olduğuna dair bir yargıda bulunamıyoruz. Kişisel özdeşlik problemi kendini bize saf kavramsal ve metafizik bir problem olarak sunduğundan sezgilerimizin dünya hakkındaki bilgimizle uygunluğunu da mevcut kafa karışıklığını giderecek ölçüde kontrol edemiyoruz. Böylece kişisel özdeşlik problemi tüm felsefenin görece en çetrefilli meselelerinden biri olarak karşımıza çıkmış oluyor.

### **Bilgi Notu**

Makale, araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

Baker, L. R. (2000). *Persons and bodies*. Cambridge University Press.

- Baker, L. R. (2007). Persons and other things. *Journal of Consciousness Studies*, 14(5-6), 17-36.
- Baker, L. R. (2014). Making sense of ourselves: Self-narratives and personal identity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(1), 7-15.
- Boeker, R. (2021). *Locke on persons and personal identity*. Oxford University Press.
- Barresi, J. & Martin, R. (2011). History as prologue: Western theories of the self. S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* içinde (33-56. ss.), Oxford University Press.
- Blatti, S. (2019). Animalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism/>
- Butler, J. (2008/1736). Of personal identity. J. Perry (Ed.), *Personal Identity: Second Edition* içinde (99-105. ss.), University of California Press.
- Chisholm, R. M. (1976). *Person and object: A metaphysical study*. Open Court Publishing.
- Dennett, D. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. W. W. Norton & Company.
- DeGrazia, D. (2005). *Human identity and bioethics*. Cambridge University Press.
- Ehring, D. (2021). *What matters in survival: Personal identity and other possibilities*. Oxford University Press.
- Foster, J. (1991). *The immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of mind*. Routledge.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20.
- Gallagher, S. (2011). Introduction: A diversity of selves. S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* içinde (1-29. ss.), Oxford University Press.
- Gallup, G. G., Anderson, J. R., Platek, S. M. (2011). Self-recognition. S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* içinde (80-110. ss.), Oxford University Press.
- Gasser, G. & Stefan, M. (2012). Introduction. G. Gasser, M. Stefan (Ed.), *Personal Identity: Complex or Simple?* içinde (1-18. ss.), Cambridge University Press.
- Haan, E. H. F., Corbalis, P. M., Hillyard, S.A., Marzi, C. A., Seth, A., Lamme, V. A. F., Volz, L., Fabri, M., Schechter, E., Bayne, T., Corbalis, M., Pinto, Y. (2020). Split-brain: What we know now and why this is important for understanding consciousness. *Neuropsychology Review*, 30(5), 224-233.
- Hummel, P. (2016). Against the complex versus simple distinction. *Erkenntnis*, 82(2), 363-378.
- Kind, A. (2015). *Persons and personal identity*. Polity Press.
- Korsgaard, C. M. (1989). Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to parfit. *Philosophy and Public Affairs*, 18(2), 101-132.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Langford, S. (2017). A defence of anti-criterialism. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(5), 613-630.
- Lewis, D. (1976). Survival and identity. A. O. Rorty (Ed.), *The Identities of Persons* içinde (17-40. ss.), University of California Press.
- Lindemann, H. (2001). *Damaged identities, narrative repair*. Cornell University Press.

- Locke, J. (1689/1975). *An essay concerning human understanding*. P. H. Nidditch (Ed.), Oxford University Press.
- Lowe, E. J. (2009). *More kinds of being: A further study of individuation, identity, and the logic of sortal terms*. Wiley-Blackwell.
- Lowe, E. J. (2012). The probable simplicity of personal identity. G. Gasser, M. Stefan (Ed.), *Personal Identity: Complex or Simple?* içinde (137-155. ss.), Cambridge University Press.
- Martin, R. & Barresi, J. (2003). Introduction: Personal identity and what matters in survival: An historical overview. R. Martin, J. Barresi (Ed.), *Personal Identity* içinde (1-74. ss.), Blackwell Publishing.
- Merricks, T. (1998). There are no criteria of identity over time. *Noûs*, 32(1), 106-124.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal identity (Second edition)*. Routledge.
- Noonan, H. W. (2019). Personal identity: The simple and complex views revisited. *Disputatio*, 11(52), 9-22.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Harvard University Press.
- Olson, E. T. (1997). *The human animal: Personal identity without psychology*. Oxford University Press.
- Olson, E. T. (2007). *What we are: A study in personal ontology*. Oxford University Press.
- Olson, E. T. (2012). In search of the simple view. G. Gasser, M. Stefan (Ed.), *Personal Identity: Complex or Simple?* içinde (44-62. ss.), Cambridge University Press.
- Olson, E. T. (2019). Personal identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), E. N. Zalta (Ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/identity-personal/>
- Olson, E. T. & Witt, K. (2018). Narrative and persistence. *Canadian Journal of Philosophy*, 49(3), 419-434.
- Parfit, D. (1971). Personal identity. *The Philosophical Review*, 80(1), 3-27.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Parfit, D. (2003). Why our identity is not what matters. R. Martin, J. Barresi (Ed.), *Personal Identity* içinde (115-143. ss.), Blackwell Publishing.
- Parfit, D. (2012). We are not human beings. *Philosophy*, 87(1), 5-28.
- Perry, J. (1976). The importance of being identical. Amélie O. Rorty (Ed.), *The Identities of Persons* içinde (67-90. ss.), University of California Press.
- Raymond, M. (2003). Fission rejuvenation. R. Martin, J. Barresi (Ed.) *Personal Identity* içinde (216-237. ss.), Blackwell Publishing.
- Reid, T. (2008/1785). Of Mr. Locke's account of personal identity. J. Perry (Ed.), *Personal Identity: Second Edition* içinde (113-118. ss.), University of California Press.
- Rey, G. (1976). Survival. A. O. Rorty (Ed.) *The Identities of Persons* içinde (41-66. ss.), University of California Press.
- Robinson, D. (1985). Can ameobae divide without multiplying? *Australian Journal of Philosophy*, 63(3), 299-319.

- Rorty, A. (1990). Persons and personae. Christopher Gill (Ed.), *The Person and the Human Mind* içinde (21-38. ss.), Oxford University Press.
- Rudd, A. (2009). In defense of narrative. *European Journal of Philosophy*, 17(1), 60-75.
- Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Cornell University Press.
- Schechtman, M. (2014). *Personal identity, Practical concern and the unity of a life*. Oxford University Press.
- Schroer, J. W. & Schroer, R. (2014). Getting the story right: A Reductionist narrative account of personal identity. *Philosophical Studies*, (171), 445-469.
- Shoemaker, S. (1970). Persons and their pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 269-285.
- Shoemaker, S. (1984). Personal identity: A Materialist account. S. Shoemaker, R. Swinburne (Ed.), *Personal Identity* içinde (67-132. ss.), Blackwell.
- Shoemaker, S. (2016). Thinking animals without animalism. S. Blatti, P. F. Snowdon (Ed.), *Animalism* içinde (128-141. ss.), Oxford University Press.
- Sider, T. (1997). Four Dimensionalism. *Philosophical Review*, 106(2), 197-231.
- Sider, T. (2001). Criteria of personal identity and the limits of conceptual analysis. *Philosophical Perspectives*, 15, 189-209.
- Snowdon, P. F. (2014). *Persons, animals, ourselves*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (1990). Surviving matters. *Noûs*, 24(2), 297-322.
- Stokes, P. (2015). *The naked self: Kierkegaard and personal identity*. Oxford University Press.
- Strawson, G. (2003). The self. R. Martin, J. Barresi (Ed.), *Personal Identity* içinde (335-377. ss.), Blackwell Publishing.
- Strawson, G. (2005). Against narrativity. G. Strawson (Ed.) *The Self?* içinde (63-86. ss.), Blackwell Publishing.
- Strawson, G. (2011). *Locke on personal identity: Consciousness and concernment*. Princeton University Press.
- Swinburne, R. (1984). Personal identity: The dualist theory. S. Shoemaker, R. Swinburne (Ed.), *Personal Identity* içinde (1-67. ss.), Blackwell.
- Swinburne, R. (2012). How to determine which is the true theory of personal identity. G. Gasser, M. Stefan (Ed.), *Personal Identity: Complex or Simple?* içinde (105-122. ss.), Cambridge University Press.
- Thomson, J. J. (2008). People and their bodies. T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman (Ed.), *Contemporary Debates in Metaphysics* içinde (155-176. ss.), Blackwell Publishing.
- Unger, P. (1990). *Identity, Consciousness and Value*. Oxford University Press.
- Wiggins, D. (1987). The person as object of science, as subject of experience, and as Locus of Value. A. Peacocke, G. Gillett (Ed.), *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry* içinde (56-74. ss.), Blackwell.
- Wilkes, K. (1988). *Real people: Personal identity without thought experiments*. Oxford University Press.

Williams, B. (1957). Personal identity and individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 229-252.

### EXTENDED ABSTRACT

*It can be said that, in general, three types of questions are raised about personal identity. The first is the evidence question, in which evidence is sought to show that the person has remained the same person at certain periods of his/her life; the second is the personhood or identification question, which investigates what characteristics an entity must have in order to be considered a person; and the third is the persistence or reidentification question, in which we want to learn that what makes the person numerically the same person over time. This third question, which represents the search for a criterion for the continuity of personal identity, is the subject of the problem of personal identity, which is at the center of the debates in the philosophy of mind. So, the problem of personal identity is the problem of finding necessary and sufficient conditions that enable person  $P_1$  at time  $t_1$  to be one and the same person as person  $P_2$  at time  $t_2$ .*

*The criteria put forward for personal identity fall into two categories: the complex view and the simple view. The complex view tries to explain the continuity of personal identity over time by basing it on biological or psychological factors. In this view, personal identity is something that can be preserved when some biological or psychological relationship obtains. In contrast, the simple view states that personal identity is a further fact that depends on nothing but itself. In other words, roughly said, the complex view implies that personal identity can be reduced to biological or psychological factors, while the simple view implies that personal identity cannot be reduced to but is more than these factors. Also, it is possible to divide the complex view into two sub-categories as mental criteria and physical criteria. Accordingly, while mental criteria see mental phenomena as necessary and sufficient conditions for the continuity of personal identity, physical criteria on the other hand see the body or its parts as the provider of these conditions.*

*We can say that the idea that our concern for our future identity is of primary importance reflects the common opinion. However, some philosophers think that this common opinion can be rejected. For them, it is not an identity that really matters for us in terms of survival. What makes anything important to us is whether it serves our well-being rather than its originality. Just as our eyes are not important because they are eyes in themselves, but because they contribute to our well-being by providing vision, so personal identity should have a purpose that makes it important and contributes to our well-being. This purpose must be sought in our psychology, where our memories and life experiences are hidden. The reason we attach importance to personal identity is our belief that when personal identity is preserved, our psychology will also be preserved. Because the purpose is fulfilled we should therefore consider situations where personal identity is not preserved but psychological continuity is maintained (for example, duplication) are as good as situations where numerical identity is preserved. Of course, not everyone agrees. Opponents do not find it appropriate to seek its importance in other goods, as they think that personal identity is a prerequisite (at least under normal conditions) for other things we value. Accordingly, the underlying reason for our desire for personal identity is practical rather than metaphysical.*

*The problem of personal identity, differs from other philosophical problems with especially one feature, which is the fact that our intuitions play a leading role in the debates of identity. The use of intuitions can lead to the development of a generally accepted philosophical attitude if there are not many conflicting examples. In the case of the problem of personal identity the use of intuitions is a common practice, given the dominance of thought experiments in discussions. The problem is that our intuitions often force us to accept different and contradictory ideas. This makes it difficult for us to have a clear conceptual grasp of the solution to the problem, thus making the problem of personal identity one of the most confusing and intricate problems of philosophy.*