

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

JOHN SEARLE'E GÖRE ZİHİN VE YAPAY ZEKÂ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Büşra ŞAKAR

İstanbul
Ağustos-2023

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

JOHN SEARLE'E GÖRE ZİHİN VE YAPAY ZEKÂ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Büşra ŞAKAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Turan KOÇ

İstanbul
Ağustos-2023

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Üye Prof. Dr. Rahim ACAR

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Erhan İÇENER
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**John Searle’e Göre Zihin ve Yapay Zekâ**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Büşra ŞAKAR

ÖN SÖZ

Araştırmamdaki her aşamada bana yardımcı olan tez danışmanım Prof. Dr. Turan KOÇ'a, eğitim alanında dersleriyle bize vizyon katan hocamız Prof. Dr. İzzet ER'e, lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca benden desteklerini esirgemeyen aileme teşekkürlerimi sunarım.

Büşra ŞAKAR
İstanbul-2023

ÖZET
JOHN R. SEARLE GÖRE ZİHİN VE YAPAY ZEKÂ
Büşra ŞAKAR

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Turan KOÇ

Haziran, 2023 - 86 Sayfa

Modern dönemde zihin felsefesi gibi konularda, zihin-beden tartışmaları önemli bir yere sahip olmuştur. Bazıları zihni ve onun evrendeki yerini anlamak için yapılması gereken en iyi şeyin sırtımızı felsefeye tümüyle yaslamak olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu filozoflar zihin felsefesinin, bilişsel bilim olarak adlandırılan bir birleşen olduğunu veya olması gerektiğini savunur.

Bilişsel bilim; psikoloji, nörobilim, bilgisayar bilimleri, dilbilim ve antropolojiden parçalar içerir. Bilişsel bilim ve bizim biliş sistemimizin benzetimi olan yapay zekâ zihin yapımızın anlaşılması açısından önem arz etmektedir. İç gözlemsel bilgimizin anlaşılması ve elde edilen verilerin güvenilirliği psikoloji tarafından sağlanır. Nörobilim beyinle ilişkili sinir bağlarının yapısını, çalışma düzenini araştırır. Böylelikle beyin bilinmezlerinin olduğunu ve zihnin de bilinmeyenlerinin bulunması gerektiğini vurgular. Zihin tartışmaları fiziksel âlemin yanı sıra görünmeyen âlemden olan hisler, arzular, düşünceler gibi konuları ortaya koyar. Searle bunlardan yola çıkarak Çin Odası deneyini ve zihni açıklamaya çalışır. Çalışmamızda Searle'ın zihin ve yapay zekâ hakkındaki düşüncelerine ve ileri sürülen iddiaları içerik ve uzantılarıyla birlikte elimizden geldiğince tartışarak makul bir sonuca varmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Yapay Zekâ, Beden, Bilinç, Ruh, Makine

ABSTRACT

JOHN JOHN R. SEARLE ON MIND AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Büşra ŞAKAR

Master, Philosophy and Religious Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Turan KOÇ

June, 2023 - 86 Pages

In the modern era, debates on subjects such as philosophy of mind have held significant importance, with discussions about the mind-body relationship taking center stage. Some have concluded that the best approach to comprehend the mind and its position in the universe is to lean entirely on philosophy. These philosophers argue that philosophy of mind is a component or should be considered one within cognitive science.

Cognitive science encompasses fragments from psychology, neuroscience, computer science, linguistics, and anthropology. Both cognitive science and the emulation of our cognitive system through artificial intelligence are crucial for understanding our mental structure. Psychology ensures the comprehension of our introspective knowledge and the reliability of collected data. Neuroscience investigates the structure and operational patterns of brain-related neural connections. Thus, it emphasizes the existence of unknowns in the brain and underscores the need to uncover the enigmas of the mind. Discussions on the mind unveil topics not only from the physical realm but also from the invisible realm of emotions, desires, and thoughts. Searle, based on these ideas, introduces the Chinese Room experiment and endeavors to elucidate the mind. In our study, we will discuss Searle's notions about the mind and artificial intelligence, along with their content and extensions, and strive to arrive at a reasoned conclusion.

Keywords: Mind, Artificial Intelligence, Body, Consciousness, Spirit, Machine

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	viii

BİRİNCİ BÖLÜM

1.GİRİŞ	1
1.1.Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
1.3.Araştırmanın Yöntemi.....	4
1.4. Literatür taraması ve teorik çerçeve	4

İKİNCİ BÖLÜM

2.RUH İLE BEDEN İLİŞKİSİ.....	5
2.1. Konuyla İlgili Kavramlar	5
2.1.1.Ruh	11
2.1.2.Zihin	19
2.1.3.Özellik Teorisi.....	23
2.2.Zihin-Beden İlişkisi Konusuna Yaklaşımlar	27
2.2.1.Kartezyen İkincilik ve Türevleri	27
2.2.2.Koşutçuluk	28
2.2.3.Vesilecilik	29
2.2.4.Epifenomenalizm	30
2.2.5.Davranışçılık	30
2.2.6.Zihin Beyin Özdeşliği Kuramı	31
2.2.7.İşlevselcilik	31

2.2.6.Temsili Zihin Kuramı.....	32
---------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.JOHN R. SEARLE VE YAPAY ZEKA.....	33
3.1. John R. Searle ve Dil Görüşü.....	38
3.2. Çin Odası Argümanı	49
3.3. John Searle'e Göre Bilinç	58
3.4. John Searle'de Zihin-Beden ilişkisi: Düalizm ve Materyalizme yönelttiği Eleştiriler	64

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ.....	67
KAYNAKÇA	74
ÖZGEÇMİŞ.....	77

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt	: Aktaran
Çev	: Çeviren
Ed	: Editör
sf	: Sayfa
vd	: Ve Diğerleri



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Zihnin ne olduğu, çağdaş felsefede çok ciddi felsefi tartışmalara yol açmış bir konudur. Zihnin varlığını kabul edenler olduğu gibi yok sayanlar da olabilmektedir. Bunların kendine göre kanıtları vardır. Bu bakımdan tartışmaların İslam düşüncesi ve felsefi kültürü açısından da önem arz ettiği açıkça ortadadır.

20 yy.'da zihin bilinç konularında felsefi, psikolojik, teolojik, antropolojik açılardan çok farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar içerisinde zihin felsefesine yönelen Amerikalı filozof John R. Searle'in, genel anlamda tüm zihinsel görüngüler, özelde ise bilinç için önerdiği yaklaşım "biyolojik doğalcılık" tır. İkicilik (Düalizm) veya maddecilik (Materyalizm) gibi yaklaşımlardan farklı olarak, o zihin veya bilinç için indirgemeci olmayan doğalcı bir ontoloji önerir. Sözünü ettiğimiz bu tartışmalar içerisinde onun önerisi çok önemli bir iddia olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalar genel felsefe kültürü açısından önem arz ettiği gibi Türk Felsefe Kültürü açısından da ciddi bir biçimde ele alınıp, üzerinde çok ciddi bir tartışılması gereken bir konudur.

19. Yüzyıl psikologları tarafından sorgulanmadan kabul edilmiş, geleneksel bir zihin yaklaşımına göre; zihin durumları başkalarının incelemesine kapalı, özel bilinç durumları olarak ele alınıyordu. Kendi zihin durumlarımıza erişimimiz doğrudan olmasına rağmen, diğeri ancak bu durumların davranışlarımıza etkisini gözlemleyebilir. Davranışçı yaklaşımda, zihin ya da bilinçli deneyimler ve benzerleri hakkında konuşmak anlamsızdır. Psikolojik davranışçılarının elindeki veriler davranışın örnekleridir. Yani organizmaların çevresel koşullara verdiği tepkilerdir. Davranışçılar, davranış durumlarını, gözlemlenmeyen içsel zihin durumlarını varsayarak değil, davranışa yol açan çevresel uyaranlara atıfta bulunarak açıklar. Searle davranışçılarının görüşüne katılmamaktadır. Ona göre, davranışçılar bilincin öznellik niteliklerini görmezden gelmekte ve bilinci dar sınırlar içerisinde incelemektedir.

Bazı düşünörlere göre, zihinsel olaylar, durumlar ve özellikler maddi olaylar; durumlar ve özelliklerden tür olarak tamamen farklıdır. Kendi bilinçli zihin durumlarımızın nitelikleri üzerinde düşünöüp bunları, beyinler de dâhil olmak üzere, maddi bedenlerin nitelikleriyle karşılaştırdığımızda aradaki fark daha da dikkat çeker hale gelir. Nörolojik olaylar oldukça detaylı bir biçimde gözlemlenebilir ve tanımlanabilir. Ama beyni, ne kadar gözlemlersek de bilinçli bir deneyimi biraz olsun andıran herhangi bir şeyi gözlemlenemiz mümkün olmayacaktır. Ayrıca diğler insanların düşöncelerini, bilinç deneyimlerini tam manasıyla gözlemlenmek zor görünmektedir. Çünkü her bilinç deneyiminin kendine ait özellikleri vardır. Searle de bu durumu bilinç özelliğı şeklinde adlandırmıştır.

Zira bu tartışmalarda “bilinç” kavramının çok önemli bir yere sahip olduğunu göröyoruz. John Searle bilinci zihin özelliklerinin en kıymetlisi olarak değerlendirir. O bakımdan “zihin-bilinç” kavramları da tezimizin en önemli kavramları arasında yer almaktadır. Bu düşöncelerden hareketle John Searle’ın zihin konusundaki görüşlerinin neler olduğunu yakından görmenin önemli bir çalışma olacağını düşöndük.

Bilinç sorunu, binlerce yıldan bu yana felsefi iddia ve açıklamaların, tartışmaların temel meselelerinden biri olmuştur. Bu bağlamda bilindik durumlarının ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, bu bilinç durumlarında beynin nasıl işlem gördüğü gibi konular çok önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda ruhçu; dolayısıyla “fiziksel” ve “zihinsel” olan ikici görüş ile yalnızca fiziksel yani maddeci ve Epifenomen gibi yaklaşımlar ortaya koymuştur.

Bu tartışmalarda, bilincin öznelliğı ya da görüngüsel karakteri modern dönem zihin tartışmalarında da görölmektedir. Aynı şekilde bilincin bu özelliklerinin de yer aldığı tespit edilmektedir. İkiciler, zihin-beden ikiciliğı zihinsel ile maddi olan arasındaki aşikâr olduğu varsayılan farklılara odaklanır. Bu nedenle zihin durumları kişiye özeldir, onlara erişimimiz ayrıcalıklıdır; zihinsel alan, maddi alanın görünürde yoksun olduğu bir dizi ayırıcı niteliğe sahiptir. Buna karşın maddi durumlar herkese açıktır, onlara erişimimiz dorudandır ve yanılıcı olabilir. Maddi durumlar, örneğın beyin durumları bilinçli deneyimlerin sergilediğı nitelik benzeri herhangi bir şeyden apaçık şekilde yoksundur. Bazı kuramlarda maddi nesnelere hiçbir niteliğe sahip değildir, maddi özellikler sadece yakınsaktır ve saf güçlerdir. İkiciler, zihinleri sadece içeriden gözlenebilen nesnelere bulunduğı penceresiz kutular olarak ele aldıklarında, bu karakterlerin açıklanabileceğini düşünür. Bu penceresiz kutu, içsel bir televizyonun

ekranındaki imgeler dışsal dünyayı temsil ediyormuş gibi görünür. Dışarıdaki bizler, zihnimizin içindekilerin ancak tahmin edebiliriz.

Özdeşlik kuramına göre, zihinsel özellikler maddi özelliklerdir. Bu kurama göre, Maddi özelliklerden ayrı zihinsel özellikler de yoktur. Özdeşlik kuramcıları, örneğin ağrı içinde olmayı belirli türden nöral koşulla özdeşleştirir. Bunu yaparak ağrı içinde olmanın bir özellik olduğunu örtük bir biçimde savunur. Ağrı içinde olmak aslında belirli bir nörolojik özellikle özdeş bir özelliktir.

Dennett'in zihin hakkındaki araç sağlığı, zihni söylemleri, zeki eylemleri yöneten temel mekanizmaları tanımlamayı değil, biyolojik ya da diğer türden uyum sağlayıcı sistemleri uygulanabilir bir öngörü sağlamayı amaçlar.

Felsefî çalışmalarına ilk dönemlerde dil felsefesi ile başlamasına rağmen, seksenli yıllardan sonra filozof John R. Searle'in genel anlamda tüm zihinsel olaylar özelde ise bilinç için önerdiği "biyolojik doğalcılık" yaklaşımı bu sorunları aşma konusunda sözünü etmeye çalıştığımız bu tartışmaların karşısında önemli bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Düalizm, ruh-beden ya da zihin-beden ilişkisi konusunda Descartes tarafından ortaya atılan bir görüştür. Bilindiği üzere bilincin öznesi Descartes'e göre, ruhtur. Ruh ve beden farklı türden tözlerdir. Maddi nesnelere uzamsaldır, uzayda bir bölgede bulunurlar ve başka nesnelere bu bölgeye dâhil etmezler; belirli bir şekilleri ve uzamsal boyutları mevcuttur. Öte yandan ruh düşünceler, duyumsamalar, uzamsal olmayan kategorilerden oluşur.

Descartes'e göre, ruh ile cisim birbirinden bağımsız varlıklar olduğu için bunlardan her biri ötekisi olmaksızın da var olabilir. Descartes insan dışındaki hayvanların da ruhsuz cisimlerin örnekleri olduklarına inanır. Descartes'ın aksine, John R. Searle, bilincin sadece insan varlığına özgü bir şey olmadığını iddia eder. John R. Searle, farklı hayvan türlerinin de dile sahip olmasalar bile bunu ifade edebilecek bir bilince sahip olduğunu iddia eder ve savunur.

Tezimiz; ağırlıklı olarak ruh ve bilincin ne olduğu, bu iki "kavram" arasında herhangi bir fark olup olmadığı, zihin-beden ilişkisi açısından ele alınarak Searle'in "zihin" derken neyi kastettiğini bütüncül bir şekilde ortaya koyma ve yapay zekâ tartışmalarından Çin Odası Argümanı'nın ne olduğu konusu üzerinde

yoğunlaşmaktadır. Böylece, insanın daha iyi anlaşılması konusunda, çağdaş bir görüşün temel iddiaları felsefi yönden irdelenip tartışılacaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, tümden gelim, karşılaştırma, tahlil ve terkip (tüme varım) yöntemi üzerinden yürüyecektir. Elimizden geldiği kadar ele aldığımız konular ve dile getirilen iddialar içeriğin ve uzantılarıyla birlikte ele alınıp tartışılarak makul bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Bu bakımdan incelememizde ele alınan konular mantıki irdelemeyle, görüş ve iddialar arasında karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1.4. Literatür Taraması ve Teorik Çerçeve

Yukarıda değinilen konular zihin-beden ilişkisine yeni bir problem meydana getirmektedir, bu zihinsel durumun, fiziksel olan şey ile ilişkisi nasıl meydana gelmektedir; Maddi olanın, zihinsel olandan farklı olması nedeniyle bunlar arasındaki bağlantı nasıl olabilmektedir? Ayrıca ikisinin de bunlardan her birinin diğerinden bağımsız olarak var olması mümkün müdür? Tezin başlangıç noktası bu problemlerden oluşmakta, ilerleyen kısımlarda diğer yaklaşımlarla beraber John Searle'ın bu problem hakkındaki verdiği yanıtlara değinilecektir.

Searle'ün Çin Odası Argümanı konusu üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Dr. Mehtap Doğan'ın "Çince Odası" makalesinde, Searle'e göre sadece beynin anlama kapasitesine sahip olduğunu, bilgisayarın ise anlamsal içerik sahibi olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Buna karşın Ferhat Onur'un "J. R. Searle ve Çin Odası Argümanı" makalesinde Searle, argümanın beynin kelimenin tam anlamıyla bir bilgisayar (donanım), zihnin de bir bilgisayar programı (yazılım) olduğunu ileri süren kompütasyonizmin kesin ve net bir reddi olarak görse de, o bu argümanın ikna edici olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Son olarak, çalışmamızda tartışmalar ağırlıklı olarak bazı isimler üzerinden yürüyecektir. Bu çerçevede konumuzla doğrudan ilgili olan zihin felsefesi alanımızla kitaplar ve makaleler de ortaya konan görüş ve iddialar felsefi ve mantıki yönden tahlile tabii tutularak belli bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda; Jerome A. Shaffer "Zihin Felsefesi"; John Searle "Bilincin Gizemi"; Catherine Malabou "Beynimizle Ne Yapmalıyız"; Rene Descartes "Ruhun İhtirasları" gibi eserler eserler tartışmalarımızda en önemli referans kaynaklarıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

2.RUH İLE BEDEN İLİŞKİSİ

Bu kısımda ruh ve beden ilişkisi hakkındaki “ruh”, “zihin”, ve “bilinç” kavramlarına yer verilmiştir. Zihin-beden ilişkisi konusuna dair geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar ele alınmış temel teoriler incelenmiştir. Bu yaklaşımların birbirinden ayrılan yönleri belirtilmeye çalışılmıştır.

2.1. Konuyla İlgili Kavramlar

Zihin ve onun ne olduğu bedenle nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğunu araştırıp, tartışan felsefe dalına “zihin felsefesi” denmektedir. Ruhun varlığı ya da zihnin ne olduğu konusu felsefi düşüncenin ilk döneminden beri tartışılmış bir konu olsa da ayrı bir disiplin olarak araştırılması yakın bir zaman da olmuştur. 20. yüzyıldan itibaren “ruh” kelimesi bazı alanlar da en azından eski kullanıldığı anlamda kullanımını kaybetmiştir (Shaffer; akt. Koç, 2005: 16). Bunun nedeni bazı inanç sistemlerinde ruhun maddi bir şeymiş gibi algılanıyor olmasıdır. Böyle bir anlayış mantıki açıdan savunulması güç birtakım problemler ortaya çıkarmakta ve mantıki olarak çelişkili birtakım sonuçların doğmasına yol açmaktadır. Bu bakımdan günümüzde “ne ruhun maddiliğini ne de ölümsüzlüğünü çağrıştıran ve bizim, akıllı yaratıkları öteki tüm canlılardan ayırmamıza imkân veren bir terim” olarak “zihin” sözcüğünün kullanımı daha uygun bir terim olarak kabul edilmektedir (Shaffer; akt. Koç, 2005: 16).

Zihin-beden problemi zihin felsefesinin ana konusunu teşkil etmekle birlikte “zihin” kavramı, kişilerde bulunan zihne ilişkin bilgimiz, eylemlerimiz ve bilinçli olma durumlarımızla birlikte ele alınarak genişletilebilir.

Shaffer, Zihin felsefesinin görevi zihinle ilgili kavramları (bu arada zihin kavramının kendisini de) ele alıp çözümlenektir. Bu kavramlardan her birinin doğasını, aralarındaki ilişkileri keşfetmek, bu kavramların nasıl sınıflandırılması gerektiğini ve başka belirli kavramlarla, bilhassa “madde

ve enerji”, insan bedeni ve en çok da merkezî sinir sistemi kavramlarıyla nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmaktır (Shaffer, 1974; akt. Beyaz: 224).

O bakımdan zihin felsefesi Epistemoloji, mantık, dil felsefesi, psikoloji felsefesi ve bilim olmakla beraber birçok alandan beslenmektedir. Zihin birçok yönden ele alınmalı ve tartışılmalıdır. Zihin problemi yalnızca zihin felsefesi değil daha açık bir ifadeyle bunun yanında yapay zekâ, psikoloji, nörobilim, bilişsel bilim gibi çalışma alanlarının da kapsamına girmektedir. Bu bilimler zihin problemine felsefi açıdan ele alınmasına ve problemin çözümlenmesine katkıda bulunmuştur.

Bilişsel bilim ve bizim biliş sistemimizin benzetimi olan yapay zekâ zihin yapımızın anlaşılması açısından önem arz etmektedir. İç gözlemsel bilgimizin anlaşılması ve elde edilen verilerin güvenilirliği psikoloji tarafından sağlanır. Nörobilim beyinle ilişkili sinir bağlarının yapısını, çalışma düzenini araştırır. Böylece beynin bilinmezlerinin olduğunu ve zihnin bilinmeyenlerini bulmanın önemini el alır. Zihin tartışmaları fiziksel alemin yanı sıra görünmeyen alemden olan hisler, arzular, düşünceler gibi konuları ortaya koyar. Bu konular zihin ve zihinsel olanı kapsamaktadır. Zihinsel olanın ne olduğu sorusu zihin felsefesinin en kapsamlı sorularından biridir. Maddi olanın dışında maddesel olmayan zihinselden bahsedilip edilmeyeceği tartışmaları zihin felsefesi tarihinin şekillenmesini sağlamıştır. Bu tartışmalarda, fiziksel ve zihinsel farklı iki töz olarak kabul eden düalist kuramın yanı sıra zihinsel olanı fiziksele indirgeyen ya da zihinsel olanı, bir başka deyişle görünür olan, fizikselin dışında kalan hiçbir şeyi kabul etmeyen ve sadece zihinsel olanı varsayıp maddeyi reddeden monist görüşler de mevcuttur.

Görünen ve görünmeyen (zihinsel) olan arasındaki bağlantıyı bulup ortaya çıkarmak zihin felsefesinin amaçlarından birini teşkil etmektedir (Crumley, 2000: 2). Bu bağlantıyı anlamlandırmak için bilinç sahibi olmanın ne olduğu ile ilgili sorulara yanıt verilmesi gerekmektedir. Kendimizin veya diğer bireylerin zihinleri hakkında konuşurken şüphesiz, zihnimizde oluşan durumlardan bahsedimiz. Bu durumları zihnimizde bulunan inanç, arzu, algı benzeri diğer durumlarla ilişkilendirerek ifade ederiz (Maslin, 2001: 2). Zihinsel fenomenleri beyan etmek zihni açıklamak için kâfi gibi görünse de bu bizim zihnin kendisi hakkında bilgi edinmemiz için yeterli değildir.

Bedenden zihne doğru oluşum nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru zihin felsefesinin temel probleminin ortasında yer almaktadır. Öncelikle zihin ve zihinsel durum nedir sorusuna değinilmesi gerekmektedir. Bu, zihnin ontolojik konumuyla ilgili sorudur (Maslin, 2001: 3). Felsefi manada, ontolojik soru, var olan şeylerin doğasının niteliğiyle ilgilidir. Zihinle ilgili bu soruda ulaşılmak istenen yanıt zihinsel durumların neyi kapsadığı veya nelerin bu durumu oluşturduğu ile ilgilidir. Elde edeceğimiz bu yanıt zihnin maddesel mi yahut maddesel âlem ile ortak bir şeye sahip olmayan immateryal (tinsel) bir şey mi oluşunu ortaya çıkaracaktır. Bu çerçevede zihnin, beynin karmaşık süreçlerinden oluştuğu görüşünü savunan materyalist kuramlarla zihnin maddeselden ayrı bir mahiyete sahip bağımsız bir görüngü olduğu görüşünde olan düalist kuramlar, zihin-beden problemi konusunda geçmişten günümüze karşıt farklı kutuplarda yer almışlardır.

Değınmemiz gereken başka bir husus da deneyimlerle ilgilidir. Deneyimlerimiz kişisel yahut kişilerin deneyimleri olarak var olmaktadır. Başkasına aktarılmayan bir deneyim bir mana ifade etmemektedir. Belli kişiye ait bir deneyim, onun sahip olduğu bu şeyin ne olduğu, bu var olan deneyimin kişiyi mi var ettiği ya da kişinin dışında varlığını devam mı ettirdiği tartışmalı sorunlardan biridir (Maslin, 2001: 4). Zihin-beden probleminde Maslin şu soruyu sormaktadır: “Eğer deneyimlerin özneleri, deneyimlerin kendisinden farklıysa ve deneyime indirgenemezse, bu özneler fiziksel midir yoksa fiziksel değil midir?” (Maslin, 2001: 4). Tezin ilerleyen kısmında bu sorunun yanıtının zihin felsefesindeki akımlara göre farklılık gösterdiği ayrıca ifade edilecektir.

Churchland’a göre “zihinsel olanla ilgili kullanılan terimler manalarını nereden almaktadır? Şahsımıza yahut bilinçli olduğunu kabul ettiğimiz varlıklara atfen kullandığımız bu tür kavramların yeterli bir açıklaması nasıl yapılır?” (Churchland, 2012: 4). Genel kanaat şu yöndedir: Mutluluk durumunu deneyimleyen kişi zihninde bu durumu “Mutluluk” terimiyle ilişkilendirerek ne olduğu bilgisine, anlamına ulaşır.

Fakat bir kişinin “mutluluk” terimiyle ilişkilendirdiği içsel durumla, başka bir kişinin içselleştirdiği durumun birbiriyle aynı olup olmadığından emin değiliz. Duyum ve duyguların tanımlanmasında semantik bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu semantik problemi materyalistler, nedensel ilişkilerle acının öznel özelliğini dışarıya bağlayarak (yani bedene atfederek) tanımlama yaparken, düalistler mutluluğun özsel niteliğini

fiziksel açıklamaların ötesinde iç gözlem yoluyla elde edilen “öznel olarak apaçık” şeklinde görmektedir (Churchland, 2012: 5).

Açıkça bu semantik problem karşımıza epistemolojik problem olarak da çıkmaktadır. Epistemolojik sorun kişinin kendi zihni ve diğer zihinlerin bilgisine ne şekilde ulaştığı ile ilgilidir. Kendilik bilinci tüm bireylerde var olmakla birlikte, bu bilincin yanılmazlığı varsayımı da söz konusudur. Fakat kendi bilinç durumlarımızın yanılmazlığına sahip olsak da bu bilinç durumlarının yanılığa düşebileceğini gösteren örnek durumların bulunması, zihin felsefesi problemleri içerisinde kendilik bilincinin yer almasına neden olmuştur.

Güvenilir bir yol olarak iç gözlem yönteminin kullanılabilirliğini savunan düalistler ile bunun tam karşısında yer alan materyalist yaklaşımlar, kendi zihnimize ilişkin bilgi problemini kendilerine göre ele alıp açıklama yoluna gitmişlerdir.

Değinilmesi gereken diğer bir husus da başka insanların, zihin durumlarını dış dünyadaki davranışlarını yorumlayarak “diğer zihinleri” anlayabileceğimiz konusuyula ilgilidir. “Başka zihinler problemi”, zihin felsefesinde “başkalarının zihinsel durumlarının doğrudan bir deneyiminin imkânsız olduğunun anlaşılması” ile gündeme gelmiştir (Churchland, 2012: 6). İlerleyen bölümlerde değinilecek olan bu sorun üzerindeki tartışmalar, günümüzde dahi devam etmektedir.

Zihin sahibi olmanın ne olduğu problemi çok eskiden başlayarak günümüze kadar felsefede varlığını koruyan bir problemdir. İnsanlar ve diğer varlıklar arasındaki fark düşünüldüğünde ilk akla gelen “ruha sahip olmak” tır. Platon ile başlayan ruh-beden ilişkisi tartışmaları bir manada zihin felsefesinin temellerini oluşturur. Platon, varlığı değişime uğrayan bedenimizden farklı olarak, değişime uğramayan, tanrısal bir ruhun var olduğunu düşünmektedir (Jaegwon, 1998). Ona göre, bedenlerden önce ruhlarımız var olduğundan, dolayısıyla öğrenme dediğimiz şey bu bedenden daha önceki var oluşumuzdaki öğrendiğimiz şeylerin hatırlanması olmaktadır. Bu anlayışa göre maddi olan dünyada yer alabilmemizi sağlayan bedenlerimiz bir araç niteliğindedir (Jaegwon, 1998). Kısaca insanların bilinçli varlıklar olmasının nedeni ruha sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu düşünceden iki bin yıl sonra Descartes (1596-1650) de benzer bir düşünceyi savunmuştur. Descartes “ben”in ne olduğunu şu şekilde tanımlamaktadır: “*ben sadece düşünen bir şeyim, bu demektir ki ben zihnim, ya da muhakemeyim*” (Descartes,

1985). Tüm insanlar cismani olmayan zihin ile cismani olan beden olmak üzere iki ayrı tözden meydana gelir. Descartes'e göre töz, beden ve zihin ya da madde ve ruh olarak ikiye ayrılmaktadır. Ona göre, bu tözler ayrı olarak var olabilmekle birlikte etkileşimde bulunabilirler; ayrıca bu tözlerin yani madde tözü ile ruh tözü kendine has özellikleri de bulunmaktadır (Heil, 2020: 47). Uzayda genişleyerek varlık gösteren objeler maddi tözlerdir. Örneğin insan vücudu, masa kalem gibi. Bu nesnelere dünyada bağımsız olarak zuhur edebilmektedir. Descartes'e göre uzayda yayılım gösteren nesneyi cismani töz oluştururken, bilinç ise cismani olmayan tözü oluşturmaktadır (Heil, 2020: 47).

Descartes'e göre, hepsi algılama, kavrama, şüphe etme vb. zihinsel aktiviteler düşünmeyi kapsar ve onun tam kendisi olmaktadır. Zihinsel kavramların, fiziksel olandan farkı zihinsel olanın yer kaplamamalarıdır. Bu durum ona göre, düşünmenin bedene olan nedensel etkileşimine engel teşkil etmemektedir. Belli bir düzlemde yer kaplayan nesnelere varlığı bireylerin onları algılamasına sebep olurken insanların arzu ve onların istekleri de uzuvlarını hareket ettirmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla duygu sahibi olmak aynı zamanda zihin sahibi olmak anlamına geliyor gibi görünse de zihin-beden problemi işte tam burada başlamaktadır. Descartes'e göre ruhsal töz fikirleri, içinde bulunduran şey, yani "ben"den ibarettir (Beyaz, 2014: 9).

Ruh beden problemini Spinoza (1632-1677) monist bir tavırla ele almıştır. Ona göre insanı cismani ve aynı zamanda düşünen bir varlık olarak tahayyül etmek mümkündür. Spinoza'ya göre bu durum iki ayrı tözün aksine iki farklı görünümünden kaynaklanmaktadır. Ona göre insan ne sadece fiziksel ne de sadece zihinseldir. Spinoza'nın monistlik (tekçilik) anlayışında "*beden ve zihin tek ve aynı hakikatin yalnızca iki görünüşüdür*" (Gökalp, 2022: 27).

Aynı yüzyılda yaşamış olan bir diğer filozof Leibniz'e göre (1646-1716) ise Spinoza'nın görüşünden farklı olarak, ruh-beden ilişkisi, ruh ve beden paralelliğine dayanmaktadır. Leibniz aynı zamana kurulmuş iki saat gibi ruh ve beden, birbirleri ile paralel olarak işlevde bulunduğunu düşünür. Ona göre şuurlu, sayısız, her biri bölünemez olan cevher monad'tır (Breger, 2005).

Bu görüşe göre, yayılım göstermeyen, maddi olmayan ve değişmeyen adeta sonsuz sayıda monadlar kabul edilmektedir (Breger, 2005). Monadların birbirinden etkilenmemesinin sebebi onların kendi içlerine kapalı olmasından kaynaklanmaktadır.

Monadlar kendilerinde bir yetkinliğe zımnen sahiptir. Bunlar tasavvur eden ya da tasarımı olan güçlerdir. Monadların evren tasarımının birbirinden farklı olması onların derece ve düzeylerinden kaynaklanmaktadır. Tanrı monadlar arasında en yetkin monaddır. Monadların hareketi önceden kurulmuş tanrısal bir plan dâhilindedir. Ruh ile beden uyumlu davranmasının nedeni geçmişte kurulan bu ahenge dayanır. Yalnızca insanın bilinçli bir varlık olduğunu kabul eden Descartes'ten farklı olarak Leibniz, monadların değişik derecelerde algı kapasitesine sahip olduğunu düşünmektedir. Her bir monad organizmadır. Leibniz'e göre, “*hayvan bitkiye göre, insan da hayvana göre daha açık ve seçik algılara sahiptir.*” (Dölek, 2010: 223).

“Bilinçdışı” kavramını ilk olarak dile getiren filozof Leibniz'dir (Özakpınar 2011: 32). Leibniz'a göre monadların algılama derecelerinin birbirinden farklı olması nedeniyle küçük algıların bir araya gelmesinden bilinç meydana gelmektedir (Gökalp, 2022: 26).

John Locke'un (1632-1704) zihin felsefesi düşüncesinin özeti “*tabula rasa*” teorisidir. Bu teoriye göre insan zihni doğuştan “boş bir levha”dır. “*Tabula rasa*” ya göre bilgiye deneyimlerimiz sonucu ulaşılmaktadır. Ona göre bilginin kaynağı “duyum” ve “düşünme”dir (Thilly, 1995: 353). Onun ontolojik düşüncesi, epistemolojik düşüncesi ile benzerlik göstermektedir. Locke, iki ayrı töz olarak beden ve ruhun varlığını kabul etmektedir. Genişlik, katılık ve hareketlilik gibi nitelikler “beden” denen töze aittir. Düşünme ve algılama ise ruh tözüne ait niteliklerdir. Yani duyu verilerini bir çeşit yansıtma amacıyla meydana gelmektedir. Bedenin nitelikleri duyumlarla elde edilirken, ruhların nitelikleri refleksiyon aracılığı ile elde edilmektedir (Thilly, 1995: 360).

J. Locke'e göre, madde tabiatı gereği birincil ve ikincil niteliklere sahiptir (Gökalp, 2022, s. 32). Birincil nitelikler maddenin varlığında mevcut olan hareket, biçim, boyut vb. özellikleri kendisinde barındırırken, kişinin maddeyi algılamasından kaynaklı meydana gelen koku, renk vb. gibi özellikler ikincil nitelikleridir.

Locke metafiziğinde, Tanrı tek etkin, madde de tek edilgendir; insan ise, bedenini hareket ettirme gücüne sahip olmasından dolayı etkin, ruhunda değişiklikler meydana getiren çevresel ilişkilerinden etkilenmesi dolayısıyla da edilgendir (Thilly, 1995: 360). Beden ve zihin arasında bir etkileşim olduğu yönünde Descartes ile aynı fikirde olan Locke, bu etkileşimi açıklığa kavuşturamasa da Tanrı'nın meydana getirdiği bu etkiyi bizim kavrayamayacağımız görüşündedir.

Nicolas Malebranche (1638-1715) Descartes'ın zihin-beden problemini başka bir bakış açısıyla ele alan diğer bir filozoftur. Malebranche farklı iki töz olarak zihin ve bedeni varsaysa da Kartezyen düalizmden ayrı olarak bu iki töz arasındaki etkileşimi kabul etmez. Malebranche'in düşüncesine göre zihinlerin bedenleri etkilemesi söz konusu değildir. Aynı şekilde bedenlerin de zihinleri etkilemesi söz konusu olamaz. Bu durum zihin ve beden ilişkisinin meydana gelişinin nasıl olduğu problemini ortaya çıkarmaktadır. Malebranche bu problemi "aranedencilik" (vesilecilik) üzerinden çözmeye çalışmaktadır (Schmaltz, 2014).

Malebranche göre ruh ve beden ilişkisi Tanrı'nın varlığı sayesinde sağlanmaktadır. Aynı zamanda bu ilişkiyi sürdürmektedir (Büyük, 2013: 135). Malebranche epistemolojisinin özünü Thilly'den iktibas ettiğimiz şu ifadelerden göre biliriz:

Bizim gördüğümüz, gerçek dünya ya da uzam değil, bir idealar dünyası, ideal bir uzayda anlaksal dünyadır. İdealar Tanrı'dır ve Tanrı tindir. Gerçek beden ya da yaratılmış uzay, anlağı etkileyemez, yalnızca bir ideal beden, bir beden ideası bunu yapabilir. Her şeyi Tanrı'da, bir Tanrı'da, bir Tanrı düşünüşünde görürüz ve gördüğümüz şeyler, özdeksel nesnelere değil, idealardır (Thilly, 1995: 335).

Evrensel töz, Malebranche'a göre Tanrı'dır. İki şey için nedensel ilişkide biri diğerinin ara nedeni (vesileci) olmaktadır. Sadece Tanrı asıl nedendir. Bu durum zihin ve beden için de geçerlidir. Ruh ve beden etkileşiminde Tanrı nedeni ara nedene sürekli müdahalede bulunmaktadır (Denkel, 1997: 218).

2.1.1. Ruh

Antik Yunan Felsefesinde İlk olarak "nous" kavramını Anaksagoras "ruh" yerine kullanmıştır. Eski Yunancada bu kavram, "düşünme yetisi, akıl" anlamında kullanılmıştır. Anaksagoras'ın "nous" kavramı, maddi bir şey olarak tasavvur edilir (Tuğcu, 2003: 16). Anaksagoras göre, beynimizin idrakimizin ve fikrimizin merkezinde nous yer almaktadır (Tuğcu, 2003: 16).

Phaidon, "Ruh Üzerine" adlı eserinde Platon, ruhun ölümsüz olduğunu, bedeninin ise ölümlü olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "cevher" manevi bir cevher olarak düşünülmektedir ve ölümsüzlük de bu basit ve yok olmaz nitelikteki cevherin ölümsüzlüğü olmaktadır. Materyalistik bir insan anlayışı kabul edilmediği takdirde,

insanın mahiyeti konusunda en basit ve en az Spekülatif olan çözümleme, ruh beden arasındaki ikili bir ayrıma dayanmak durumundadır (Platon, 2012: 130).

Platon'a göre bağlantılı olan ruh ile beden birbirlerini kullanabilmektedir. Platon'un mühim olarak gördüğü dünya idealar dünyasıdır. Çünkü idealar dünyası yok olmayan, ebedi bir dünyadır. Bedenimizin yaşamını sürdürdüğü dünya sadece bir yanılsamadır. Platon, duyularımızla eriştiğimiz bilgilerle gerçek bilgiye ulaşamadığımızı savunmuştur. Ona göre, öğrenme eylemi, zaten var olan idealar dünyasının bir parçasıdır. Öğrenme eylemi idealar dolayısıyla dünyaya da var olmadan önce bulunmaktadır. İnsanın herhangi bir dönemdeki varoluşunda bilgileri yeniden hatırlamamızı idealar sağlamaktadır. İnsan var olmadan önce idealar hakkında bilgisi bulunmaktadır. İnsan bu dünya da mevcut olduktan sonra ideaları hatırlamaya başlar (Tuğcu, 2003: 17).

Platon'a göre beden görünene, ruh da görünmeyene benzer. Beden ve ruh bir aradayken birinin hükmetmesi, diğerinin hükmedilmesi gerekmektedir. İdealar âleminden gelen ruh, bedeni yönetmekten sorumludur. Beden ise ruhla dirilip ölümden sonra yok olmaya mahkûm olduğu için ruh tarafından yönetilmek zorundadır (Topakkaya, 2014, s. 245). Platon'a göre, ölümden sonra ruhlar başka bedenlerde var olur. Bu bedenlerin hayvan yahut insan bedeni olması mümkündür. Platon'a göre ölçülü olan ruhlar insan bedeninde olmayı hak eden ruhlardır (Platon, 2012: 131).

Platon'a göre ruh, onların bütünü algılayabilir ve tanıyabilir. Aristoteles'e göre bu durumun birçok açmazı vardır. Ruh, hem içindeki unsurları, hem de unsurlarında olmayanları bilir. Başka bir deyişle ruhun elementlerinden başkasını bildiğini kabul edelim. O halde ruh, Tanrı'nın veya insanın, et, kemik ve herhangi bir bileşiğin ne olduğunu nasıl bilecek veya algılayacaktır? (Aristoteles, 2014: 59).

İnsanın zihni tarafını oluşturan şeyin bir cevher olduğunu derli toplu bir biçimde ileri süren ilk düşünür Platon'dur. O, ruhun kendi başına var olan bir cevher, dolayısıyla ölümsüz olduğunu ortaya koymak için başlıca üç kanıt öne sürmektedir. Platon'un ölümsüzlük lehinde getirdiği bir kanıt baştanbaşa Heraklitosçu ünlü "zıtların uyumu" doktrinine dayanır. Buna göre sıcak ve soğuk, hızlı ve yavaş gibi zıtlıklar arasında birinden diğerine, diğerinden diğerine sürekli ve dönüşümlü bir geçiş vardır. Böyle bir varsayımdan hareketle, yaşam ve ölümün de zıt olduğu ve bu nedenle ikisi arasındaki geçiş sürecinin de dönüşümlü olduğu sonucuna varılır. Yani nasıl ölüm yaşamdan

geliyorsa, yaşam da ölümden gelmektedir (Koç, 2005: 50). Ama biz sadece yaşamdan ölüme geçişi gözlemleyebiliriz; ama ölümden yaşama ters bir süreç olmazsa doğanın sakat kalacağı da açıktır (Koç, 2005: 50).

Bu durumda zıtlıklar birbirinden türememiş olsaydı, yaratılış ve yok olma süreci sona ermiş olurdu; çünkü süreç tek yönlü olsaydı, bu tarafta ruh kalmayacaktı. Zıtların karşıtlardan doğduğu görüşü ile natüralistlere son derece çekici gelen zuhur teorisi arasında bir benzerlik veya özdeşlik bulunmadığını da belirtmekte fayda vardır. Platon'a göre geçiş süreci açıkça bir faile muhtaçtır ve bu süreci sağlayan fail de ruhtur. Ruhun bir şeydeki varlığı o şeye hayat verdiği gibi, ayrılması da onun ölümünü getirmektedir. Platon'un ruh ölümsüzlüğü için öne sürdüğü ikinci kanıt, bedenın çürüdükten sonra varlığını sürdürmesi değil, bedenle birleşmeden önce varlığını kanıtlamasıdır. Çünkü ölümsüzlük doktrinine en güçlü itiraz her zaman ruh varlığının bedene bağlı olduğu iddiası olmuştur. Ruhun ezelden beri var olduğu ispat edilirse bu itiraz aşılacaktır (Koç, 2005: 51).

Oldukça farklı öncüllerden aynı sonuca varmaya çalışan Platon kanıtının iki versiyonu vardır. İlk şekilde öncül, bu hayatta edinmediğimiz bazı a priori (Önsel) gerçekler hakkında bilgi sahibi olduğumuzun gösterilebilmesidir. Diğerinde mükemmel eşitlik fikrinde olduğu gibi, biz öyle ideal kavramlara sahibiz ki, bunların bu hayatta elde etmemiz mümkün değildir; çünkü bunlar bütünüyle bu hayatta gerçekleştirilmezler. Her iki durumda da sonuç bu gerçeklerin ancak hatırlayarak elde edilebileceğidir. Yani biz veya ruhlarımız, bu hayat başlamadan önce bile "eşitlik" kavramını yaşadığımızı göstermektedir (Koç, 2005: 51).

Ancak, ruhumuzun biz bu dünyaya gelmeden önce var olduğu gerçeği ispatlanması gerekenlerin yarısıdır. İspatın tam olması için ruhumuzun biz doğmadan önce olduğu gibi öldükten sonra da var olacağını göstermek gerekir. Kısacası bu, bu hayatın ruhumuzun ilk hayatı olmadığını ve dolayısıyla son olmayacağını göstermektedir. Ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden çağdaş düşünürlerden biri olan McTaggart, bu hayattan sonra yaşayacağımızı iddia edebilmek için daha önce yaşadığımızı da kabul etmemiz gerektiğinde ısrar etmektedir. Onun için ölümsüzlüğün kanıtı, aynı zamanda ebedi varlığın kanıtıdır. Çünkü geçmişte gerekli görülmeyen bir şeyin gelecekte de mutlaka var olacağını göstermek mümkün görünmemektedir. McTaggart, "Eğer böyle bir asır önce var olduysa," diyor, "bundan bir asır sonra hala bensiz devam edebileceğini inkâr etmek için hiçbir sebep yoktur" (Koç, 2005: 53).

Buna göre Tanrı'yı ve yaratılışını dikkate almayan, mutlak ruh-beden ikiliğine dayanan herhangi bir ölümsüzlük kanıtı, geçmiş ve gelecek tüm zamanlarda her birimizin var olduğunu ve var olacağını göstermelidir. Eğer şimdiki yaşamımız, az önce belirtildiği gibi ilk varlığımız değilse, o zaman onu tekrar tekrar yaşamak için kabul etmek zorundayız. Buna klasik ifadesi ile "tenasüh" ya da "yeniden doğuş" denmektedir.

Platon'un görüşü ise ruhun formlar benzer olduğu için ölümsüz olduğunu göstermektedir. Ruhun gerçek özü yaşam olduğuna göre, onun ölü ya da yok olduğunu kabul etmek ona göre çelişkisiz mümkün değildir. Ruh tüm tabii suretin kaynağıdır. Bundan da yani basit ve bileşen olmayan cevherler oldukları çıkmaktadır. İnsanda yok olan, farklı unsurların birleşiminden oluşan bedendir.

Öte yandan bileşik olmayan yani parçalanması olanaksız şey yok olamaz. Bir şeyin yok olması, onu çürümeye mecbur bırakan özelliklerden kaynaklanır ve yok olmayan da bozulmasını önleyen özelliklere sahip bir şeydir (Koç, 2005: 66). Ruh yalnız düşünmekle kavranabilen ve sadece formların değil, Tanrıların ruhlarının da dâhil olduğu akledilirler dünyasının bir vatandaşı olması dolayısıyla daima aynı kalan ve değişmeyen bir özelliğe sahiptir. İşte bu değişmeyen ve mükemmel olan şey, bileşik değil basit olmalıdır.

Aristoteles, Platon'un ruh teorisinde ruhun bölümlere ayrılmış olduğunu kabul etmesine tenkitle bulunmaktadır. Platon bölünebilen ruhun, bir kısmının düşündüğünü diğer bir kısmının ise istek duyduğunu ifade etmektedir. Zira Aristoteles'e göre nitekim ruh doğal olarak bölünebilir ise sürekliliğini sağlayan şey nedir? Aristoteles'in düşüncesine göre sürekliliği sağlayan beden değildir. Ona göre beden sürekliliğini sağlayan şeyin ruh olduğunu ifade etmek daha olanaklı gözükmektedir. Ruhun bedenden ayrılması gerçekleştiğinde geride çürüyen bir beden kalır (Aristoteles, 2014, aktaran Koç, 2005: 66).

Platon için iki önemli husus bulunmaktadır; birincisi bizler esasen bileşik varlıklarızdır. Bilinen cismani unsur bedeninin yanı sıra, farklı türden olan "maddi olmayan" ruh olan başka bir şey daha vardır. Hayatın devamı için ruh, bir şekilde kendi bedenine bağlıdır. Başka bir deyişle onunla birleşir yahut orada hapsedilmiştir. Her ne kadar ruh gayri cismani olsa da, yine bir cevher, dolayısıyla başka bir şeyden bağımsız olarak var olabileceğini söyleyebileceğimiz bir şeydir (Koç, 2005: 66).

Platona göre, “ruh ilahi, bölünemez ve hep değişmeyen bir şeyken; beden ise ruhun özelliklerinin tam tersidir” (Koç, 2005: 67). Bu durumda ruhunun bir ahenk olmadığını ve ruhun varlığını kabul etmeyenlere karşı Platon'un geliştirdiği ispatının son noktasıdır. Dolayısıyla bir uyumun kendi kendine var olabileceğini ve onu oluşturan unsurlardan önce bileceğini iddia etmek, nasıl ki yüz­süz bir gülümsemenin mümkün olmadığı gibi saçmadır (Koç, 2005: 67).

Platon'un üzerinde durduğu ve ruhun ölümsüzlüğüne inananların hemen hemen hepsinin kabul ettiği diğer bir nokta, ruhun bir kişi ya da her halükârda gerçek ve asıl bir kişi olması gerektiğidir.

Cevher ruhu görüşünün kaynağı ve baş temsilcisi olan Platon'un bu basitlik kanıtını ifade etmek için ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılan ve aynı zamanda skolastik düşünceler tarafından da bulunup geliştirilen "Cevher" kavramını açıklamakta yarar vardır. "Cevher ruh" terimiyle kastedilen onun bölünemez, yok edilemez, basit, maddi olmayan, dolayısıyla ölümsüz bir şey olmasıdır. Bilindiği gibi "Cevher" terimi genellikle felsefede gerçeğin altında yatan, gerçekliğin temelini oluşturan, yani "kendi başına var olan" ve varlığı için başka varlıklara bağlı olmayan herhangi bir şeye atıfta bulunmak için kullanılmaktadır (Aydın, 1987, aktaran Koç, 2005: 67). Öncelikle "Cevher" nitelendirilen ve ona atfedilen şeydir; ama bu bir nispet ya da nitelik değildir. Başka bir deyişle, "Cevher tanımlayan değil, tanımlanandır; niteleyen değildir" (Patterson,1956, aktaran Koç, 2005: 68). Kısacası nitelikleri içeren şeydir. Örneğin balmumu kendine has özellikleri olan bir cevherdir; Kirli sarı (saflaştırılıp ağartılmamışsa) kolayca oluşabilen (sıcakken), yapışkan ve yoğrulma özelliği olan bir maddedir. "Bu nitelikler alındıktan sonra geriye ne kalır?" Sorulduğunda cevap "Cevher" veya "bu niteliklere sahip olan şey" olacaktır (Koç, 2005: 68).

Aynı şekilde algılama, düşünme, hatırlama, yapılandırma gibi birçok özelliği olan ruhu ele alalım. "Bu nitelikleri ortadan kaldırdıktan sonra geriye ne kalıyor?" diye sordüğümüzde cevap yine "Cevher" olacak; ancak bu sefer elde edilen maddi olmayan bir cevherdir (Titus,1970, aktaran Koç, 2005). Platon, ruhun basit ve tükenmez bir cevher olduğunu söylediğinde anlatmak istediği budur.

Öte yandan Aristoteles'in insan hakkındaki görüşlerinde beden önemli yere sahiptir. Aristoteles'in *De Anima*'sının temel tezi, hayat ya da ruhun "belirli bir canlı cismin biçimi" olduğu ilkesine dayanmaktadır (Aristoteles, 1968, aktaran Koç, 2005). Burada

Platon'da gördüğümüz anlamda bir ikilikten bahsetmek artık mümkün değildir. Bu açıdan Aristoteles'in çok karmaşık ruh anlayışı Platon'unkinden kesinlikle ayrılmalıdır. "Ruh basitçe bu imkânın gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle beden olsa olsa ruhun ya da formun ifadesi için bir töz, bir koşul ya da koşullar demeti olarak görülmelidir" (Patterson,1956, aktaran, Koç, 2005). Aristoteles'e göre, beden "tamamlanması" olan ruhtur. Bu nedenle Aristoteles, "ruh ve beden bir midir?" Sorusunu yararı olmayan bir soru olarak değerlendirmektedir (Aristoteles, 1968, Aktaran, 2005). Dolayısıyla, "ruh ve beden varlık olarak birbirinden bağımsız bir şey değildir, bu varlıkların her birinin ayrı var olmaları da imkânsızdır ve olması mantık açısından da çelişki doğurur" (Koç, 2005: 68).

Unutulmamalıdır ki, Aristoteles'e göre ruh bedene bağlı olsa da "bedenin ahengi" değildir (Türker, 1984); dolayısıyla bunu bir gölge olay olarak görmemekte ve ruhun bir bedenden diğerine göç etmesi düşünmemektedir. Ona göre, soyutlamalar ve idealar dünyası, bilfiil var olan şeylerin tiplerinin bulunduğu bir dünya değil, bir çeşit düşünce ya da çarpıtmadır. Duyum ve deneyim dünyasından alınarak yüceltilmiş, eşyadan ayrı, başlı başına varlıkları olmayan ve zihin dış dünyadan elde ettiği kavramsal bir dünyadır. Aristoteles, ruhun maddi parçalardan oluşan bir kütle olduğu fikrini reddetmiş olsa da tezi hala Platon'unkiyle tamamen zıttır ve herhangi bir ölümsüzlük doktrinine kesinlikle yer bırakmaz. Aristoteles'in formu Platon'unkinden daha cisimseldir ama cisimsiz de değildir (Flew, 1972, akt. Koç, 2005).

Platon için İdeler zaman üstü formlardır. Bunların gerçek varoluşları da başka bir dünyadadır. Oysa Aristoteles için form, bu dünyada ve varlıkların kendisinde bulunmaktadır. Dinamik ilke olan formlar maddeye düzen ve yön veren, biçimlendirici, organize edicidirler. Yani ruhla beden ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız varlıklar olmayıp, ikisinin birleşmesi ve bütünleşmesi ile insan meydana gelmektedir (Leaman, 1985).

Platon'a göre "tek başına var olan ruh basit bir cevherdir" (Laberthonniere, 1977). Burada "ruhun basit bir cevher olduğu görüşü, hem Müslüman filozoflar hem de teologlar (aynı zamanda mutasavvıflar) tarafından olduğu kadar batılı filozoflar ve Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından da geniş çapta kabul görmüş ve korunmuştur. Öyle ki cisim olmayan bir cevherin mahiyeti icabı yok olmaz nitelikte olduğu varsayımı, böyle düşünen filozoflarının hemen her zaman ruhun ölümsüzlüğü lehinde kullandıkları bir kanıt olmuştur" (Flew, 1972, akt. Koç, 2005).

Farabi, cismani varlık olan ruh ölümünün gerçekleşmesinin ardından bedenden ayrıldığını varsaysa da, ona göre ruh bedende birlikte yaratıldığı için bedenden önce tam anlamıyla manevî bir hayat düşünmek doğru olmaz. Yine ona göre maddi düzenden yükselmemiş potansiyel aklın ölümsüzlüğünü düşünmek mümkün değildir (Koç, 2005: 53).

İbn-i Sina da ruhun (nefsi natıka) bedenin tabiatına karışmamış basit bir cevher olduğunu savunmaktadır. Farabi ile İbn-i Sînâ arasındaki bu husustaki en büyük fark, İbn-i Sînâ'nın ruhun hangi derece olduğu fark etmeksizin ruhun kendisinin ölümsüz olduğunu düşünmesidir. "Uzamsal olmayan insani nefis (ruh) mufarak bir biçimde var olduğundan yokluğundan söz edilemez. Ona göre nefis kendi kendine iş yapar, aleti ile yapmaz" (Koç, 2005: 53).

Öte yandan İbn-i Sînâ'ya göre var olan bir şey ya mümkün ya da zorunlu olarak vardır. Ruh bilfiil var olan bir suret olduğuna göre onun yokluğunu düşünmek imkânsızdır. Yine ruh ve beden arasındaki ilişki bir cevherler ilişkisi olduğundan, bedenin ölümünden sonra ruh varlığını sürdürecektir demektir.

Felâsife'nin mükemmelliğin soyut aklın kendisinde olduğu ve tek makul olanın ruhun ölümsüzlüğü olduğu şeklindeki görüşlerini sert bir dille eleştiren Gazali, gerçek mükemmelliğin ruh ve beden bir arada olduğunda ortaya çıkacağını iddia etse de yine de kabul etmez. Ona göre "ruhumuz zamandan, mekândan uzaklaştırmış bir cevherdir. Ayrıca ruh ve bedeni ayrı varlıklar olarak görerek düalist bir insan anlayışını benimsemiştir" (Koç, 2005: 54).

Burada kısaca vermeye çalıştığımız görüşlerden de anlaşılacağı üzere Farabi ve İbn-i Sînâ gibi, Gazali de Platoncu, düalist insan anlayışını kabul etmektedir. Bu aşırı düalistik insan anlayışını Kur'an-ı Kerim'in monistik insan anlayışı ile bağdaştırmak son derece zordur (Aydın, 1987: 54). İnsanın ruh ve beden gibi iki ayrı cevherde olduğunu açıkça ifade eden bilgiyi Kur'an-ı Kerim ayeti ifadesi bulmak mümkün değildir.

Descartes de İbn-i Sînâ gibi insanın başka hiçbir şeye başvurmaksızın var olduğunu bildiği ilkesinden yola çıkmaktadır ve onun "bütün öz veya tabiatı düşünmek olan, var olmak için hiçbir yere (mekâna) muhtaç bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevher" olduğunu kabul etmektedir. Ona göre insanın özünü oluşturan bu cevher, yani kendisi ile ne isek o olduğumuzu ruh (düşünce) beden (uzam)'dan apayrı

bir şeydir; dolayısıyla beden olmadan da varlığını sürdürür (Descartes, 1986, aktaran Koç, 2005). Her şeyden şüphe ettiğimiz halde varlığından şüphe etmediğimiz bu "ruhumuz veya düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimiz kavramdan önce gelir (Descartes, 1986, akt. Koç, 2005).

Descartes önceki filozofların fikirlilerinin aksine yeni düşünceler ortaya koymuştur. Yeni düşünceler ortaya koyması nedeniyle Descartes modern felsefenin kurucusu kabul edilir. Descartes bu yeni felsefi düşüncelerini güvenilir bilgiler üzerine temellendirmiştir.

Descartes denilince ilk olarak kuşku, kuşkuculuk (skeptisizm) kavramları öne çıkmaktadır. Descartes felsefi fikirlerini; kuşkular üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Önceden edinilen tüm fikirler, yargılar ve bilgiler kesin yargılar içermeyeceğinden, "şüphe" kavramı merkezinde olduklarından onlardan şüphe duymaya devam edilmelidir. Ancak kuşku duyamayacağımız bir nokta vardır. İnsan her şeyden şüphe edebilir, ancak kendisinin varlığından şüphe edemez.

Descartes'e göre Tanrı, ruh ve madde özleri bakımından her biri diğerlerinden ayrı üç cevherdir. Bu özlerden ruh ve maddenin varlığının bir sonu vardır ancak Tanrı cevheri ise sonsuzdur. Tanrı cevheri kendinde bütün gerçeği bulunduran bir varlıktır. Bu nedenle "en yetkin" olan Tanrı cevheridir. Bilinç bakımından ruh ve madde birbirinden ayrılmaktadır (Descartes, 1997: 59-60). Ruh, düşünen bir cevherdir. Madde ise yer kaplayan bir cevherdir ve bilincin dışında tutulur. Bu sebepten ruhun özü düşünce, maddenin özü de yayılımdır (Descartes, 1997: 60-61). Madde ve ruh her yönden birbirinin zıddıdır. Ruh kendinde maddi hiçbir şey barındırmamaktadır (Arslan, 2016: 83).

Zihin felsefesi tarihinin modern dönem filozoflarından biri olan George Berkeley (1685-1753) görüşlerine değinmekte fayda vardır. Berkeley maddi nesnelere varlığını "var olmak algılanmış olmaktır." düşüncesiyle açıklamaktadır (Berkeley, 1984: 13). Ona göre tutarlı olan tek dünya maddi dünyadır. Berkeley'in bu dünyadan kastettiği Tanrı'nın rüyasıdır. Zihin bu düşünceye göre var oluşun özüdür. Berkeley'e göre algılarımız sonucu bilgilerimiz meydana gelmektedir. Ayrıca aynı şeyleri algılayabilmemiz fikirlerimizin kaynağı Tanrı sayesinde (Özarpınar, 2011: 35). Kısaca denilebilir ki idealist bakış açısına sahip olan Berkeley'e göre zihin hakikatin

kaynağıdır ve varlığı meydana getirmektedir. Bu nedenle madde deneyimden bağımsız olamaz, zihin olmadan var olmaktan söz edilemez.

2.1.2. Zihin

Rene Descartes'in geliştirdiği zihin anlayışını tezimizin başlangıç noktası olarak daha önce de değindiğimiz gibi Descartes'e göre, zihinler ve bedenler farklı türden "tözler" dir ve insan söz konusu olduğunda bu ikisi birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. İnsan, zihin ve maddi tözlerin birleşiminden oluşan bileşik bir varlıktır (Afşar, 1999: 85-86).

Töz ikiciliği sonraları "Kartezyen ikicilik" şeklide adlandırılmıştır. Ön hazırlık olarak zihin ve maddi nesnelere ile durumların farklılıklarını ele alacak olursak; birincisi, yani maddi nesnelere uzamsaldır; (tehayüz) yer tutan şeylerdir. Uzayda bir yerde bulunurlar ve başka nesnelere bu bölgeye dâhil etmezler; belirli bir şekilleri ve uzaysal boyutları vardır. Öte yandan zihinsel nesnelere (düşünceler ve duyumsamalar) uzamsal olmayan kategorisindedir (Heil, 2020: 170).

Bedensel duyumsamaların en azından bazılarının belirli bazı uzamsal konumları olduğu söylenebilir. Söz gelişi sol ayak başparmağımızdaki bir ağrı, sol ayak başparmağımızdadır. Bu ağrı ayak başparmağı şeklinde midir? Bu gerçekten doğru mu? Bu ve benzeri sorularına Descartes ve çağdaşı filozoflara ayrı sorulara bildiği "hayalet ağrı" şeklinde yanıtlanabilir. Bir uzvu alınmış kimselerin, alınmış uzuvlarında ağrı deneyimlemesi yaşadıkları sık rastlanan bir durumdur. Zira ayak başparmağımız alınmış olabilir, buna rağmen henüz alınmadan önce yaşadığımız o can sıkıcı türdeki ağrıyı hala deneyimleyebiliriz ve bu ağrı ayağımızın uç kısmında, eskiden tam da başparmağımızın bulunduğu yerde olabilir.

Bu ne anlama gelmektedir? Ağrıyı ve diğer duyumsamaları çeşitli bedensel konumlarda gerçekleşiyormuş gibi deneyimlense de o duyuşsal deneyimler o konumlarda gerçekleşmiyor olabilir. Descartes'in izinden gidersek sol ayak başparmağımızdaki ağrı deneyiminin bir deneyim türü olduğu söyleyebiliriz. Bu deneyim sağ ayak başparmağımızdaki ağrı deneyiminden niteliksel olarak farklılaşır. Böyle deneyimlerin konumları ya da hissettirdikleri yerdir ve belirli konumları vardır, şeklinde düşünmek için hiçbir neden yokken, aksini düşünmek için oldukça iyi nedenler bulunabilir. Maddi durumların aksine zihin durumları, uzaysal olmayan bir karakterdedir. En azından Descartes bu sonuca ulaşmıştır (Heil, 2020: 170).

Zihin ile madde arasındaki ikinci önemli fark da nitelikselidir. Ayak başparmağımızdaki ağrı deneyiminin nitelikleri düşünüldüğünde bu nitelikleri betimlemekte zorlanabiliriz. Fakat bu onlara dair farkındalığımızı azaltmaz. Ağrıyı deneyimlediğimiz esnada sinir sistemimizi inceleyen bir nörobilimcinin yaşadığımız ağrıya niteliksel olarak benzeyen bir şey gözlemlemesi mümkün değildir. Bilinçli deneyimlerin nitelikleri maddi nesnelere nitelikleriyle hiçbir benzerlik göstermez. Daha da önemlisi bu nitelikler, herhangi bir *düşünülebilir* maddi nesnenin niteliklerinden de tümüyle farklıdır. Sonuç olarak zihinsel niteliklerin maddi niteliklerden tür itibarıyla farklı olduğu kanaatine varıyoruz. Kısaca zihinsel nitelikler maddi nesnelere nitelikleri değildir (Heil, 2020: 171).

Zihinsel ile maddi arasındaki bir diğer ayrım kısmen epistemolojiktir. Bu tür şeylere dair bilgilerimiz, zihnimizin yapısıyla ilgilidir. Zihin durumlarımıza dair sahip olduğumuz bilgi doğrudan ve anlaktır. Diğer nesnelere dair bilginin aksine şüphe götürmemektedir. Bazı filozoflar bu durumu, kendi zihin durumlarımızı “ayrıcalıklı erişimin olmasıyla açıklamaktadır. Descartes’in kendisi de bu bilginin değişmez oluşunu düşünür. Zihnimizin şimdiki durumuyla ilgili düşüncelerimizin doğru olmaması mümkün değildir. Ayrıca Descartes zihin içeriklerimizin bizim için “saydam” olduğuna inanmış ve sonuçta şu iki görüşünü ileri sürmüştür (Darıcı, 2014: 12).

Birincisi *saydamlık*; belirli bir zihin durumunda, o durumda olduğumuzu bilmemizdir. İkincisi *değişmezlik*, belirli bir zihin durumunda olduğumuzu düşündüğümüzde o durumdayızdır. Zihinsel bir durumda olmak, o durumda olduğumuzu düşünmektir (Heil, 2020: 31).

Kendi zihin durumlarımıza erişimimiz, mutlak olmasa da kişiye özgüdür. Öz bilinçli bir şekilde düşüncelere sahip olur ve ağrılar deneyimleriz. Bir gözlemci elinde bir beyin görüntüleme cihazı dahi olsa, en fazla bizde olup bitenlerle ilgili bir çıkarımda bulunabilir. Zira kendi zihin durumlarımıza erişimimiz doğrudan ve aracısızdır. Bir başkası kişinin kendi zihin durumuna ancak dolaylı yoldan erişebilir ve bu erişim de deneye konu olan kişinin söylediklerine ve yaptıklarına dayalı gözlemler vasıtasıyla gerçekleşir (Heil, 2020: 32).

Doğrusu zihin durumları, kişiye özeldir. Yalnızca ait oldukları kişi veya yaratık “doğrudan erişebilir”. Geriye kalanlar diğerlerinin zihin durumlarını ancak söz konusu

durumların maddi etkileri üzerinden çıkarsayabilir. Örneğin ne düşündüğümüzü kendimiz söyleyebilir ya da yüz ifademizden hareketlerle bir başkası tarafından ne düşündüğümüz tahmin edilebilir. Fakat zihinsel yaşamımıza dair diğerlerinin farkındalığı, bizim kendi farkındalığımız gibi doğrudan mümkün değildir (Hill, 2020: 34).

Maddi nesnelere, maddi özellikler ve durumlar söz konusu olduğunda ise her şey çok farklıdır. Zira zihinsel öğeler kişiye özgü olduğu halde maddi şeyler herkese açıktır. Descartes, bu farklılığa şöyle bir açıklama getirir; zihinler ve maddi bedenler farklı türden tözlerdir. Zihinsel bir töz, hiçbir maddi tözün sahip olmayacağı özelliklere, maddi bir töz ise hiçbir zihinsel tözün sahip olmayacağı özelliklere sahiptir. Ona göre zihinsel ve maddi tözlerin sahip olduğu özelliklerin birbiriyle örtüştüğü bir nokta yoktur (Hill, 2020: 34).

Yukarıda değindiğimiz üzere Descartes dünyanın tözlerden oluştuğunu varsayar. Töz su, yağ veya boya gibi bir tür madde değildir. Descartes tözlerin ferdi, kendine yeten nesnelere olduğunu düşünür. Bu tözler karışım, parçalarını oluşturan başka tözlerden meydana gelmektedir. Descartes özelliklerden değil “öznitelikler”den ve “kipler”den söz eder. Öznitelik bir tözü, olduğu temel varlık türü yapan şeydir. Ona göre maddi veya fiziksel bir şeyin özneliği yayılımdır yani o mekâna yayılmış bir tözdür. Yayılım, kabaca bir mekân işgal etmektir. Dolayısıyla maddi bir töz, belirli bir yeri ya da bölgeyi işgal eden, belirli bir şekli ve boyutu olan bir tözdür. Maddi tözlerce sahip olunan belirli şekil ve boyut, yayılım kipleridir; yayılmış olma biçimidir. Kısaca maddi nesnelere özellikleri olarak düşündüğümüz şeyler, Descartes için yayılım kipleridir (Hill, 2020: 34).

Bu anlayışa göre bir bilardo topunun küreselliği yayılım kipidir (yani yayılma biçimidir); topun küreselliği onun şekillendirme biçimidir. Bu noktada Descartes, kırmızı bir bilardo topuna bakarken yaşadığımız karakteristik görsel deneyimin bizde bu deneyimi oluşturan topun özelliklerine benzemediğini öne sürer. Söz konusu özellik, topun yüzey dokusunu sağlayan bir dokudur. Doku, bir nesnenin yüzeyini oluşturan mikro parçacıkların düzeni diğer bir yayılım kipidir. Topun farklı bir yayılım biçimi, diğer bir maddi özelliğidir.

Descartes, her bir tür tözün yalnızca tek bir öznitelikle karakterize olduğunu varsayarak öznitelikle-kip arasındaki ayrımı işler hale getirir. Zihinsel bir tözün temel

özelliği özneliktir. Descartes “düşünce” kavramına, günlük kullanımdan daha geniş bir mana yükler. Günlük yaşamda zihin durumu olarak sayacağımız herhangi bir şey (duyumsama, imge, duygu, inanç, arzu) Descartes tarafından düşünce kipi, düşünme biçimi, zihinsel bir özellik olarak ele alınır (Descartes, 2007: 80-81).

Kartezyen ikicilikte; maddi bir töz, yayılım özneliğiyle karakterize edilir ve çeşitli şekillerde yayılım gösterebilir. Zira madde çeşitli şekillerde yayılım gösterebilir. Bedenler, özneliği yayılım olan maddi tözlerdir. Her maddi beden çeşitli biçimlerde yayılır, zira her maddi cisim çeşitli maddi özelliklere sahiptir. Zihinler de tözlerdir. Ancak bunlar maddi tözler değildir. Zihinlerin özelliği düşünme özneliğiyle ayırt edici zihinsel özelliklere sahiptir (Descartes, 2007: 80-81).

Her bir töz yalnızca tek bir belirli özneliğe sahiptir. Eğer bir tözün özneliği yayılım ise çeşitli biçimlerde yayılmışsa, özneliği düşünme olan bir töz olamaz. Eğer bir tözün temel özelliği düşünme ise yani hisler, imgeler, inançlar gibi çeşitli düşünme kiplerine veya zihinsel özelliklere sahipse yayılamaz ve yayılım özneliğiyle nitelendirilemez. Zira düşünme ve yayılım birbirini dışlar. Buradan hareketle yayılmış hiçbir tözün düşünmediği ve düşünen hiçbir tözün de yayılmadığı sonucuna ulaşılır. Zihinler düşünen tözlerken, cisimler yayılım tözlerdir ve bu açıdan zihinler bedenlerden (cisimlerden) farklıdır. Descartes bu sonuca ulaşsa da zihinlerin ve bedenlerin çok sıkı ilişkili olduğunu reddetmez (Descartes, 2007: 80-81).

Descartes’in yaptığı gibi zihni *ben* olarak ele aldığımızda; bu ego, benliktir. Belirli bir bedenle (kendi bedenimizle) sıkı bir şekilde ilişki içindedir. Eğer bu bedenin parmağı bir mum alevine yaklaşırsa bedenin sahibi olan birey ağrı duyar. Bu demektir ki kendi bedenimizin hareketleri (dil, ses telleri ve uzuvlar) büyük oranda kişinin anlık ve istemli kontrolü altındadır.

Descartes Kartezyen bakış açısına göre dünya, maddi ve zihinsel olmak üzere iki farklı tözden oluşmaktadır. Maddi tözler yayılmıştır, düşünmezler. Zihinsel tözler düşünürler, fakat yayılım göstermezler. Her zihinsel töz, belirli bir maddi tözle yakından ilişkilidir. Descartes’e göre, kendisine hayat veren maddi tözün ölümünden sonra, zihinsel töz devamlılık göstermektedir. Maddi ve zihinsel tözler birbirinden bütünüyle ayrı olsalar da nedensel olarak birbiriyle ilişki içindedir. Ruh ya da zihin bedeni, plan ve karar doğrultusunda yönlendirmektedir. Zihin beden durumu ve dolaylı olarak bedenin dışındaki dünyanın durumu ile ilgili bilgileri sağlayan sinyaller

almaktadır. Bu sinyaller bedenden kaynaklanır ve duyuusal deneyimler biçimindedir. Dünya zihinde duyu yoluyla nedensel bir iz bırakmaktadır. Kişinin görme, işitme, koklama ve dokunma duyusu gibi.

Kartezyen tablo da ruh ya da zihin ile beden arasındaki ilişki oldukça doğrudandır. Bunu şöyle bir örnekle göz önüne sermek mümkündür; kötü niyetli ve mahir bir şakacı, birisinin oturduğu sandalyeye bir raptiye koymuş olsun. Raptiyenin üstüne oturma; raptiye ve beden olmak üzere bir çift maddi töz içeren maddi bir olay, kendine has bir ağrı durumuna (zihinsel bir olaya) neden olmaktadır. Bu duyumsama veya his de başka bir olaya, yukarı doğru sıçrama isteğine yol açar ve bu istek sıçrama ile sonuçlanır (Descartes, 2013: 34).

Kartezyen ikicilik hem benliğe yönelik sağduyuya dayalı kavrayışla bağdaşır hem de bilimsel evren görüşü ve gündelik deneyimlerimiz arasında bir uzlaşma vadetmektedir. Bilim ya da en azından fizik, evrenin çok çeşitli boyutlarda nesnelere şekillendirmek için birbirine karışmış mikroskobik, renksiz parçacıklardan meydana geldiğini söylemektedir. Evren deneyimimiz tümüyle farklıdır. Kırmızı topun kişide görsel deneyimi renksiz, küresel bir bileşim değildir. Sesler hava veya su gibi bir ortamdaki titreşimlerden ibaret olsa da güzel bir müzik parçasının kişide yaşattığı deneyim, bilimin fiziksel evreni araştırarak ortaya çıkarabileceği herhangi bir şeyden ortaya koyabileceği niteliksel açıdan farklıdır. İkicilik bu çatallanmaya bir anlam kazandırmaktadır. Maddi tözler uzay ve zaman içerisinde etkileşen minik, sessiz ve renksiz nesnelere toplamından ibarettir. Hâlbuki bu etkileşimler zihinde, herhangi bir maddi nesnenin nitelikleriyle neredeyse hiç benzeşmeyen canlı niteliklere sahip “*Tenikolar*” deneyimleri üretir (Heil, 2020: 52).

Deneyimlerimizin nitelikleri en temelde, düşünceye özgü kipler, maddi bedenlerin niteliklerinden (yayılmı kipleri) önemli ölçüde farklıdır. Descartes ise aralarındaki farklılıklara rağmen deneyimsel nitelikler ile maddi niteliklerin eş- değişim gösterdiğini düşünmektedir. Eş değişimin sonucu olarak, deneyimin nitelikleri, maddi nesne veya olayların nitelikleri hakkında güvenilir bulgular veya göstergeler sunabilmektedir. Örneğin kırmızı nesnelere aynı dokuyu paylaşır ya da en azından bu nesnelere hepsi gözlemcilerde karakteristik kırmızılık deneyimini üretecek şekilde ışığı yapılandırma özelliklerine sahiptir.

2.1.3. Bilinç

“Bilinç nedir?” sorusu yanıtlanması zor olan bir sorudur. Bu soru felsefeciler ve bilim adamları tarafından yanıtlanmaya çalışılmıştır. “Bilinç” kavramı birçok fenomeni kendi içerisinde barındırmaktadır. Psikolog George Trumbull Ladd bilinci şu şekilde açıklamaktadır: “uyku durumunun tam tersi olan uyanık olma hali, yani farkındalık sahibi olma durumudur” (Bal, 2020: 1). Searle’e göre, “bilinç” kavramı, sabah uyandığımızda başlayan duyarlılık ve farkında olma durumu gibi bir şeydir. Bu durum uyuyuncaya veya ölünceye kadar devam etmektedir. Searle uyku halini bilinç dışı kabul ederken, rüyalar ise istisnadır. Searle, rüyaları bir tür bilinç biçimi olarak kabul eder (Searle, 2004: 113).

Searle’e göre “farkındalık” kavramı bilincin eş anlamlısı gibidir. Çünkü “farkındalık” bilinçten ziyade bilgi ile anlamsal olarak da yakındır. Çünkü bilinç dışında olsak bile farkında olma durumu kendimizde var olabilir (Searle, 2004: 113).

Psikolog Edward Chace Tolman, “hayvanlar ve insanlardaki amaca yönelik davranışın” altında yattığını düşündüğü mekanizmaların anlatımını sunduktan sonra, yalnızca duygusal bilinçli deneyimler için kullandığı "ham hisler" terimine geçer. Tolman yirmi birinci yüzyıldaki muadilleriyle benzer şekilde psikolojiyi, çeşitli bilişsel duyular ve süreçlere atıfla zeki davranışın açıklanması olarak görür. Bu durumlar ve süreçler "zihinsel temsiller"i, “bilişsel haritalar”ı “önlemsel tutumlar”ı içerir: inançlar, arzular, yönelimler ve benzeri böylesi bir tanımla psikoloji, zihinsel yaşamlarımızın duygusal taraflarını dışarıda bırakıyormuş gibi görünür. Bu bizi, Tolman’ın ifadesi ile psikolojinin açıklama dışında kalan alışlagelmiş zihinsel fenomenlerin kalıntıları ile baş başa bırakmaktadır.

Tolman bilim ile batıl inanç arasındaki sınırları denetleme gayesindeki bir bilim insanı tutumunu benimsemektedir. Tolman süregiden duyusal deneyimin farkındadır, ancak bilimin kapsamının dışında kaldığını düşünmektedir. Tolman “ham hissler”in içine “atılabileceği” üç “hurda yığını” hayal etmektedir.

İlk olarak, “Ham hisler” in göz ardı edilmesi gerektiği öne sürülebilir. Bu hisler bilimsel açıdan aldatıcı hayallerden ibarettir. Bilimin değil şiirin, estetiğin ve dinin konusu olabilirler. Dolayısıyla bir bilim insanının bunlarla ilgili son bir soru sormak da ısrar eden bir kimseye sokak dili ile verebileceği tek karşılık, "boş versene “olur (Tolman 1932: 426).

Dolayısıyla bilim insanı Tolman bu görüşün savunucusu olarak filozof C.L.Lewis'e atıfta bulunur. Lewis "anlık deneyim"den söz eder.

Anlık deneyimin içinde, ayırım ve ilişki arasındaki ıraksaklık üzerinden saptanmayan bir fark olduğunu varsaymak, başa çıkması oldukça zor bir düşüncedir. Çünkü böyle bir fark hipotez gereği (*ex hypothesi*) tarifsizdir. Bir dilin veya davranışın ayırt edemediği bir şeyi tartışmak için bir dile sahip olamayız. Hiçbir dilin veya davranışın aktaramadığı bir fark, iletişimin amaçları bakımından, adeta yoktur (Lewis, 1929: 17).

Lewis tümüyle ve nesnel olarak tanımlanmayan ve herkese erişilebilir olmayan bir fenomenin, söz konusu bilim ise "adeta yok" olduğunu düşünür. Bilim böyle bir fenomeni göz ardı etmek zorundadır. Bilinç, bilinçli failer olarak hepimiz için büyük bir mesele olabilir. Ancak bilinçli deneyimler, bütün bir evrendeki mevcut çeşitliliği düşündüğümüzde, yok denecek kadar az bir fenomenler topluluğuna karşılık gelir.

Bazı filozoflara göre bilinç dereceler halindedir. Tüm insanlar bilinçli olduğu halde bütünüyle bilinçli iken diğer canlılar daha az bilinçlidir. Yılanlar ve örümcekler, bilinçli olsa bile bunlar, çok az bir bilince sahiptir.

Bilinç tartışmalarının büyük oranda yürütüldüğü iki bilinç anlayışının ayırımını yapmakta fayda vardır. Bunlardan birincisi "canlıların bilinci", diğeri de "zihinsel durum bilinci"dir. Bir canlı (duyumsayan bir yaratık), uyanık, tetikte ve çevresinde olup bitenleri tepki veriyorsa, o canlının bilinçli olduğu söylenebilir. Pirelerini kaşıyan veya sincap kovalayan bir köpek bu anlamda bilinçlidir. Mutfakta uyuyan aynı köpek bilinçli değildir. Bu düşünceye göre, duyumsayan yaratıkların bilinçli olduğu tartışmasızdır.

Bilinçli deneyimleri birçok zihin felsefecisi bilinç konusunda doğalcı, ilhamını bilimden alan zihin açıklamaları için bir engel olarak görür. Fakat Dennett'a göre David Chalmers'ın "zor sorun" olarak adlandırdığı "bilinç" sorunu bizim uydurduğumuz bir şeydir. Dennett'in Düşüncesi üst-sıra temsil tartışmasında saklıdır. Temsiller en basit yaratıkların dahi davranış üretiminde önemli bir rol oynar. Fakat bilinç bu temsiller üzerine düşünümde bulunma kapasitesiyle biliverir ve Dennett'a göre bu kapasite dili kullanabilme yetisine bağlıdır. Aslında düşünme ve bilinç yalnızca dilsel olarak donatılmış varlıklar için mümkündür. Böylesi yaratıklar için, zihnin bilinçli durumları kendilerine özgü niteliksel veya "fenomonolojik" özellikler sergileyen ya da zihinlerinin gizli bir odasında konumlanan durumlar değil, diğer

temsili unsurlara yarışarak davranışın kontrolünü sağlayan durumlardır. Bu özelliğin bilinç için yeterli olduğu neden düşünülür? Şüphesiz temsili durumların bilinçli bir deneyimin niteliklerine sahip olması için bundan daha fazlası gereklidir (Heil, 2020: 253).

Bu sorular olduğunuz şeyin başka bir şey olduğunu, bütün bu beyin ve beden etkinliğine ek olarak bir Kartezyen *res cogitans*'ın bulunduğunu varsaydığı için derin bir kafa karışıklığını ele verir. Hâlbuki olduğu şey, beden dilinizin geliştirdiği birçok yeterliliğin arasında birbiriyle yarışan tüm etkinliklerin organizasyonundan ibarettir (Heil, 2020: 253).

Bu durumda diğer yaratıklar (şempanzeler, yunuslar, av köpekleri vb.) "zombi" midir? Örneğin ağrı hissetmezler mi? Bu yaratıklar ağrıya ve diğer çeşitli duygusal durumlara sahiptir. Yoksun oldukları şey bu durumlar üzerine düşünüm de bulunma yetisidir. Dennett'a göre bu yoksunluk dolayısıyla söz konusu yaratıkların ağrıyı hissettikleri söylenebilir, ancak onlar ağrı "çekmezler" onların ağrıları bizimki üzerinden modelleme girişimi daima yanıltıcı olacaktır.

Denett'a göre diğer canlılara gereksiz yere zarar vermekten kaçınmaya dair ahlaki yükümlülüğümüz, onların da bizim gibi ağrı çekme kapasitesine sahip olmalarından değil, yalnızca ağrıyı bizim gibi demelerinden kaynaklanır. Öte yandan ağrı yeteneği, bizim ağrı içinde olduğumuza dair düşünümde bulunma yeteneğimizden, üst düzey kapasiteden ayrı tutulmalıdır. Bu yetenekten yoksun bir yaratık, ağrısının üzerine kafa yoramaz, ağrısının başlamasından dolayı endişelenemez veya ağrıyla ilgili anılarından usanmaz. Dennett bu şeylere verdiğimiz örnekler ağrı çekme kapasitesi için temel teşkil ettiğini söyler (Heil, 2020: 254).

Birinin öz düşünün yeteneğine sahip olması ağrı hissini, ağrı deneyiminin niteliksel boyutunu nasıl etkileyebilir? Dennett'a göre böyle bir soru yanlıştır. Deneyimsel nitelikler (nitelceler) şaibeli şeyler, Kartezyen zihin kavrayışının modası geçmiş ve gözden düşmüş insan ürünü kalıntılarıdır. Ağrı içinde olduğumuzda belirli tür bir durumda oluruz ve bu durum diğer durumların arasından belirli niteliklere sahip bir durumda bulunduğumuza inanmamızı sağlar. Ona göre bu gerçeği fark ederek bu nitelikleri açıklayabiliriz. Dilden yoksun varlıklar üst düzeydeki düşünsel düşünce kapasitesinden ve dolayısıyla bu tür düşüncelerden yoksundur. Böylesi yaratıklar bizim ağrı durumlarımıza işlevsel açıdan benzeyen durumlar içerisinde olabilirler,

fakat bu durumlar üzerinde düşünümde bulunmak için gerekli donanımlara sahip değildirler (Searle, 2020: 83).

Bu durum böylesi yaratıkların ağı içerisinde olduklarında hiçbir şey hissetmedikleri anlamına mı gelir? Dennett'a göre bu soru ağı durumlarının ya da dönemlerinin içsel niteliksel "fenomenal" özelliklere sahip olduğunu varsayar.

Bilinçli deneyimlerin niteliklerini çözümlenmeye yönelik böylesi girişimlere verilebilecek bir yanıt da, John Searle'e göre bu hamlenin sorunu çözmekten ziyade bastırmaktan ibaret olduğu savunmasıdır. Searle'in argümanı açıktır. Önümüzdeki masanın üzerinde mandalina veya renkli bir sardunya bulunduğunu varsayalım. Etrafımızdaki hiçbir şeyin mandalina veya renkli sardunya şeklinde olması gerekmez. Şimdi de bu varsayımımızın kendisini ele alalım. Herkese açık maddi dünyadan mandalina veya renkli sardunya şekilli bir nesneyi alıp zihnimizin içerisine yerleştirmişiz gibi görünüyor. Nitelikler bize "dışsal dünya" da mevcutlarmış gibi görünebilir, ancak onlar "yalnızca bizim zihnimizde" dir. Yine de onlar hiç şüphesiz zihnimizde bulunur. Searle bir şeyi deneyimlediğimizde, deneyimimizin kendine özgü bir karaktere sahip olduğunu söyler (Searle, 2020: 81).

2.2. Zihin-Beden İlişkisi Konusuna Yaklaşımlar

2.2.1. Kartezyen İkincilik ve Türevleri

Descartes'in " ikici " zihin anlayışı bu tartışmalara bir giriş niteliğindedir. Descartes dünyayı, zihinsel ve zihinsel olmayan, diğer bir ifadeyle gayri maddi ve maddi olmak üzere iki farklı töze ayırır. Bu nedenle zihinsel ve zihinsel olmayan tözler birbiriyle nedensel olarak nasıl etkileşimde bulunduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Descartes'in bu soruyu açıkça yanıtlanmamış olması, koşutçuluk, vesilecilik, Epifenomenalizm (zihin felsefesi), idealizm gibi Kartezyen çevrenin birçok yeniden düzenlenmiş şeklini doğurmuştur.

Koşutluk (paralelcilik), maddi varlıklar ile maddi olmayan zihinsel varlıklar arasındaki nedensel ilişkinin anlaşılmasız bir şey olduğunu kabul eder. Onlara göre paralelciler zihinsel ve maddi tözlerin etkileşime girmediğini ancak birbirine koşut olarak ilerleyen değişimlere uğradıklarını öne sürer. Vesileciler, Tanrı'yı zihinsel ve maddi arasında bir bağlantı noktası olarak görür. Tanrı hem maddi dünyada hem de zihinlerde değişim olmasını diler ve söz konusu değişim, sanki bu ikisi doğrudan nedensel bir ilişki içindeymiş gibi sırasıyla gerçekleşir. Epifenomenalizm, maddiden zihine doğru tek

yönlü bir nedensellik savunur. Zihinsel oluşumlar maddi olayların (büyük ihtimalle beyindeki) nedensel olarak etkisiz “yan ürünleridir”. Epifenomenalizm, özellikle, bilinci ciddiye alan, ancak bilinçli deneyimlerin beyindeki süreçlere “indirgenmesi” konusunda bir beklentisi olmayan filozoflar ve nörobilimciler arasında popülerlik kazandı. İdealistler, ikinci çevrenin maddi birleşimini reddeder. İdealist çevrede var olan her şey zihinler ve zihin içeriklerinden ibarettir. Onlar dünyadaki maddi nesnelere varlığını inkâr etmezler; kastettikleri şey dışsal bir maddi dünyanın, genel anlamda, düşünülmez olduğudur. İdealistlere göre zihnin dışında maddi nesnelere var olduğu tezi yanlış değildir, ancak anlaşılabilir statüsündedir (Churchland, 2012: 17).

2.2.2. Koşutçuluk

Descartes’in takipçilerinden bazıları, ikiciliği hem Descartes’in temel görüşlerine bağlı kalacak hem de zihin beden etkileşimi sorununa çözüm getirecek bir biçime dönüştürmenin yollarını aramıştır. Örneğin basit ve nedensel etkileşim gerekliliğini ortadan kaldırdığımızda ne olur? Bunu yaparak “psikofiziksel koşutçuluk” ya da kısaca “koşuculuk” adı verilen görüşe varırız. Koşutçuluğu savunan isimlerden belki de en iyi bilineni Gottfried Wilhelm von Leibniz’dir. Ancak burada Leibniz’in görüşünden ziyade daha basit bir alternatif üzerinde durulacaktır.

Koşutçuluk taraftarı bir kimse Descartes’in dünyayı yayılmış maddi tözler ve yayılmamış zihinsel tözler şeklinde ikiye bölmesini kabul ederken, zihinsel ve maddeyi tözlerin nedensel olarak etkilediği düşüncesini reddetmektedir. Bu görüşe göre bu karşı çıkış günlük deneyimlerimizle uyuşmamaktadır. Zihindeki süreçlerin bedenimize ve bedenlerimiz üzerinden daha başka maddi nesnelere etkilediği aşikâr görünmektedir. Açık olan bir şey de evrendeki olay ve nesnelere etkiye sahip olduğu dolayısıyla zihnimiz üzerinde bir etkide bulunduğu (Heil, 2020: 67).

Koşutçulara göre zihinler maddi evrenle etkileşim içerisindeymiş gibi görünürler. Ancak bu yalnızca bir görünüştür. Zihinleri ve zihinsel olayları içeren olay dizileri ile maddi olay dizileri koşut bir biçimde gerçekleşmektedir (nedensel etkileşimi olmadığı bir eş-değişim). Koşutçu düşünürler zihinsel olay dizilerinin sistematik ve kapsamlı bir biçimde maddi olay dizileriyle eş-değişime uğramasını nasıl açıklar? Bu sorunun yanıt olarak olasılıklardan biri, bunun evrenimizle ilgili ek bir açıklamaya imkân tanımayan bir “ham görüş” olduğunu söylemektedir. Daha açık bir ifadeyle bu

üzerinde iyi düşünülmemiş, ayrıntılı bir şekilde incelenerek bütün gerekçeleriyle ortaya konmuş ve bizi ikna edecek bir görüş değildir.

Koşutçuların bir diğer savunması ise, Tanrı'nın zihinsel ve maddi dizilerin koşut olarak ilerlemesini sağlayacak şekilde müdahalede bulunduğuudur.

Koşutçuluk taraftarları zihinsel ve maddi olayların seyrini sürekli düzelten veya "ayarlayan" bir Tanrı tasavvur etmek zorunda kalmışlardır. Dünya öyle bir tasarlanmıştır ki zihinsel âlemlerdeki olaylar ile maddi âlemlerdeki olaylar eş-değişime uğramaktadır. Ortaya konulan model, birbiriyle kusursuz bir biçimde eş-zamanlı hareket eden bir çift kronometreyi üretmiş bir saatçiye benzer. Ancak bize göre onların bu görüşü nihai olarak itiraza açık bir görüştür. Bu durumda ikici anlayışın başlı başına iki töz olduğunu ve biri zaman içerisinde biri zaman dışarısında kabul ettiğinden kaynaklanmaktadır.

2.2.3. Vesilecilik

Koşutçuluğun farklı bir yorumu olan "vesilecilik" Tanrı'ya dünyada daha aktif bir rol vermektedir. Vesilecilik sıklıkla Nicolas Malebranche'ın yazılarıyla ilişkilendirilir, ancak bizatihi Descartes da vesileci bir eğitimden geçmiştir (Heil, 2020: 70).

Koşutçuluk, otoyolda giden bir arabanın bir trenin gölgesini takip etmesi gibi, birbirinden bağımsız, ancak başa baş işleyen sistemler tasarlar. Vesilecilik ise Tanrı'yı her olaylar dizisinin varlığı ve karakterinden aktif bir biçimde sorumlu addeder. Daha önce andığımız örneği göz önüne aldığımızda raptiye oturduğumuzda, zihnimizde bir ağrı hissinin oluşmasına bu oturma ve zihnimizde bir ağrı hissinin oluşması Tanrı'nın irade ve eyleminin bir vesile sebebi olarak ortaya çıkar. Bu örnekte asıl sebep Tanrı olmakla birlikte sandalye ve raptiye vesile sebebi olmaktadır gibi görünse de farklı şekillerde ele alınmalıdır.

Vesilecilikte, koşutçuluğa kıyasla bir gelişim sağlandığını ve bu iki öğretinin de özgün Descartes ikiciliğinin ıslah edilmiş versiyonları olduğunu görmekte zorlanılmaktadır. Descartes'te içinden çıkılmayan nokta, yayılmamış zihinsel tözlerin yayılmış maddi tözlerle nedensel olarak nasıl etkileşime girebildiğini anlamaktı. Koşutçuluk ve vesilecilik bu zorluğu en baştan kabullenir. Bunun üstesinden gelebilmek için zihinsel ve maddi tözlerin nedensel olarak etkileşemeyeceği görüşünde karar kılarlar ve etkileşim görünüşü için bir açıklama öne sürerler (Heil, 2020: 70).

2.2.4. Epifenomenalizm

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Descartes zihinleri, maddi evrenle nedensel olarak etkileşir şekilde tasvir ettiğini görmüştür. Maddi evrendeki olaylar zihinlerde deneyimler üretir ve zihinsel olaylar bedensel hareketlerle sonuçlanır. Bu iki yönlü nedensel etkileşimi, maddi evrenin nedensel olarak kendine yettiği fikriyle uzlaştırmak zordur. Zira her maddi olayın nedeni sadece maddidir. Zihinsel olaylar, belirli maddi nedenlerin etkileridir. Buna karşılık hiçbir zihinsel olay maddi etkiye sahip değildir; hiçbir zihinsel olay, maddi evrendeki süreçleri etkilemez. Zihinsel olaylar birer gölge olaydır. Yani varlıkları herhangi bir maddi bir şeyin gölgesi gibi bir şeydir. Maddi fenomenlerin rastlantısal “yan etkileri” dir ve kendi başlarına herhangi bir etkileri yoktur (Koç, 2005: 108).

Epifenomenalciler, zihinsel fenomenleri, örneğin bilinçli deneyimleri, karmaşık fiziksel sistemlerdeki oluşumların yan ürünleri olarak görürler. Zihinsel fenomenler bilgisayardan çıkan ısıya, bilardo masasında yuvarlanan bilardo topunun gölgesine, yeni bir çift ayakkabının çıkardığı gıcırta sesine benzer. Isı, gölge ve gıcırta, kendilerini üreten sistemlerin işleyişinde hiçbir nedensel rol oynamaz. Isı, gölge ve gıcırta sesinin bizatihi kendileri maddi fenomenlerdir, dolayısıyla doğrudan fiziksel etkileri vardır. Isı bir fanı harekete geçirerek, gölge düştüğü bölgedeki ışık saçılmasının dağılmasını değiştirir. Gıcırta ise ayakkabıyı giyen kişinin ve yakındaki gözlemcilerin kulak zarında anlık titreşim üretir. Buna karşın zihinsel fenomenler tümüyle epifenomenaldır. Zihinsel fenomenlerin maddi ya da zihinsel türdeki herhangi bir etkisi yoktur. Bu nedenle üretimleri için de enerji tüketimi gerekmez (Koç, 2005: 108).

Epifenomenalciler bazı maddi olayların zihinsel olaylara neden olduğunu ancak zihinsel olayların hiçbir şeye neden olmadığını iddia eder. Dolayısıyla epifenomenalciler, zihinsel olayların, kendileri nedensel açıdan etkisiz olmalarına rağmen maddi olaylar tarafından tetiklediğini savunur.

2.2.5. Davranışçılık

Davranışçılara göre idealistler, ikinci zihin anlayışının maddeci yanını reddeder. Zihinsel olmayan maddi tözler kavranabilir değildir. Aksine maddeciler, bütün sözlerin maddi ve sadece maddeciler ibaret olduğunu savunurlar (Heil, 2020: 89).

Davranışlar, zihinlerin bedenlerden ayrı olduğu şeklindeki Kartezyen zihin kavrayışının kendimize ve başkalarına zihin durumları atfederken düştüğümüz temel

bir yanılıya dayandığını düşünürler. Davranışlara göre zihnimizle ilgili ileri sürülebilecek her şey, ancak ne yaptığımız ve ne yapmaya yatkın olduğumuz; nasıl davrandığımız ve nasıl davranmaya yatkın olduğumuz üzerinden analiz edilebilir. Örneğin ağrı çekiyor olduğumuzu söylememiz ve başımızın ağrması, davranışçılara göre başımızı tutup inleyerek “başım ağrıyor” gibi bir cümle kurmamızdan ibarettir. Yahut böylesi şeyleri yapmaya yatkın olduğunuzu gösterir. O halde ağrı çektiğimiz durumlarda söz konusu olan şey, maddi olmayan zihnimizin ağrı duyması değil, karakteristik bir biçimde davranıyor oluşumuz ya da bunu yapmaya yatkınlık göstermemizdir.

2.2.6. Zihin Beyin Özdeşliği Kuramı

Söz konusu olan özdeşlik kuramını destekleyenler, zihinleri gayri maddi töz olarak gören Kartezyen anlayışa karşı çıkarak davranışların yanında yer alırken, bir zihne sahip olmanın belirli şekillerde davranmak veya davranmaya yatkın olmaktan başka bir anlam taşımadığını iddia eden davranışçılığa karşı da Kartezyenleri savunurlar. Özdeşlik kuramcıları, (baş ağrısı çekmek) zihin durumlarının, ait oldukları faillerin gerçek içsel durumları olduğunu iddia eder. Bir gün nörobilim tarafından da ortaya konulacağı gibi bunlar, beyinlerimiz durumlarıdır. Zihinsel durumlar, bu beyin durumları ile özdeştir; zihinsel durumlar beynin durumlarıdır. Özdeşlik kuramı zihnin nihayetinde beyinden ibaret olduğu fikrindedir. Ne var ki özdeşlik kuramı aynı zamanda bu öğretisiyle ilişkili sorunları da miras almış olur; bunların belki de en önemlisi, bilince ve bilinçli deneyimin niteliklerine beyinde bir yer bulmaktır (Heil, 2020: 121).

2.2.7. İşlevsellik

İşlevselciler, zihin durumlarını beynin durumlarıyla değil, işlevsel roller ile özdeşleştirir. Örneğin başımızın ağrması, ağrıya karakteristik girdi-çıkı koşullarını sergileyen bir durumda bulunduğumuz anlamına gelir ve hiç şüphesiz bu bir beyin durumudur. Bu bağlamda işlevselcilik, davranışçılığa biraz benzerlik göstermektedir. Bu baş ağrısı başa alınan darbeler, fazla miktarda uykusuzluk, göz yorgunluğu vb. nedenlerle ortaya çıkar ve davranışların odaklandığı dışsal davranışları da içeren, ancak bunlardan ibaret olmayan karakteristik yanıtlar üretir; başını tutma, inleme, “başım ağrıyor” ifadeleri gibi. Baş ağrısı, davranışa ek olarak başka zihin durumlarını da açığa çıkarır. Bu noktada işlevselciler, zihin durumlarının davranış ve davranış

yatkınlıkları çerçevesinde bütünüyle analiz edilebilir olduğuna inanan, davranışçı tutumundan ayrılır. İşlevseciler göre baş ağrısı, başımızın ağrıdığına inanmamıza, hayıflanmamıza ve aspirin almayı istemenize yol açacaktır (Heil, 2020: 147).

Zihin durumlarının “çokluğu gerçekleştirilebilir” olması, tüm işlevselcilik türleri için merkezi bir noktadır. Belirli bir zihinsel durumda olmak, karakteristik rolü olan bir durumda bulunmaktır. Ancak pek çok farklı türden maddi durum aynı rolü üstlenebilir ve gerçekleştirebilir. Birbirinden oldukça farklı fizyolojilere sahip olmamıza rağmen, bir ahtapot veya kendimiz ağrı çekebiliriz. Özdeşlik kuramcılarının iddiasına göre ağrı duymak yalnızca belirli bir nörolojik durumda bulunma anlamında ise, bizimkine benzer bir fizyolojiden yoksun olan ahtapotlar ağrı çekmezler. İşlevsellik, zihin durumlarının kendilerini “gerçekleştiren” donanımdan “soyutlanmasını” mümkün kılan bir model öne sürer. Bunun bir sonucu olarak birbirinden son derece farklı maddi sistemlerin ortak bir psikolojiyi paylaşmaları mümkündür (Heil, 2020: 147).

2.2.8. Temsili Zihin Kuramı

Temsili zihin kuramını savunanlar, zihni bir "bilgi-işlem" aygıtı olarak kabul ederler. Bir Düşünce Dilin'de kodlanarak bilgi, gelen uyarılara ve davranışsal çıktılara aracılık eder. Bu türden bir görüş uyarınca zihinler, fabrika üretimi hesaplama makineleri olarak değil, beyindeki nörolojik “donanım” da işleyen bir “yazılım” olarak görülebilir. Böylece zihni ve zihnin işlevlerini maddi evrenle bütünleştirir (Heil, 2020: 173).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SEARLE'E GÖRE ZİHİN VE YAPAY ZEKÂ

Bilgisayar bilimci Nils J. Nilsson, zekâyı “bir varlığın kendi ortamında doğru düzgün, olan biteni gözeterek işlev görmesini sağlayan nitelik” olarak; yapay zekâyı ise “makinelere zekâ kazandırmaya adanmış etkinlik” şeklinde açıklamaktadır (Nilsson, 2018). “Zekâ” kavramı, “İnsanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı...” demektir (TDK, 2022). “Yapay” kelimesi ise, “Doğadaki örneklerine benzetilerek insan eliyle yapılmış veya üretilmiş yapma, suni, doğal karşıtı” olarak ifade edilmiştir (TDK, 2022).

“Yapay zekâ” kavramı farklı şekillerde açıklansa da son dönemdeki insanlar üzerindeki değiştirtici etkisi gözlemlenebilir derecededir. Otomasyonlaşma ile hayatımıza giren bu teknoloji, ilerledikçe yaşamımızın olmazsa olmaz bir parçası haline gelmiştir ve bu durum her bireyi kapsayan köklü devrimin başlangıcını oluşturur.

Düşünörlere göre biz insanların zekâsının kendine has özellikleri bulunmaktadır. Makinelere biz insanların zekâsına özgü özellikler kazandırılmak istenmektedir. İnsan beyninde milyonlarca bilgiyi işlem yapıp depolamaktadır. İnsan beynindeki bu mükemmel sistem makinelere aktarılmak; yani makinelere biz insanlar gibi düşünmesi, bilgiyi işlemesi gibi özellikler kazandırıp onların insanları taklit etmesi istenmektedir. Alan Turing'in 1950 yılında yayınlanan makalesindeki ilk cümle “düşünmesi için bir soru öneriyorum; makineler düşünebilir mi?”, Bu alıntı gerçek olabilir mi? Bazı düşünörlere makinelerin böyle bir sisteme sahip olabileceğini savunurken, bazıları makinelerin insan zihni gibi düşünen bir sisteme sahip olmasının zor olduğunu savunur (Turing, 2008: 59-72).

İnsanların yapay zekâ ile ilk tanışması satranç turnuvasıyla olmuştur. 1997 yılında bir makine insana karşı satranç oynamıştır. Herkes bir makine nasıl insandan daha zeki olabilir diye düşünöüp tüm bahisleri Kasparov'a yatırmıştır. Oyunu bir makine

kazanmış ve bazı insanlar buna inanmamıştır. Bu olaydan sonra yapay zekâ alanının insanların dikkatini çekmeye başlandığı söylenebilir. Diğer bir olay da Go oyununda, Dünya Go şampiyonunun makineye yenilmesidir. Go oyunu satranç oyunu gibi değildir. Çünkü satranç oyununun en önemli özelliği sonraki hamleleri ön görmektir. Bu nedenle satranç oyununda makine rakibinin sonraki adımlarını düşünerek bir taktik geliştirilebilmişti. Ama Go oyununda böyle bir şey pek mümkün değildir. Çünkü Go oyununda bir hamleden sonraki hamleye yapılabilecek hamle sayısı çok fazladır. O yüzden makine satranç oyunundaki gibi bir taktik geliştirememektedir. Go oyunundaki bu karmaşık durum yapay zekânın geliştirilmesini sağlamıştır. Yapay zekâyâ aynı insanların öğrendiği tarzda bir öğretme yapılmıştır. İnsan pek çok şeyden bilgi öğrenebilmektedir. Bir insan nasıl öğrenir, sorusunu sorduğumuzda şu cevap verilebilir. İnsan örnekleri görerek, inceleyerek ondan ders çıkararak, öğrenme sağlayabilir. Bilim adamları, bu insansı öğrenme özelliklerinin aynısını makineye uyarlamıştır. Burada insansızdan kasıt örnekleme bakımındandır. Geçmişteki 40 milyon oyun, kimin mağlup olup kimin kazandığı belli olan oyunu makineye aktarılmış ve daha sonra makineye “öğretilmiştir”. Örnekleri inceleyip öğrenen makine, kendi örneklerini oluşturmuştur. Makine, kendi içinde milyonlarca yeni oyun kurup oynamış ve dünya go şampiyonunu mağlup etmiştir. Bu, olaylar yapay zekânın kısaca bugün gelişimini sağlamıştır. Bundan sonra makinelere olan ilgi daha artmıştır.

Yapay zekâ, hayatımızın birçok alanında kullanılmaktadır; tıp alanında, ilaç sektöründe, mikroskobik hücre dokusu görüntülerinden kanserli tümörlü hücreleri anlayabilmek için yapay zekâ kullanılmaktadır. Başka bir örnek de Microsoft’un yaptığı arama motoru bilgilerinden, kişinin pankreas hastası olduğunu bilmeden, tanısı konulmadan yaptığı aramalarla, pankreas olabilme tahminini ortaya koyar. Yapay zekânın burada olasılıklarını ve yeteneğini görmekteyiz.

Yapay zekânın uyum sağladığı başka bir buluş ise henüz çok yeni olan otonom araçlardır. Bu olay ilk defa 2004 yılında Amerikan Savunma Bakanlığı’nın açtığı yarışmayla başlamıştır. Yarışta araçların otonom (kendi kendini denetleyen) bir şekilde 150 mil gitmesi hedeflenir. Ancak bu çaba başarısızlıkla sonuçlanmıştır. En iyi giden araç, 7 mil gidebilmiştir. Hiçbir yarışa katılan grup kazanamamıştır. Yarış daha sonra tekrar yapılmıştır. Daha önceden 150 mil hedefine 5’i ulaşmıştır. Günümüzde ise hataların birçoğu giderilmiş ve hala bu sistem geliştirilmek üzere çalışılmalar

sürmektedir. Yani yapılan gelişmeler ne kadar iyi olursa olsun sürekli geliştirmeye devam edilmektedir (Tahça, 2009: 23).

Yapay zekâyâ birçok insan önyargıyla yaklaşmaktadır. Bunun birçok sebebi vardır. Bunlardan birisi de; makinelerin, insanların ellerinden işlerini almasıdır. Eskiden her şey insan gücüyle yapılırken günümüzde ise makinelerle yapılmaktadır. Bu da insana olan ihtiyacı azaltmaktadır. Örnek verecek olursak, eskiden bir iş yerinde 100 kişi çalışırken makineler yüzünden 10 kişiye inmesi; yapay zekânın, başka bir senaryoyla insanların ellerindeki işleri alması, insanların olumsuz bir tutum içerisinde olmasına sebep olmaktadır. Bazı bilim adamlarına göre, yapay zekânın, kişinin işlerini elinden almak yerine işleri kolay hale getirmesi istenilmelidir. (Yapay zekâ tarafından kanser tanısını konulması ve doktorlar tarafından tedavinin uygulanması gibi.) Yapay zekânın insanların faydasına dokunan başka bir örnek; Manhattan, dünyanın en görkemli şehirlerinden birisidir. Bu şehirde ilginç olaylar yaşanır. Şehrin birçok elektrik şebekelerinde patlamalar gerçekleşmektedir. İçerideki trafolar da bir patlama olmuştur. Aynı zamanda rögar kapağında bir kısa devre olup oraya dokunan kişiye elektrik çarpmaktadır. İşte bu sorunları yapay zekâyla tespit edip elde edilen verileri ilgili kurumlarla paylaşılıp olayların önceden tahmin edilmesine olanak sağlanmıştır. Yine bu olaya benzer bir soruna bakarsak rüzgâr enerji santrallerinde de patlamalar olmaktadır ve aynı çözüm burada da uygulanıp önceden tahmin edilmesi sağlanır. Buradaki sorunlara bakacak olursak yapay zekânın elektrik enerjisi ile ilgili bazı problemleri çözdüğü görülmüştür (Tahça, 2009: 23).

Yapay zekâ, makinin kendisine yüklenen veriyi kullansın veya kullanmasın, tahmin etme ve karar verme görevlerini yapabilen teknolojinin genel ismidir. Yapay zekâyı sürekli insan beynini makineye aktarmak olarak tanımlayan düşünürler vardır. Ama bu aktarmanın nasıl yapılacağı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bazılarına göre yapay zekâyı insan beynine aktarmak için aynı beynimiz gibi düşünmemiz gerekir. Dr. William Grey. Walter'in incelemelerine bakılırsa;

“beyin yaklaşık bir buçuk kilo ağırlığındadır. Bu ceviz görüntüsündeki organ, 60 yıllık bir ömürde saniyede 600 birimlik hafızada kaydedip, işleyip programlama kapasitesine sahiptir. Bu, dakikada 3,600, saatte 2,160,000 günde 51,840,000 bitlik bilgi demektir. Bu verileri kaldıracak ve verileri işleyecek bir makinenin yapılabilmesi için 300 trilyon dolardan fazla para gerekmektedir. 1 trilyon wattlık elektrik enerjisine ihtiyaç vardır” (Tahça, 2009: 23).

İşte bu sayısal verilere bakıldığında bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığı kanısına varılmıştır. Ama böyle bir olay gerçekleşmesi mümkün olmadığı için yapay zekâdan vazgeçilmemiştir. Sürekli yeni fikirler, yeni buluşlar ortaya atılmaktadır. Bazılarına göre bir gün hatasızca yakın makineler oluşturulacaktır. Hayatımızı bu kadar kolaylaştıran ve bizi biraz da şaşırtan yapay zekâ şu düşüncelerle ortaya çıkmaktadır: Alan Turing “sonsuz tane problem için sonsuz tane makine üretmek, program yazmak efektif bir çözüm değil, bu yüzden canlının öğrenme sistemin kendisini programlamalıyız” der. Yani Alan Turing insan bilincini makineye aktarmak ister. Örnek verecek olursak, kalkmayı düşündüğümüz zaman kalkmak, bir soru sorulduğunda cevabı düşünüp cevaplamak gibi. Peki, öğrenmek nedir? “Bırakalım makineler insanlar nasıl öğrenir?” “Beynimiz bir şeyleri nasıl algılamaktadır?” soruları akla gelmektedir. Bazı düşünürlere göre beynimiz gördüğümüz her şeyi bir anda anlayamaz ama insanlar anladıklarını sanırlar. Alan Turing’e göre olay şöyle gerçekleşmektedir; gördüğümüz şeyler beynimizde görsel korteksin içerisinde katman katman değerlendirilir. Beynimiz ilk katmanda daha kenar köşe bilgiler yer alırken, katmanlar ilerledikçe nesnelere, dokuları, canlıları insanları olayları ve daha karmaşık olayları anlar. Bunların hepsi beynimizde görsel korteksin içerisinde katman katman gerçekleşir (Turing, 2008: 59-72).

Alan Turing’e göre, beynimizde gerçekleşen bu olayı makineye aktarmak istemektedir. Ona göre arabayı, makineye anlatmak için arabanın diğer nesnelere ayırt edici özellikleri sunulmalıdır. Örneğin arabanın elastik yapıda tekerliği, kapısı, belirli bir ağırlığı vardır. Yüzeyi parlaktır vb. özellikleri belirlenir, bu özellikleri yapay zekâ sisteminin anlaması sağlanır. Sonuç olarak bu özellikler sayesinde makine arabayı algılayabilmektedir. Bazı düşünürlere göre Alan Turing’in bu uygulaması pek çok başarı getirmesine rağmen insanın öğrenme sistemi bu şekilde çalışmamaktadır. Bir çocuk arabanın ne olduğunu öğrenirken annesine veya babasına “bu ne?” diye sorduğu zaman ona “araba” cevabını araba verecektir. Diğer dış özelliklerini anlatmayacaklardır ve çocuk araba kavramını zihninde canlandıracaktır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere makine ve insanın öğrenme sistemi aynı değildir.

Sonraki zamanda makineye daha derin veri yani, canlının sinir sistemini modelleyecek daha büyük modellerle (daha çok veriyle) beslendiği zaman sistemin adına “derin öğrenme denmeye başlanmıştır” ve 2000’li yıllar da pek çok başarı edildiği için oldukça popüler olmuştur. Derin öğrenme (*deep learning*), sayısı değişebilen gizli

katmanlardan oluşan ve makine öğrenme algoritmalarını kapsayan çalışma alanıdır. Yapay zekânın insan beyninin düşünme, tepki verme ve etkileşim gibi özelliklerine benzetilip benzetilemeyeceği halen daha tartışılıyorsa da günümüz yazılım ve donanımlarının giderek insan anlayışına daha da yakınlaştığı söylenebilir. Bilim adamlarına göre bilgisayar teknolojisi alanındaki gelişmeler şu andaki hızıyla ilerlemeye devam ederse, tüm dünya üzerindeki insanların işlem gücüne sahip bir bilgisayarın yakın zamanda üretileceği düşünülmektedir (Turing, 2008: 59-72).

Bazı düşünürlere göre yapay zekâ, elektrik enerjisinin kendisine de benzetilmektedir. Elektrik enerjisi, endüstri devriminin itici teknolojisidir. Endüstri devrimiyle beraber bir devrim halinde sürekli gelişme göstermiştir. 4.0 Endüstri devriminde ise bilim insanları tamamen yapay zekâyla bir akıl oluşturmayı hedefler. Onlara göre bir robot belli bir mekânda bir yerden bir yere gidebilecek şekilde programlanabilir. Fakat mekânın şekli değişirse, değişen çevreye uyum sağlayabilir mi? Yine de o noktaya gidebilir mi? Düşünürlere göre işte eğer bu soruların yanıtı ortaya koyabilirse robotlar da akıl vardır denilebilir. Bilim adamlarının 4.0 endüstri devriminde amaçladığı işte tam olarak budur; diğer makinelerin birbirleriyle etkileşim halinde olması, veriyi işleyip, veri temelli karar verebilmesidir. Bazı düşünürlere bu durumda makinelerin yani insanlarla robotların beraber çalıştığı ortam istemektedirler. Çünkü bazı konularda robotlar insanlardan daha iyidir. Bazı konularda insanlar robotlardan daha iyidir. Onlara göre eğer böyle hibrit sistemler kullanılırsa bu durum, insanların yararına olacaktır (Yılmaz; 2014: 36).

Yapay zekâ şu anda olan ve inkâr edilemez bir şeydir. Önemi ileride azalabilecek bir şey değildir denebilir. Çünkü sürekli makineye yeni veriler geliyor, sürekli gelişiyor yani yapay zekâyı hayatımızdan çıkarmak mümkün değildir. Jon Kabat-Zinn'in dediği gibi, "*dalgaları durduramazsınız; ama sörf yapmayı öğrenebilirsiniz*" (Kabat, 2021: 54)

Yapay zekâ, dünyadaki en büyük dalgalardan birdir ve sürekli gelişmektedir. Yapay zekâ sistemlerinin biz insanlardan farklı olarak sezgileri, duyguları yoktur. Yapay zekânın yaratıcılığı sınırlı veya hatta hiç yoktur. Bu yüzden bazı bilim adamlarına göre insanın daha üstün olduğu yerlerde insandan faydalanmak gerekir. Bir hastanın doktora gittiğinde daha hızlı teşhis koyabilmesi için bir akıllı sistemi kullanması, yapay zekânın ve insanın birlikte çalışmasının bir sonucudur. Bu durum sağlık alanıyla sınırlı değildir. Birçok farklı alana da yapay zekâ entegre edilebilir. Yapay zekâ ile

uğraşan kişiler belki bir doktorun, bir hukukçunun, eğitimcinin problemini ya da sanatın gerçekten neye ihtiyacı olduğunu bilemeyebilir. Yaşadıkları problemlerin birbirleriyle bilgi, belge ve veri alışverişi yapan akıllı sistemlerle çözülebileceğini onlarda bilmiyor, olabilirler. Bu yüzden mutlaka bir araya geliniyor olması gerekmektedir. Birlikte disiplinler arası ciddi bir şekilde çalışılması gerekmektedir (Yılmaz; 2014: 36).

Yapay zekâ hayatımıza nasıl girdi? Alan Turing'in düşüncesi ve sorularıyla çıkan makine öğrenmesi, birçok sisteme uygulanarak insanoğlunun hayatında yerini almıştır. Ama bu süreç bir anda olmamıştır. Yapay zekâ ilk başlarda insan aklı gibi değil de daha çok doğru yanlış şeklinde düşünmesi hedeflenmekteydi. Eskiden yapay zekâ, mantıktaki anlamıyla doğru (1) ve yanlış (0) şeklindeydi. Şu anda ise yapay zekâ verilerden öğrenmektedir. Makinenin belirli verilerden kendi kendine öğrenen sistemleri mevcuttur. Bunlar geliştirilen sistemlerden elde edilen veriler sayesinde gerçekleşmiştir. Bu sistemler hâlâ gelişmektedir. Sistemler veriden öğrenir. Veri toplamak, veri depolamak, veri transfer etmek bir maliyet gerektirmektedir ve kişinin elinde sınırlı miktarda veri varsa bunları çoğaltarak sistemleri test etmek daha kolay olmaktadır. Bu verileri yapay zekâyâ öğretildiğinde onun tamamen yanılmaz olduğu anlamına gelmemektedir. Örnek verecek olursak; İnsanın hiçbir şekilde yanılmayacağı bazı konularda makinelerin başarısız sonuçları olmuştur. Bu kitabın yazıldığı dönemde [Muffinle, köpeği ayırt edememesi] yapay zekâyâ muffinle, köpek fotoğrafları yan yana verildiğinde ayırt edememiş ve muffinlerin olduğu fotoğrafları köpek şeklinde değerlendirmiştir. Bu kadar basit bir problemi çözemediği zaman sistemlerin güvenilirliği bu alanda uğraşanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır. Bu kadar başarılı olan sistemler nasıl olur da bunları ayırt edemez diye düşünölmeye başlanmıştır. Ama yine de birçok düşünöre göre yapay zekâ hayatımızın bir parçasıdır (Kabat, 2021: 54).

3.1. John R. Searle ve dil görüşü

John R. Searle bilinç özelliklerinin çeşitli boyutları olduğunu düşünür. Searle'ın bu "boyutlar" ile kastettiği niteliksel, öznel ve içsel durumlardır. Bu boyutlardan "birincisi ikincisine, ikincisi de üçüncüsüne zımnen delalet ettiği için ayrı değildirlir" (Searle, 2008: 14). Ona göre, beyindeki alt düzey nörobiyolojik süreçler bilinç durumlarına neden olur. Searle'e göre bilinç, organizmanın yaşadığı ortama uymasını, çeşitli organların iş birliği durumunda çalışmasını sağlayan, sinir hücreleri, sinirler ve sinir merkezinde oluşan bir sistemin kestirilemez özelliğidir. Ona göre beynin merkezi

ve çevresel sinir sistemindeki ögeler arasındaki nedensel etkileşimler incelenerek bilinçle ilgili gerekli bilgiler verilebilir. Fakat bilinci sadece merkezi ve çevresel sinir sisteminin fiziksel ögeleriyle somut bağımlılığı olan bütüne bakılarak açıklamak yeterli değildir, bilincin diğer özellikleriyle ele alınması gerekir.

Bilincin boyutlarının varlığına paralel olarak, dilin de boyutları olduğunu düşünür. Searle'e göre dil yapısal boyutunun yanında yönelimsellikleri de kendisinde barındırır. Onun yönelimsellikten kastettiği arzu, inanç vb. durumlardır. John R. Searle, sadece dilin yapısal ve mantıksal boyutuyla araştırılmasını, dilin tam manasıyla anlaşılması için yeterli bulmamaktadır. Bunun nedeni arzu, inanç vb. yönelimselliklerin dilin temelinde var olduğudur. Dil araştırılırken dilin temelinde var olan bu yönelimselliklerin göz ardı edilmesi, araştırmanın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda gündelik hayatta biz insanların kullandığı dilin oluşması için zihinde olması gereken özgün karakterlere ve doğrudan gözlenemeyen içsel süreçlerin mevcudiyetine gereksinim duyulmaktadır. Searle, bu yüzden Davranışsal yaklaşımın içsel süreçleri görmezden gelmesi nedeniyle dil ile bellek arasındaki bağı, söylemi ortaya koymada zayıf kalabildiğini savunur (Searle, 2008: 15).

John R. Searle'e göre karışık olmayan, kolay, anlaşılabilen düşünceler için dahi insanın bir dil sahibi olması lazımdır. Basit niyetlilik konuşma ve düşünme yetisinin ilk adımıdır. Söz dağarcığının gelişmesi niyetlilikle doğru orantılıdır. Söz dağarcığı geliştikçe niyetlilik de zenginleşir (Searle, 2006: 174).

Searle'e (2000: 79) göre "kurala dayalı bir davranışta bulunmak, davranışı konuşma dili olarak kullanma demektir." O, gündelik dili kurallara dayalı konuştuğumuzu söyler. Searle'e göre dili kurallar doğrultusunda konuşumuzda davranış ortaya çıkmaktadır. Başka bir konuşan özneye ya da alıcıya yönelik sözce (telaffuz) üreten bir konuşan, özne ya da konuşucu arasında gerçekleşen bir alışveriş dil edimleriyle olur. Belli koşullar altında bir tümce örneğinin ağızdan çıkması veya kâğıda dökülmesi bir söz edimidir. Belli koşullar altında bir tümce misalinin sözle ifade edilmesi veya yazıya geçirmesi bir söz edimidir. Ona göre, dilsel iletişimin en önemli birimi söz edimleridir (Searle, 2000: 84). Konuşan (özne) ile alıcı arasındaki iletişimde alıcı konuşanın (öznenin) anlattıklarını kavramaya çalışır (Searle, 2000: 70). Searle'e göre iletişim anlam ve niyet arasındaki karşılıklı ilişkiyle kurulur. Konuşan (öznenin) niyetinin alıcı tarafından anlaşılması, konuşma eyleminin bir özelliğidir. Konuşma eylemi, sadece sembollerin nesnesi olmaz, eylemin niyetiyle bütünleşir. Bu sebepten

iletişimde bulunan kimse iletişimi başlattıktan sonra iletişimin meydana gelmesi için süre tanır, Searle iletişimin meydana gelişindeki bu süreyi eylemde bütünlük olarak anlaşılabilirliğini düşünür. İletişimde bir kimsenin bir şeyi yapma ya da yapmama hususunda anlattığı kelime dizisini karşısındakine niyete bağlı bir şekilde iletişimi gerçekleştirmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. İletişimde bir kimsenin bir şeyi yapma ya da yapmama hususunda ifade ettiği kelime dizisinin anlamları o dili konuşanların niyetlilikken ve kasıtlarından meram meydana gelmektedir. İnançlar, istekler vb. durumlar içkin niyetlilikle ilgili durumlardır. Haritalar, kitaplar, cümleler vb. şeyler türemiş niyetlilikle ilgilidir. John R. Searle'e göre iki niyetlilik de gerçektir ve içsel ve türemiş niyetlilik için literal anlama atıfta bulunur. Bu niyetlilik arasındaki fark, bireylerin içsel ve türemiş niyetlilik durumlarındaki bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramaya çalışırken ki bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Gözlemciye bağlı olan türetilmiş niyetlilik olduğu halde gözlemciden bağımsız olan ise içkin niyetliliktir. Türemiş niyetlilik resim vb. şeylerin yorumu ile elde edilir. Sembollerin varlığı ile türeyen ise içkin niyetliliktir.

Antik dönemden itibaren dil ve dil-toplum ilişkine dayalı problemlerin günümüze kadar süregeldiği söylenebilir. Aristoteles toplumun, dilin varlığı sayesinde meydana geldiğini düşünür. Birçok filozof toplumun temelini dil olduğunu savunur. Modern dönemde ise dil, toplum ve zihin arasında ilişkinin iç içe olduğu, ayrı ayrı değerlendirilmesinin mümkün olmadığı görüşünün yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu nedenle dilin varlığı diğerinin (toplumun, zihnin) varlığı için önkoşul kabul edilir. Searle'de dil ve toplum ilişkisine dair tartışmalarda benzer bir yaklaşımı savunmaktadır. John R. Searle'e göre toplumun varlığı için ön koşul olan dilin, zihnin durumlarının kendine özgü doğrudan gözlenemeyen içsel süreçleri ve doğrudan gözlenebilen dışsal süreçleri de kendinde barınmaktadır. İnançlar, duygular vb. durumlar zihinsel durumların içsel süreçlerini kapsamaktadır. Dışsal süreçlerden kasıt yani (türemiş niyetlilik) ise cümleler, resimler ve yazılar gibi şeylerdir. Gözlemciye bağlı olan türetilmiş niyetlilikken gözlemciden bağımsız olan ise içkin niyetliliktir. Dilin anlaşılması noktasında, dilin kökenine ait olan bu niyetliliklerin önemi çok büyüktür. Dilin önceliğini savunarak toplumu anlatmaya çalışanlar, dilin kökenine ilişkin, ona ait olan bir takım dile özgü karakterleri göz ardı etmemelidir.

John R. Searle'e göre bu hususta dilin kendine has özelliklerinin bilinmesi önemlidir, çünkü biz insanlar ile diğer tür canlıları ayıran şey dilin kendine has karakteristik

özellikleridir. Bu nedenle dilin karakteristik özelliklerinin araştırılmaması, insani ve ilkel toplumlardan, hayvan toplumunun farklarının neler olduğunun öğrenilmesini imkânsız kılmaktadır. Searle, kurumların toplum içerisinde oluşması için dilin önkoşul olduğunu savunur. Dil sayesinde mülkiyet, para ve devlet gibi kurumlar meydana gelebilmektedir. Fakat dil tek başına bu kurumlar olmadan da varlığını sürdürebilir (Searle, 2008: 28).

Searle'in düşüncesine göre biz insanlar ile diğer canlı varlıklar arasındaki ayırt edilebilirliğin temeli bizim bir dile sahip olmamızdır. Sosyo-biyologlar tarafından kabul edilen görüşe göre diğer canlı varlıklar da bir tür sinyal sistemine sahiptir. Fakat biz insanlarda bulunan bu sinyal sistemi diğer canlı varlıklardan daha karmaşıktır. Sosyo-biyologların bu görüşüne Searle'e de katılmaktadır. Fakat John R. Searle'e göre sosyo-biyologların bu yaklaşımı bile, insanda var olan dilin diğer canlı varlıklarda bulunan dil yapısının tekliliğini, özgünlüğünü ortaya koymak için yeterli değildir. İnsanlarda var olan dilin ve yapısının sadece onları simgelemek değil bununla birlikte geçmiş ve gelecekte olmasını istediklerini iletme yeteneğini kazandırmasıdır (Searle, 2008: 35). Dilin işleviyle ilgili John Searle'in yaptığı bu açıklama onun dili dinamik, organik ve canlı bir şey olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Yani dil durağan, bitmiş ve tamamlanmış değildir. Dil; dinamik, organik, yapışkan bir şeydir.

Searle, "dil-zihin-beyin ilişkisini organik ve dinamik, mekanik ve dizgesel" olarak ifade etmektedir (Searle, 2020: 87). O, beyin süreçlerinin sentaktik ve semantik olduğunu savunmaktadır. Yani beynin içerisinde cümleler bulunur. Bir cümle, dilin yatay, yani satır şeklinde dizilen bir yapıya ve (semantik) manaya tekabül eder.

Zihinsel birtakım olaylar sonucu dil söylem (telaffuz) evresine gelmektedir. Dil bu evreye gelirken ki aşamasında, zihinde meydana gelen olaylarda dahi bir dil kullanıldığını düşünmektedir. Zihinsel süreçlerden sonra dil meydana gelmektedir ve bu süreçte bir tür dil kullanımımızdır.

Cümleler beynimizin içerisinde mevcut bulunmaktadır. Bu cümlelerin İngilizce veya Çince olmasının herhangi bir önemi yoktur. İfade ettiğimiz bu husus Searle'e göre "Düşünce Dili" olarak adlandırılmaktadır. John Searle, her tümcenin sözdizimsel bir yapısı ve bir anlambilim/semantik anlamı bulunduğunu düşünmektedir. Bu nedenle problemlerden biri olan anlambiliminden sözdizim sorununu ayrılabilir. Searle, "Başımızdaki tümceler nasıl manâ kazanır?", "Beynimiz bu dizgeleri işlerken nasıl

“çalışır?” sorusu anlambilimin sorunu olduğunu düşünür. Bu soruya John Searle; “Beyin, kafadaki cümlelerin sözdizimsel yapısı üzerinde hesaplama işlemleri gerçekleştiren dijital bir bilgisayar olarak çalışır” şeklinde cevap vermektedir (Searle, 2008: 87). Searle dilin araçlarını organize etmeyi bununla birlikte bu organizasyonun anlama doğru evrilmesini problem edinmektedir (Searle, 2008: 116).

Bilincin esasından biri olan dil hakkında, geçmişten günümüze dilin dayanağı ve fonksiyonu üzerinden birçok teori bulunmaktadır. 19. yüzyılda C. Darwin ve W. Wundt dilin kökeni ile ilgili fikirleri ön plana çıkarmaktadır. Darwin, duyguları anlatmanın yolunun, en ilkel yöntemle jestler ve mimiklerle oluştuğunu düşünmektedir. Darwin’e göre seçim ve çevre baskısı dilin ilkel aşamada var olmasını gerekli kılmaktadır. Organizma, çevre karşısında kendini ifade edebilmek için dil geliştirmek mecburiyetindedir. Wilhelm Wundt ise jestlerin işlevini bu şekilde açıklamanın yeterli olmadığını savunur. Jest uygulayan ve yöneltilen bireyde ortak bir tepkiyi oluşturmayı sağlayan uyarandır. Ona göre, jestler, içerisinde birçok formda uyarının var olduğu eylemler dizisinin öncüsüdür (Mead, 2017: 85).

Jesti başlatan birey ve bu jestin yöneltildiği kişide özdeş bir tepkinin var olmasıyla jest, dil anlam haline dönüşür. Jest, yöneltildiği kişide açık ve algılanabilir bir nitelik taşımaktadır. Wilhelm Wundt’a göre, jest, birey ile karşısındaki bireyde ortak tepkinin oluşmasını sağlayan uyarandır. Tepkinin kaynağı olan birey oluşturduğu tepkiyi yönlendirdiği bireyde, kendisinde meydana gelen benzer tepki karşısında içsel ve dışsal davranışlar sergilemektedir. Darwin’den değişik bir biçimde Wundt’un kabul ettiği “jest” kavramının, dil evresinde olması için jesti yönelten ve yöneltilen arasında ortak tepki meydana gelmelidir. Bu nedenle tepki, dış dünyada bulunan nesne ve özne arasında ortak anlamlandırma sağlayan sembolün, anlamlı hale gelmesine yarayan dil meydana getirmekte ve bu dilin kullanımını sağlamaktadır. Sözel jesti meydana getiren bireyde ve bu tepkinin karşısındaki bir diğer bireyde aynı etkiyi karşılayacak anlamlı sembole dil dönüşmektedir. Ortaya çıkan bu tepki bireyin benliğinden bir parçadır (Mead, 2017: 87). Konuşma, bireylerde aynı duygu ve düşünceyi ortaya çıkartan jesti meydana getirmesiyle sağlanmış olmaktadır (Mead, 2017: 88).

Benzer bir yaklaşım da Michelle Rosaldo tarafından ifade edilmektedir. M. Rosaldo’ya göre anlamlı semboller sayesinde toplumlar arasında bir dil oluşmakta, bu dil sayesinde bu dünyada hareket etmekteyiz. Toplumsal olarak konumlandırılmış faaliyetler, bireyin ortaya çıkardığı ifadelerin amacını ve bu amaç doğrultusunda

hareketi gerçekleşir duruma getirmektedir. Konuşma faaliyetinde sembollerin kaynağını oluşturan ile yöneltilen arasında bir durumdan başka bir duruma geçmek için verilen emir, iddia, bir işi yerine getirmek için verilen söz, bir kimsenin bir şeyi yapmasını veya yapmamasını istemesi yahut bir şey öğrenmek için birine yöneltilen söz vb. konuşma faaliyetleri her iki taraf arasındaki karşılıklı ilgi, bağ ve niyetlerine göre anlam kazanır. Bu biçimde var olan bütün söylemler, bir tür eylemsellik niteliğini kendisinde bulundurur (Rosaldo, 1974: 152).

Austin de Searle'ın dil hakkındaki düşüncelerine benzer bir yaklaşımda bulunur. Austin dilin itham etme, isteme, anma, isimlendirme vb. sözcüklerin şimdiki zaman göstergesiyle kullanılması durumunda eylemin niteliklerini eksiksiz olarak belirtmekten daha çok, o eylemi meydana getirme işlevlerine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Örnek verecek olursak; “Oda çok soğuk olduğu için kaloriferin derecesini yükseltiyorum” cümlesinde tam olarak eylemin gerçekleşmesi için bağlam uygun kullanılmalıdır. Ona göre konuşmaların içerisinde eylem ifade eden kelimeler olmasa dahi konuşmaların hepsi edimsel bir niteliğe sahiptir. “Burası soğuk” ifadesi, ortamın soğukluğuyla alakalı bir önerme olmanın yanında bir eylemdir. “Kahve alır mısınız?” Cümlesi soru ya da istek olarak anlaşılabilir. Verilen bu örnekler toplumsal yapıya paralel manâ kazanmaktadır. Toplumsal yapıda dilin manasının anlaşılması, söz edimlerinin, toplumda zaman içerisinde anlam kazanmasıyla açıklanabilir (Rosaldo, 1974: 153).

Searle söz edimleri teorisini bu analizler etrafında oluşturur. Searle'ın söz edimleri teorisinde, cümleleri oluşturan kelimelerin eyleme uyum sağlaması gerektiğini düşünmektedir. Konuşmada kullanılan söz durumları, dilin edimselliğine yönelik anlam kazanmaktadır. Bu söz durumundan kasıt, istekler arzular vaatler vb. şeylerdir. Sözedimleri, dilsel ögeler birtakım kurallarla yönetilerek gerçekleşir. Searle'e göre sözlü bildirişimin meydana gelmesinin yanında eyleme dönüşmesi sonucu anlaşılması üç aşamayla mümkündür. “Bu çerçevede herhangi bir cümle; kelimelerin gramatik dizisi çerçevesinde ifade eylemi, referans içeren önermesel eylem ve edimsel eylem aşamalarında analiz edilebilir” (Rosaldo, 1974: 153-154).

John Langshaw Austin'in sözedimleri teorisini Searle geliştirmeye çalışmıştır. Dil fenomenlerinin yalnızca betimlemeler veya gündelik hayata yönelik durumlar için kullanılması bu teorisin meydana gelişinin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Searle ise dili, mevcut durumları saptamak için kullanılmadığını bunun yanında yeni durumları

meydana getirmek suretiyle de kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Konuşan bir kimse herhangi bir şeyi dile getirdiğinde, dilin ne tür bir eylemde bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Tespit edilen bu edimlerin başarıya ulaşma durumunun ne şekilde mümkün olacağını belirlemeye çalışmaktadır. Searle kuramında sözedimleri türlerinin hepsini belirleyerek, sınıflandırmayı hedeflemektedir.

Searle'e göre konuşulan kelimelerin beraberinde bir de edim ortaya çıkmaktadır. Konuşmayı başlatan kişi ile muhatabı arasında bir hareketi belirtmesi, insan dilinin özgünlüğünü oluşturmaktadır. Onun söz edimi kuramına göre konuşma sadece sembollerden oluşan bir şey değil, bununla birlikte eyleme de işaret etmektedir. Bu nedenle anlamlı semboller kademesinde, konuşan ve bu konuşmanın iletildiği bireyde anlam bakımından birliğe, organik bir bağ sonucu, zihin dış dünyada kurduğu eylemsellik ortaya çıkmaktadır.

Çin Odası Argümanı, Searle'ün dil-zihin ilişkisi konusundaki düşünceleri kapsar. Bu düşünce deneyi ile Searle insan zihninin kendine özgü nitelik taşıdığı, dil-zihin ilişkisinde dinamik olan anlamın, insan dışı varlıklarda insan gibi olamayacağını ortaya koyar.

Searle, güçlü yapay zekâ (*strong artificial intelligence/SAI*) “uygun bir programla bir bilgisayarın insan benzeri görevleri gerçekleştirmesi” kuramını savunan Turing Testi'ne karşı, ileride ifade edeceğimiz Çin Odası Argümanı ile zekâyâ bilinçli varlıkların sahip olacağını savunmaktadır. Bilinç ve niyetlilik gibi şeyleri göremezden gelen, zihnin bilgisayar programına dayalı olan Turing Testi'dir. Searle'e göre “yapay zekânın mümkün olup olmadığı” problemi, aslında “bilgisayarlarda bir tür bilinçlilik meydana getirilebilir mi?” meselesine işaret eder (Cordio, 2008: 51-52).

John R. Searle'ın Çin Odası Argümanı'nı ifade edecek olursak; İçinde bulunduğu topluluktan edindiği ana dili Çince olmayan birinin, bir odada Çince sembollerle çevrili halde bulunduğunu, bunun yanında odada bulunana kılavuz kitabı verildiğini düşünür. Bu kılavuz kitabında sembollerin nasıl değiştirilmesi gerektiği yer alır. Odanın dışında bulunanalar, odanın içine Çince sembollerden meydana gelen Çince soruları açılıp kapanma düzeni olan bölmenin altından bırakır. Çince bilmemesine rağmen içerdeki kişi talimatlar kitabındaki yönlendirme adımlarını takip ederek doğru cevapları meydana getirmektedir. Turing testine göre Çinceyi anlama konusunda içerideki kişi başarılı olabilir. Searle'e göre bu kişinin sorulara kılavuz

kitabı doğrultusunda doğru yanıt vermesi, Çince bir kelimenin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavradığı anlamına gelmez (Cole, 2020: 55).

Turing testine göre bilgisayar doğru bir program uyarlanınca bilişsel bir özelliğe sahip olur. Çince Odası Argümanı bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Doğru programlanmış bir bilgisayarın zihne sahip olduğunu varsaymak son derece yanlıştır. Searle' e göre, bu yanlıştın kaynağı bilincin yanlış anlaşılması olmasına dayanır. İnsan zihni amaçlı durumları içerir. Ayrıca bu zihnin semantik temele dayalı bilgilenme süreci vardır. Bu durum bilgisayarın insan zihnini taklit etmesini imkânsız hale getirir (Burkhardt, 1990: 21-22).

Searle'ın Çin Odası Argümanı'nda, yapay zekânın, uyarıya verdiği tepki kendiliğinden çıkabilmektedir. Ortaya çıkan bu tepkiden sonra karşısındakinde hareketi var eder. Hareketi algılayan yapay zekâ, başka bir tepki meydana getirir. Bu süreç içerisinde, bu uyarıların karşılıklı devam etmesi, uyarıların “anamlılık” düzeyine erişmesi için yeterli değildir. Anamlılığa semboller eşlik etmektedir. Bu semboller bir niyet/yönelimin sonucudur. İşareti meydana getiren kişi bu sembolü ilettiği kişide uyarı meydana getirmeyi amaçlamaktadır. Kişinin kendi içinde dolaylı olarak var olan sembolü oluşturma amacı, bu sembolü yönelttiği bireyde uyarı meydana getirmekte olup, tepki vermesini sağlamaktadır. Yapay zekâ, oluşturduğu sembolün, karşısındakinde meydana gelecek tepkiyi dolaylı olarak kendinde de var ederek, anlamsal yeterliliği sağlayabilir (Mead, 2017: 86).

Bir tepki meydana getirmeyi amaçlayan John R. Searle'ın bu argümanı, karşılıklı tepkinin içselleştirilmesi için bir süreci gerekli kılmaktadır. Bu süreç, zamansallığa işaret etmektedir. Searle'e göre biz insanların bilincinde zamansallık kendiliğinden mevcuttur. İnsan bilincinin kendisinde var olan zamansallık, bilincin zaman bakımından geride kalmış kısmını, şu anda içinde bulunduğumuz zamanı ve yaşanacak zamanı bunların hepsinin birlikte olduğu bir zemini olanaklı hale getirmektedir. Bu nedenle zamansallık, yapay zekâ ve insan arasındaki bilinç durumunun farklılık arz ettiğinin kanıtıdır. Zamansallık niteliğinin insan bilincinde var olması, sesli dışa vurumla birlikte eylem olarak da anlaşılması hususunu mümkün kılabilir. Anamlı semboller eşliğinde sesli dile getirme olayının eylemselliği, zaman bakımından geride kalmış deneyimlerden yola çıkarak, şu anda içinde bulunduğumuz zaman içerisinde oluşturulan bir anlatımın (eylemin), gerçekleşmesi beklenen belirli bir hareketliliği meydana getirmeyi hedeflemesi yoluyla zamansal bir karaktere sahip olur.

Bir eylemi meydana getirirken ya da getirmeden önce o eylemin sonucuna dair tasarının zihinde mevcut bulunması zamansallıkla ilgilidir. Eylemi meydana getirmeden önce zihinde bu eylemi gerçekleştirme amacının bilgisini bulundurmak zamansallığın geçmiş kısmının içerisinde, eylemin ortaya çıkması yönüyle şimdinin, eylemin amacı ile bir sonuca ulaşarak birbirini tamamlaması ile zamansallığın gelecek kısmının içerisinde. Bu nedenle Searle'e göre bilinçlilikten söz edebilmek için varlıkların zamansallığa sahip olması gerekir.

Güçlü yapay zekâ, kendisine yüklenen veriler sayesinde birçok eylemi gerçekleştirmekte, tepkiler meydana getirmekte olsa da insan bilincine benzer bir bilince sahip değildir. Güçlü yapay zekânın insan bilincine tam manasıyla sahip olmamasının asıl nedeni yapay zekânın dil-eylem ilişkisine ya da zamansallık karakterine sahip olmamasıdır. Bu durum yapay zekânın ortaya çıkardığı eylemlerin bütünlüğünü sorgulamaya neden olur. Yapay zekânın, kullandığı program, eylemi bütünlük halinde meydana getirmemektedir. Searle'e göre, yapay zekânın bilinci eylemi, her parçası diğerlerinden bağımsız bir şekilde ilerleyerek üretmektedir. Ancak düşüncüyü ifade eden bir jestin anlamlı bir sembol oluşturduğunu savunur. Düşüncüyü ifade eden "jest, anlamlı sembole, anlamlı sembol dile, dil de dışsal dünyaya yönelik toplumda ortak bir değerlendirmeye sebep olur" (Searle, 2005).

İnsanın kullandığı dil ile kendi bilinç durumu arasındaki ilişkinin dinamikliği, dilin organik yapısından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle "dilnin sentaktik ve semantik niteliği de onun toplum ve toplumsal gerçeklik ile ilişkisi çerçevesinde açıklanabilir" (Searle, 2005). Bireyin oluşturduğu dili bir başkasına iletmesinin ardından karşı bireyde bu dilli anlayacak zihinsel düzeye ulaşması, karşısındakinin tutumunu ve tutumundaki anlamsallığı sembolleştirerek içselleştirmesi sonucu uygun olan tepkiyi meydana getirme süreci, dilin organik, değişken olan yapısından kaynaklanır. İnsanların gerçekte olmayan şeyleri gerçekte olmuş gibi dile getirmesi ve buna inandırma arzusu, insanın hem kendi türüne özgü bir dile hem de aynı zamanda bilince sahip olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Searle, bilincin, tahmin edilemeyen şeyleri, bilincin kendisinde yeni formlar şeklinde barındırması sonucu insanın dil ve bilinç sahibi olduğunu düşünür. Searle'e göre biz insanlar bilincimizde bulunan öngörülemez şeyleri dil ve bilinç sayesinde yapabilmektedir. Bir toplumda insanın, kuralları olan dili kullanmasına karşı, karşısındakinin kendi bilincinde oluşan öngörülemez tepki, sembolün (dil) anlaşılmasında etkilidir. Kurumsal olguların (Searle, 2005: 16)

belirleyicisi olduğu nesnelere ile anlamları belli bir uzlaşmanın toplumsal birey nezdinde aynı veya yakın karşılığının olması durumunda ortak anlam kazabilir.

Örnek verecek olursak, belirli bir nesneyi gösteren “elbise” terimi, toplumdakiler tarafından da aynı fonksiyona (çamaşırın üzerine giyilen her türlü giyim eşyası) sahip olmalıdır. Bu nedenle, insanların ihtiyaçları zamanla değişmektedir, buna binaen yeni nesnelere bu ihtiyaçlara karşılık geldiği hususunda ortak bir anlayışa sahip olunduğunda dil ve anlam dinamik olmayı sürdürecektir. İnsanın, nesnenin işlevine göre verdiği anlamı, bu şeye nitelik ve nicelik bakımından kendi türünün kuralları doğrultusunda dilin oluşum süreci belirlemektedir. Kısaca Searle’e göre “elbise” teriminin insanın anlatmak istediği manâ ile insanın dışındaki türler için aynı manada kullanılması mümkün olmadığı ifade edilebilir.

20. yüzyıldan itibaren felsefi tartışmalarda “zihin”, “bilinç”, “dil” vb. kavramlarla ilişkili görüşlerin birçoğunun pozitivistin etkisinde olması ve bu kavramların nesnellğine öncelik verilmesi, zihnin öznel unsurlarına gerekli önemin verilmemesine neden olmaktadır (Doğan, 2018: 228). Zihnin, bilimsel ortamda araştırılmasını uygun bulan psikoloji dalı insanın davranışlarını araştırmaya başlamıştır. Davranışçı psikologlara göre, zihnin somut bir biçimde incelenmesinin yolu davranışların araştırılmasıdır. Çünkü davranışlar, insan zihninin dışa yansıyan tezahürleridir. Searle ise insan bilincinin araştırılmasının yolunun davranışların incelenmesi ile sınırlanmanın doğru olmadığını savunur. Bilinç öznel fenomenleri de içerisinde barındırır. Searle için insan zihninin yalnızca dışsal davranışlarla incelenmesi bilincin tam manasıyla anlaşılması için yeterli değildir.

Dışsal davranışçılığın gözlenebilir nitelikler ve eylemler üzerinden insan zihninin ne demek olduğunu düalistik yaklaşım kadar kavramaya çalışmak, insan zihnini kavramayı zorlaştırmaktadır. Bu sebepten ötürü Searle, iki temel yaklaşımı birleştirerek bilinci açıklamaya çalışır.

Organik bir yapıya sahip olan dilin, bu yapısının dışa yansıyan niteliğinin olması dilin kendine özgü yapısını, onu başkalarından ayıran iki temel özelliğinin aynı önemde savunulması lazımdır. Görüngübilimsel bakış açısı ve dışsal davranışçı bakış açısı dille birlikte bilince yansımaları aynı düzeyde önemlidir. Her ikisi de ayrı ayrı değerlendirilmemelidir (Searle, 2005: 20).

Ona göre yapay zekânın insan zihniyle aynı olmasının mümkün olamayacağı durumu dilin “işlevsel olma” boyutuyla alakalı bir husustur. Bu nedenle davranışçılığın, meydana gelen davranışın ortaya çıkmadan önceki hazırlayıcı unsurları ve bilinç süreçlerini içerisinde barındırması gerekmektedir. Davranışın ortaya çıkmasını sağlayan içsel boyut, aynı zamanda dışsal boyutun temelini oluşturur ve açık bir şekilde davranışın bir parçasıdır. Zihnin, yalnızca dışsal dünyaya yansıyan boyutunun ele alınması bilincin duygusal boyutunun görmezden gelinmesi bilincin tam manasıyla anlaşmasını yarıda bırakan bir süreç olarak kalacaktır. Bu yüzden ona göre dilin meydana geliş sürecinde sadece sentaktik, şekilsel, biçimsel hususları dikkate alarak anlaşılır hale getirmek, dilin oluşum sürecindeki organik birtakım bağlayıcı unsurlara değinmemek, dilin tanımlanmasında eksikliklere neden olacaktır. İletişim aracı olarak görülen dilin anlaşılır bir işlev haline gelmesine dil değil, bu dili meydana getirenin özelliği olarak görülür. Searle’e göre “işlev (nesnenin) aslına içkin değil, daima gözlemciye göre bir şeydir.” (Searle, 2005: 31).

Searle, insan türüne özgü dilin diğer türlerden ayrıldığını savunur. İnsanların diğer canlılar gibi semboller içeren bir dili olmasına rağmen kullandıkları dilin, başka canlıların söylemde bulunduğu lisanın ayrı olmasının nedeni insan lisanının daha karmaşık ve ayrıntılı olmasından kaynaklanmaktadır. Sosyal kurumların varlığı sayesinde insanların kullandıkları dil, karmaşık ve detaylıdır. Dilin antropolojisi konusundaki düşüncelerini yeterince ortaya koymasa da ona göre insanoğlunun kullandığı dilin tekliği ancak toplumsal kurumlar aracılığıyla elde edilen “toplumsal gerçeklik” kavramıyla açıklanabilir. Toplumsal gerçeklik ise, birden fazla insan bireyin belirli amaç ve çıkarlar temelinde bir arada var olmasıyla organik bir birlikteliği veya ortak anlam zeminine işaret eder. Bu ortak payda, insan söz konusu olduğunda geçmiş, bugünü ve geleceği içinde barındırdığı için elbette canlı, dinamik ve öngörülemez bir karaktere sahiptir. Çünkü Searle’in da vurguladığı gibi insanların kullandığı semboller, yok olanı varmış gibi göstererek geçmişe, bugüne, geleceğe ve belki de farklı bir boyuta işaret etmektedir. Bütün bunlar, insan zihniyetinin, diğer türlerin zihniyetiyle karşılaştırıldığında bile eşit şekilde anlaşılamayacağını göstermektedir (Searle, 2008: 35).

3.2. Çin Odası Argümanı

Zihinsel temsilde işlevsellik “soyut bir zihin tasavvuru” sunar. Bu kavrayışın detaylandırılmış bir biçimi, zihinleri sembol işleyicileri olarak tanımlar. Bunun nasıl

işlediğini anlayabilmek için organizasyonel hiyerarşilerin ve bilgisayar programlarının karakterizasyonun da kullanılan akış şeması sembolüne benzer şekilde bir işlevsel sistemin semantik gösterimini hayal etmek gerekir. Bu durumda; zihin algısal girdileri algıladıktan sonra bu algıları değerlendirir. İşlevsellere göre algı değerlendirmesi sonucu; bellekteki, inanç veya arzu yönelimi doğrultusunda davranışsal çıktılar meydana gelir. İnançları ve arzuları tek başlarına kavramak yerine, zihinsel bir “inanç kutusu” ve bir “arzu kutusu” içerdiğini işlevselliğe göre düşünelim. İnanç kutusunda bulunanlar inançlar olarak, arzu kutusunda bulunanlar ise arzular olarak işlev görürler. Peki, nedir bunlar?

Yani pencerenin açık olması, pencerenin açık olduğu inancımızı, bilhassa bu inancın içeriğini düşünelim. Bu içeriğe sahip bir inanç, farklı içeriklere sahip inançlardan, örneğin odanın serin olduğu inancından ayırt edilebilir. Bir inancı iki boyutlu bir şey olarak düşünebiliriz. İlki önermesel içeriktir; pencerenin açık olması, odanın serin olması ve karın beyaz olması gibi. İkincisi ise tutumsal bileşendir. Pencerenin açık olduğuna inanarak belirli bir önermeye yönelik bir kabul tutumuna sahip oluruz. Pencerenin açık olduğuna inanmak ile pencerenin açık olmasını arzulamayı karşılaştırdığımızda; içerikler aynı tutumların farklı olduğu görülür.

Filozoflar yönelimleri, dilekler, umutlar gibi pek çok içeriğe sahip olan “zihin durumu” ile inançları ve arzuları, “önermesel tutumlar” olarak adlandırır. Onlara göre bir inancı veya bir isteği taşıyarak, bir önermeye (örneğin pencerenin açık olması) yönelik bir tutuma sahip oluruz. Önergeler nedir? Önergeler, soyutlamalardır. Sıradan bir cümleyi, örneğin “Kar beyazdır.” cümlesini aldığımızda ve yalnızca anlamını düşündüğümüzde, cümlenin ifade ettiği önermeyi ele almış oluruz. Önergeleri anlamlar olarak da düşünebiliriz. Bir cümle kurduğunuzda, belirli bir önermeyi ifade ederiz. Türkçe konuşan birinin ifade ettiği “Kar beyazdır.” cümlesinin, karın beyaz olduğu anlamına geldiği söylenebilir. Burada cümle ve cümlenin anlamı uyumludur. Onlara göre, cümleler ile cümlelerin anlamlarını ya da cümleler ile cümlelerin ifade ettiği önergeleri araştırmadan yol kat etmemiz mümkün değildir. Çünkü bu düşünceye sahip olan filozoflar, aynı dildeki farklı cümleler aynı anlamı taşıyabildiğini, aynı önermeyi ifade edebildiğini düşünür. Örnek verecek olursak şu cümleler hiç şüphesiz aynı anlama sahiptir; “Bekâr insanlar işleri sürüncemede bırakırlar.”, “Evlenmemiş yetişkin insanlar, işleri ertelerler.” Bu yaklaşıma göre, ortak anlamı, bir önerme olarak düşündüğümüzde; iki cümle aynı önermeyi ifade eder. Aynı

dil içerisinde bile, cümleler ile anlamlar arasında birebir eşleşmeden söz etmek mümkün değildir. Bu yaklaşıma göre, farklı dildeki cümleler aynı anlama sahip olabilir; “*Yağmur yağıyor*”; “*Il pleut*”; “*Es regnet*” cümleleri sırasıyla Türkçe, Fransızca ve Almanca da aynı anlama gelir. O halde, bu cümlelerin aynı önermeyi, yağmurun yağıyor olması önermesini ifade ettiği söylenebilir. Bu yaklaşıma göre, önermeler üzerinden konuşmak, anlamalar hakkında, bu anlamları ifade etmek için kullanılan cümlelerden bağımsız olarak konuşma fırsatı sunar.

Filozoflar önermeleri zorunlu soyutlamalar olarak görseler de önermeleri ifade etmek veya bu sayede tartışmak için cümlelere ihtiyacımızın olduğunu düşünürler. Onlara göre cümleler adeta somut, şimdi ve burada olan önermesel araçlardır. Cümleler, önermelerin maddi dünyadaki temsilcileridir. Bu mesele zihnin nasıl çalıştığı hakkında düşünmeye başladığımızda önem kazanır; düşünceler anlamlıdır. Düşünceler önermeleri ifade eder. İnançlar, arzular, yönelimler ve benzeri önermelere yönelik tutumlar olarak görülebilir. Peki, zihinsel yaşamımızın bu merkezi özelliği işlevselci çerçeveye nasıl oturulabilir?

Olasılıklardan biri şöyledir; zihin durumlarını, sembol dizileri, cümleler gibi düşünelim. Cümleler işlevsel bir sistemdeki şu veya bu olan zihnimizdeki “kutuda” bulunabilir. Sembolik bir dizinin bir cümlenin örnekleri eş zamanlı olarak zihnimizde oluşturduğumuz birden fazla kutuya girebilir; hem pencerenin açık olduğuna inanabilir hem de açık olmasını isteyebiliriz. Cümleler, sistemin başka yerinde gerçekleşen şeylere yanıt olarak zihnimizde sembolleştirdiğimiz belirli kutucukların içine veya dışına taşınabilir. Burada kastedilen şudur; Pencerenin açık olduğuna dair bir inanç oluşturmamız, pencere açıktır önermesini ifade eden bir sembol kurup, onu "inanç kutumuza" atmamızdan ibarettir. Aynı şekilde pencerenin açık olmasını arzu etmemizde, böyle bir sembolü "arzu kutumuza" yerleştirmemiz demektir. Bu yaklaşıma göre, inanç kutumuz ve arzu kutumuz zihnimizi kuran sistemin geri kalanına farklı yollarla bağlıdır. Örneğin “Pencere kapalıdır.” önermesini temsil eden bir sembol arzu kutunuzda olsaydı, bu bizi inanç ve arzu kutumuzdaki diğer pek çok sembolün varlığı ile uyumlu olarak odanın öbür tarafına geçirip pencereyi kapatmaya itecekti. Aynı sembolün inanç kutumuzda bulunması (arzu kutumuzda olmadığını varsayarak) yine inanç ve arzu kutunuzdaki diğer pek çok sembolün varlığı ile uyumlu olarak farklı bir davranışa yol açabilirdi.

"Temsili Zihin Kuramı" denilen bu zihin kavrayışı 1970'lerden beri Jerry Fodor tarafından savunulmuştur. Temsili Zihin Kuramı "zihinsel temsiller" olarak işlev gören bir semboller sisteminin varsayılmasını gerektirir. Bu semboller arasında bir hesaplama makinesinin donanımındaki "makine kodu"na benzeyen, biyolojik olarak tanımlanmış bir "kod"u, Fodor'un "Düşünce Dili" dediği şeyi oluşturur. Pencerenin açık olduğuna dair bir inanç geliştirmemiz; Düşünce Dili'ndeki bir cümlenin, uygun işlevsel rolü üstlenerek pencerenin açık olduğu önermesini ifade eden bir cümleye, Türkçedeki "Pencere açıktır." cümlesine karşılık gelmesinden ve bu cümlenin inanç kutumuza taşınmasından ibarettir (Heil, 2020: 177).

Bu modelde zihinsel işlemler "sembollerin üzerinde yürütülen hesaplamalar" olarak adlandırılabilir. Buna göre inanç ve arzu "kutular"ından bahsetmek kısaca belirli türdeki hesaplamalardan bahsetmektir. Eğer zihni biyolojik "donanım"ın üzerinde yürütülen bir tür program olarak düşünecek olursak, inanç ve arzu kutularında sembollerini farklı şekillerde işleyen alt programlara karşılık gelecektir. Fodor ve taraftarları, Temsili Zihin Kuramının ve onunla beraber düşünce dili hipotezinin "rakipsiz" olduğunu savunurlar. Temsili zihin kuramı üst düzey varlıkların, yani zihinlerin bedensel süreçleri sistematik olarak nasıl etkilediğini ve onlardan nasıl etkilendiğini anlatmak için bir yol sağladığını görüşünü ileri sürerler (Heil, 2020: 177).

Bir Düşünce Dili'nde inanç ve istek kutularına girip çıkan cümlelerle konuşmak ne anlama gelir? Burada dikkat edilmesi gereken nokta cümle örnekleridir. Bir cümle örneği belirli "yazıt" nedensel etkiyi yaratabilecek somut bir varlıktır. Cümle *örneği* cümle *tipinden* ayırt edilebilmelidir.

Bu hususa örnek verecek olursak;

“Barbar kraldır.”

“Barbar kraldır.”

Yukarıda kaç cümle vardır? Yukarıda tek bir cümle tipinin iki misalini, durumunu veya örneğini içerir. “Kaç tane?” sorusuna vereceğimiz yanıt nasıl saydığımızı bağlıdır. Eğer cümle *örnekleri* sayıyorsak yanıt ikidir. Eğer cümle *tiplerini* sayıyorsak, yukarıda yalnızca bir cümle tipi içerir.

İşlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı, zihinsel işlemleri üst düzey bir soyutlamayla tanımlar. Bir sistemin nasıl çalıştığını oldukça genel bir şekilde tanımlamak bir şey, bu tanımın somut durumlara nasıl uygulanabileceğini anlamak başka bir şeydir. Bu,

hem “bilgiye” dayanarak çerçevenilmiş fiziksel süreçlerin açıklamaları hem de İşlevselcilik ve Temsili Zihin Kuramı için geçerlidir. Asıl soru, bu kuramın nasıl uygulanacağıdır (Heil, 2020: 180).

John Haugeland, cümleleri anlamlarına bakmaksızın manipüle eden fakat bunu, anlamları yakalayan bir failin cümleleri manipüle etmekte kullandığı yolla örtüşecek şekilde yapan bir aygıt düşünmektedir. John Haugeland’ın “semantik motor” olarak adlandırdığı şey, anadilinde konuşan bir kimsenin performansını mükemmel bir şekilde taklit eder. Ancak bunu yaparken ana dilini konuşan kişinin aksine, manipüle ettiği cümlelerin anlamlarını yakalamaya muhtaç olmaz. Cümleler birtakım önermeleri ifade eder. Aygıt ise bu cümleleri sadece şeklini, “sentaks”ını “dikkate alır”. Sentaks cümlelerin yalnızca “yapısal” veya “biçimsel” özellikleriyle ilgilenirken, semantik cümlelerin anlamlarıyla ilgilenir. Böyle bir aygıt, bir semantik motor, bütünüyle cümlelerin sentaktik karakteristiklerine atıfla tanımlanabilir. Cümleleri arasında "biçimsel" ilişkilere ve sentaktik ilkelere göre işler (Heil, 2020: 180).

Bir semantik motorun sembolik işlemleri, bu semboller arasında geçerli olan semantik (anamlı) ilişkileri yansıtacak şekilde yürüten, sembolleri manipüle eden, fakat bunu tamamen biçimsel ve sentaktik, mekanik ilkeler vasıtasıyla, yani sembollerin anlamlarıyla ilgilenmeksizin yapan bir aygıt bu işlemleri yapmaktadır. Bu nedenle zihinlerin zihinsel temsilleri işlediği varsayılırsa, zihinlerin semantik motorlar olduğu ve zihinlerin bu temsillerin anlamlarını kavrayacak bileşenleri (minik zeki failleri yani homonkulusları) içerdiğini varsaymamıza gerek kalmamaktadır. Sıradan hesaplama makineleri, semantik motorların hayata geçirilmiş halidir (Heil, 2020: 180).

Zihnin beynin gerçekleştirdiği bir semantik motor olduğunu, zihinsel işleyiş sembolleri ve Düşünce Dili’ndeki cümleleri manipüle etmeyi içerdiğini düşünenlere göre bu sembollerin beyinde soyutlaşmasının, bilgisayar ekranına ya da kalem kullanarak kâğıda yazdığımız sembollere benzemesine gerek yoktur. Bunlar örtük, elektriksel ve kimyasal süreçleri içerebilir; nöronlar arasındaki bağlantılarda biçimsel yapıya bürünebilir, daha basit öğelerin şebekelerine yapılmış bir şekilde olabilir. Böylesi sembollerin bizim sözcükleri okuduğumuz şekilde beyinden "okunabileceği" düşünülebilir. Düşünce Dili, bu dilin cümleleri beynin mikro yapısını inceleyen bir gözlemcinin bakış açısından çözümlenemeyebilir.

Temsili Zihin Kuramını açıklarken Fodor büyük oranda zihin-bilgisayar modeline başvurur. Zihinsel işleyişler semboller, yani Düşünce Dili'ndeki cümleler üzerinden gerçekleştirilir. Psikoloji bilimi zeki davranıştan sorumlu algoritmaları (programları) çözümlenmeyi amaçlar. Bunlar, tıpkı bilgisayar programlarında olduğu gibi karakterize ettikleri sistemlerin nedensel yapılarını belirten akışı şemaları vasıtasıyla, ancak soyut bir şekilde temsil edebilir. Bu modele göre psikoloji alt düzey "uygulama" detaylarından soyutlamalar üreten bir "üst düzey bilim" dir (Göksel, 2020: 1-24).

Böyle bir görüşün sağladığı avantajlardan biri, zihinlerin maddi dünyada nasıl konumlandığını ve zihinlerin beyinlerle nasıl ilişkisi olduğunu anlaşılmasıdır. Zihinlerin beyinlerle ilişkisi, hesaplamalı süreçlerinin hesap makineleriyle olan ilişkisine benzer. Zihinler, tam da programların veya hesaplı işlemlerin üzerinde çalıştıkları donanımın bileşenleriyle özdeş veya onlara indirgenebilir olmaması ile aynı sebepten, beyinlerle özdeş veya beyinlere indirgenebilir değildir. Bu görüşe göre hesaplama makinelerinin belirli programları gerçekleştirmesi gibi beyinler de zihinleri gerçekleştirir. Fodor, bir hesap makinesinin işleyişini "program düzeyi"nde tanımlarken, makinenin nedensel yapısını donanımdan soyutlayarak, (donanımı göz önünde bulundurulmaksızın) tanımladığı, benzer şekilde psikologlar da zihinsel işleyişi, zeki failerin nedensel yapısını biyolojik donanımlardan soyutlayarak (biyolojik donanımı göz önünde bulundurmaksızın) tanımladığı söylenebilir (Göksel, 2020: 1-24).

Temsili Zihin Kuramına göre zihinler biçimsel olarak belirlenebilir. Sentaktik ilkeler üzerinde işleyen ama bunu sembollerin ve Düşünce Dili'ndeki cümlelerin arasında semantik anlamlı ilişkileri izleyerek yapan aygıtlar ve semantik motorlar olarak betimlenir. Zihinsel mekanizmalar için işledikleri sembollerin önemi bir fark yaratmasa da bu mekanizmalar tarafından gerçekleştirilen işlemler, sembollerini anlayan ve bu anlayışa göre hareket eden zeki bir fail tarafından gerçekleştirilecek işlemlere ayna tutar (Heil, 2020: 181).

Örneğin bir arkadaşımızdan bizim için bir dosyayı yazdırmasını istediğimizde arkadaşımız istediğimizi anlar ve anladığı şeye göre harekete geçer. Nasıl bir karşılık vereceği, arkadaşımızın o anki inanç ve isteklerine bağlıdır. Masaüstü bilgisayarımızdan bir dosyanın yazdırılmasını, yazılı ya da sözlü bir komutla "istediğimizde" ise aygıtınız verdiğimiz komutun anlamını kavrayarak harekete geçmez. Komutumuzu yerine getiren özgül mekanizmalar için komutun anlamı bir şey

ifade etmez. Buna rağmen, masaüstü bilgisayarımız sahip olduğu program sayesinde komutumuzu anlamış gibi çalışır.

Düşünce dilini savunanlara göre anlamak da bundan ibarettir. Bireyin cümleleri anladığı söylenebilir. Fakat anlayışımızdan sorumlu zihinsel mekanizmaların kendilerinin bunları anlamalarına gerek yoktur. Onlara göre zihinsel yapay zekâ mekanizmaları cümleleri anlamaları gerektiğini düşünürsek, o halde cümlelerin ne anlama geldiğine dair kavrayışını açıklamak zorunda kalırız. Daha önce ifade ettiğimiz gibi onlar anlamlı ve zeki düşünce için gerekli olan türden bir anlayışı, içsel bir anlatıcıya başvurarak açıklamaya çalışmayı gerekli görmez. Konuyu önemsizleştirmekten kaçınmak için getirilecek olan açıklama, anlamı kavraması gerekmeyen mekanizmaların işleyişiyle nasıl olup da anlamlı düşüncenin açığa çıkabildiğinin gösterilmesidir. Böylece anlamlı düşünenlerle meşgul olmamız, zihnimizde işledikleri (anlamlı) sembolleri anlamaları gerekmeyen organize bir birleşen topluluğunun bulunduğu varsayılarak açıklanabilir.

Semantik motorlar ile zeki düşünce arasındaki yakın ilişki Alan Mathison Turing (1912-1954) tarafından 1950'de yayınlanan "yapay zekânın imkânı"na dair ses getiren tartışmanın temelini oluşturur. Turing, hesaplama kuramına dair öncü çalışmalarıyla modern bilgisayarın gelişiminin temelini oluşturan tanınmış bir matematikçiydi. Zeki bir makine inşa etmenin mümkün olup olmadığı sorusuyla ilgilendi. Zekânın, daha doğrusu makinenin tanımlanmasıyla ilgili başarısız girişimleri değerlendirdikten sonra, zekâyı "işlemsel olarak" tanımladı. Böylece o, "gerçek" zekayı tam olarak neyin kurduğuna dair çokça tartışılan soru üzerinde durmadı.

İşlemsel bir tanım, tanımlanan terimin geçerli olup olmadığını belirlemek için bir test görevi görür. Böylelikle "uzunluğu" ölçüm yöntemleri cinsinden işlemsel olarak tanımlayabiliriz. Örneğin bir şeyi standart bir metre kullanılarak ölçülebiliyorsa, uzunluğa sahiptir. Bir şeyin uçları eğer bir metrenin uçlarıyla çakışıyorsa, bir metre uzunluğundadır. Turing testi de testi geçen herhangi bir şeyin zeki olarak temellendirilmesini sağlama amacıyla tasarlanmıştır. Bir hesaplama makinesi ancak ve ancak bu testi geçmeyi başarırsa zeki sayılabilecektir (Turing, 2008, s. 59-72).

Turing testi, Turing'in "Taklit Oyunu" olarak adlandırdığı bir oyuna dayanır. Taklit Oyunu'nu sıradan üç kişi oynar. Oyunculardan biri sorgulayıcıdır; sorgulayıcı, biri kadın diğeri erkek olmak üzere geri kalan iki oyuncuya sorular sorar ve hangisinin

hangisi olduğunu, hangisinin kadın, hangisinin erkek olduğunu çözmeye çalışır. Oyunculardan biri sorulara doğru yanıt verirken, diğeri sorgulayıcıyı yanıtlamaya uğraşır. Oyuncuların görülmesini ve seslerinin duyulmasını engellemek için sorgulayıcı ayrı bir odada konumlandırılır ve oyuncularla bir telefonla (ilkel bir mesajlaşma biçimi) aracılığıyla iletişim kurar. Sorgulayıcı, akıllıca sorular sorarak bazen oyunu kazanır fakat bazen de kaybeder. Turing, “Çok defa oyun oynadıktan sonra diyelim ki sorgulayıcı oyunların yaklaşık yarısını kazanmış, hangi oyuncunun hangisi olduğunu doğru bir şekilde keşfetmiş olsun.” “Daha sonra sorgulanan kadın ve erkekten birinin yerine, yanıltıcı yarışmacının rolünü almak için programlanmış bir hesaplama makinesini koyalım” der. Eğer makinedeki bir sorgulayıcı, insan bir oyuncunun kandırdığı sıklıkta kandırabilirse, testi geçmiş olur. Testi geçen makine zeki sayılır (Turing, 2008: 59-72).

Turing, söz konusu makinenin aslında bir semantik motor olarak işlediğini varsayar. Eğer makine testi geçerse, zekice işlev görürse, bu durumda makinenin zeki olduğunu, sorgulayıcının kendisine yönelttiği soruları anladığını ve sorgulayıcının sorularına cevap verirken tam bir insan yarışmacının demek istediği şeyi kastettiğini söylemek makuldür.

John Searle bunun doğru olmadığını savunur. Searle’ın çokça tartışılan argümanı bir düşünce deneyi etrafında şekillenir. Searle “Psikoloji laboratuvarlarında bir deneye katıldığınızı hayal edin” der. Penceresiz, daracık bir odada oturduğumuzu ve ayaklarımızın yanında bir sepet dolusu plastikten yapılmış, (ne olduğuna dair hiçbir fikrimiz olmadığı) Çince karakterler durduğunu hayal eder. “Çince bilmiyoruz ve söyleyebileceğimiz tek şey, sepetteki nesnelere soyut bir tasarımın plastik dekorasyonları olduğu; eciş bücüş çizgiler” (Searle, 2020: 44).

Belirli aralıklarla duvardaki bir oluktan yeni bir eciş bücüş çizgi yığını belirir. Bunlar bizim için hiçbir anlam ifade etmemesine rağmen, eğilimimiz de belirli çizgi dizileri oluktan içeri girdiğinde belirli çizgi dizilerini oluktan dışarı çıkarma talimatını veren bir kılavuz kitap mevcuttur. Bu talimatlara iyice uyum sağladığımızı varsaydığımızda, girdi bir dizi eciş bücüş çizgi olduğunda, kılavuz, kitapta tarif edilen bir diziyi çıktı olarak verilebiliriz. Searle zamanla kılavuz kitabı ezberlendiğini ve çizgileri manipüle etmenin otomatik bir hal aldığını düşünce deneyinde varsayar (Searle, 1996: 44-51).

Searle’ın düşünce deneyinin devamında odanın içindekinden habersiz, bir grup Çinli bilim insanı bulunduğunu anlıyoruz. Bu bilim insanları odanın içerisine giren ve içerden çıkan karakterleri okur, anlar. Odanın içine gönderdikleri çizgi zincirlerinin (Çince ifade edilmiş sorulara); (içeridekinin dışarıya gönderdiği çizgi zincirlerinin) bu sorulara verilmiş yanıtlar olduğunun farkındadırlar. Çinli bilim insanları içeridekinin sanki Çince biliyor gibi görür. Fakat Searle’e göre bu durumda içeridekinin Çince bilmediği aşikârdır. Sanki Çince biliyormuş gibi davranmamız ve semantik bir motor olarak işliyor olmamız, Çince bildiğimiz anlamına gelmez. Yaptığımız olsa olsa Çinceyi düzgün konuşabilen birini *simüle* etmektir (Searle, 1996: 44-51).

Searle’ın Çin Odası, Turing testinin farklı bir türü olarak görülebilir. Odanın dışında toplanmış Çinli bilim insanlarının Taklit Oyunu’ndaki sorgulayıcıların rolünde düşündüğümüzde kılavuz kitabı ve bir sepet dolusu plastik eciş bücüş çizgilerle odada oturan kişi de hesap makinesini temsil eder. Odada oturan ikinci bir oyuncu akıcı şekilde Çince konuşuyor olsun. Sorgulayıcı, hangisinin gerçekten Çince konuşabildiğini bulmaya çalışsın. Performansı, denemelerin yarısında sorgulayıcıları kandırdığını varsayıldığında; bu neyi gösterir?

Searle’e göre bu sadece elimizde Çince konuşan birinin rolünü oynamamızı sağlayacak ustaca bir kaynak, şaşırtıcı derecede akıllı bir kılavuz kitap olduğunu gösterir. Hâlbuki biz Çinceyi ne konuşur ne de anlarız. Sorulara verdiğimiz yanıtlar aslında zekice değildir. Daha doğrusu, zekice olabildikleri nispette bizim zekâmızı değil, kılavuz kitabın yazarlarının zekâlarını yansıtırlar. Adeta bir hesaplama makinesi gibi iş gördüğümüzden dolayı (kılavuz kitap program olarak düşünülduğünde) Turing testini geçen bir hesaplama makinesi için de aynı şey geçerlidir. Testi geçen bir makine kendi zekâsını değil, programlayıcılarının zekâsını ortaya koyar (Searle, 1996: 44-51).

Searle bütün bunlardan daha genel bir sonuç çıkarma yoluna gider. Temsili Zihin Kuramı zihnin semantik bir motor olduğu fikri üzerine kuruludur. Zihinsel süreçler, yorumlanmamış semboller, (Düşünce Dili’nin cümleleri) üzerine yapılan işlemlerden oluşur. Ama Searle, Çin Odası düşünce deneyinden zihinlerin bundan daha fazlası olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini iddia eder. “Beyni” semantik bir motoru gerçekleştiren ve böylece temsili zihin kuramının gerekliliklerini yerine getirerek Turing testini geçen bir aygıt veya bir robot bizi kandırabilir. Bir gözlemci onun zeki olduğunu pekâlâ düşünebilir ve onu zihne sahipmiş gibi kabul edebilir. Fakat ona göre gözlemci yanılmıştır. Nasıl ki bir bilgisayar kasırgayı, fotosentezi veya Japonya’nın

ekonomisine *simüle* etmeye programlanabiliyorsa, bu aygıt da zekâyı ve kavramayı ancak *simüle* edebilir (Heil, 2020: 185).

Buradan işlevselliğin Temsili Zihin Kuramında da açıkça ifade edildiği üzere, aslında cümlelerin anlamlarını kavramanın veya anlamlı düşüncelerle iştegal etmenin ne demek olduğuna dair bir açıklama sunmadığı sonucuna ulaşılabilir. Temsili Zihin Kuramının bir üstünlük olarak gördüğü şeyi, (anlama atıfta bulunmaksızın), anlamlı düşünceleri düşünme ve kavrama kapasitesine bir açıklama getirmeyi Searle bir hata olarak görür. Kısaca, semantik motorlar, zeki failleri *simüle* etme kabiliyetine sahip olabilir fakat *simüle* edilmiş zekâ, kendisinin zekâsı değildir; Kılavuzunun zekasını yansıtır (Heil, 2020: 185).

Searle'e göre içerdeki kişi kılavuz kitabını belleğimize kazıyabilir, odadan ayrılabilir ve ana dili Çince olan insanlarla ustalıkla sohbetler yürütebilir. "Herkes içerideki kişinin Çinceyi akıcı bir şekilde konuşabileceğini düşünse de, Çince konuşanların kişiye ne söylediğine ve kişinin onlara ne söylediğine dair hâlâ bir fikri yoktur, hala Çinceyi anlamıyordu." şeklinde ifade eder (Searle, 1996: 44-51).

Kısacası Searle Çin Odası deneyinde makinelerinde düşünmeyeceğini ortaya koyar. O insan beyninin taklit edilebileceği hususuna itirazı yoktur fakat makinelerin insan bilinciyle aynı kabul etmenin hatalı bir bakış açısı olduğunu savunur.

3.3. John Searle'e Göre Bilinç

Searle'e göre, "bilinç, tam bir uyanıklık halinde olma durumudur" (Searle, 2004: 113). İnsanın uykuya daldığı, rüyasız bir uykuda bilincin varlığından söz edilemez. Searle, rüya halinde az düzeyde bilincin varlığını kabul eder. Ona göre bilinç değişik düzeylerde var olmaktadır (Searle, 2004: 114). Bu şekilde tanımlanan bilinç, bir içsel niteliksel birinci-şahıs fenomenidir.

Searle'in bilinç konusunda dikkat çektiği bir husus da, "öz-bilinç"tir. Genel "bilinç" fenomeni, özel bir durum olan "öz-bilinç" ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bilinç durumlarının kendini bilmeyi gerektirmediğini savunur (Searle, 1993: 30).

Farkındalık bilinç yerine kullanılsa da aynı anlamda değildir. Farkındalık "bilinç" kavramından ziyade "bilgi" ve "bilgi" kavramlarına daha çok yakındır. Bilinç dışı durumlarda farkındalık durumunun mümkün olduğunu düşünür.

Searle'e göre "bilinç biyolojik bir görüngüdür" (Searle, 2004: 114). O, "bilinci, sindirim, büyüme, mitoz ve mayoz gibi sıradan biyolojik geçmişimizin bir parçası" olduğunu düşünür (Searle, 2004: 114). Bilinç bazı önemli niteliklere de sahiptir. Ona göre, bilincin sahip olduğu niteliklerden biri de "öznellik" tir. Bilincin sahip olduğu niteliklerden biri olarak ifade ettiği öznellik, bilincin o kişiye özelliği olduğu şeklinde anlamlandırmaktadır. Bu durumda kişinin duygu ve düşünceleri bir başkasının duygu ve düşüncelerinden farklıdır. Örnek verecek olursak, bir kişiye "ağrı" denilince kastettiği anlam ile bir başkasının "ağrı" ile kastettiği farklılık arz etmektedir. Bu fark deneyimlerimizin zihin dünyamıza farklı şekilde tezahür etmesinden kaynaklanmaktadır. Searle'e göre, bilinçli deneyimlerimizi betimlemenin basit olduğu zannedilse de betimlemek zordur. Çünkü betimlediğimiz şey bilincin kendisi değildir, algılarımızın bilince yansımalarıdır. Zira bilinç kalem gibi bir gözlem nesnesi değildir. Bu durum da bilincin betimlenmesini zorlaştırmaktadır (Searle, 2006: 80). Searle'e göre bu zorluk, "bilinçle gözlem arasındaki özel ilişkiden" kaynaklanır (Searle, 2006: 80). Bir nesnenin gözlenmesiyle bilincin gözlenmesi, gözlemin nesnesi ile gözlemin kendisi arasındaki farktan dolayı bilinç tam olarak gözlenememektedir. Nesnenin gözleminde, gözlemin nesnesi ve gözlemin kendisi belirgin şekilde ayırt edilebilirken bilincin gözleminde bu durum pek mümkün değildir.

Searle bilinci oluşturan üç önemli özellikten bahseder. Bu özellikler bir kişinin bilincini diğer bilinçlerden ayırmaktadır. Bilincin bu özellikleri niteliksellik, öznellik ve birliktir (Searle, 2016: 68). Kişi bir şeyi algılayarak, algıladığı o şeyi kendi bilincine özgü bir şekilde meydana getirmesi nitelikselidir. Duyularımız, duygularımız bilincin kendine özgü niteliksel özelliklerini etkilemektedir. Çünkü ona göre duyularımızla farklı bilinç deneyimleri meydana gelir. Bu duyular kendi bilinç deneyimlerimizin oluşmasını sağlar. Örneğin kişinin dondurma tattığı zaman onu çocukluğunda deneyimlediği mutlu günlerle ilişkilendirirken başka bir kişiyi ise soğukluğuyla ferahlatan bir tat deneyimi ile dondurmaya ilişkilendirmektedir. Bilinç ve niteliksellik birlikte var olur.

Thomas Nagel'e göre bir insanın kendi bilinç deneyimini doğrudan deneyimleyebilmesi mümkünken, diğer zihinlere ait deneyimleri doğrudan deneyimleyebilmesi mümkün değildir. Bu durum "Diğer Zihinler Problemi" yani "Qualia" olarak adlandırılır. Nagel'e göre, "diğer zihinler problemi"ni yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu sadece yarasanın anlayabileceği kanıtı üzerinden açıklar. Bir

insanın, başka bir insanın deneyiminin niteliğini sınırlı olsa da bilebilir, fakat tam manasıyla yarasa olmanın ne demek olduğunu bilmesi imkânsızdır. Nagel'e göre algılarımız sayesinde ortaya çıkan kavram ve düşünceleri dış dünya hakkında bilgi edinmek için kullanırız. Deneyimlerimizin kendisi bu bilgi edinme formülüne uymamaktadır. Çünkü onun düşüncesine göre tam olarak bir şey belirli bir noktadan kavranabiliyorsa, daha nesnel olmak o şeyi kavramaya çalışana olgunun gerçek doğasından uzaklaştırır.

Bilinçli deneyimin önemli bir niteliği öznelliktir. Yarasanın fiziksel özellikleri hakkında bilgi sahibi olsak dahi bu durum yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamak için yeterli olmadığından yola çıkarak deneyimin fiziksel bir şey olmadığını düşünür. Bu nedenle Nagel'e göre kendi olanaklarımız ve bakış açımız üzerinden, yarasa olmanın ne demek olduğunu anlamaya çalışmak, bu durumu anlamak için yeterli değildir. Yarasanın acı, kızgınlık vb. bir durumda oldukları insanlar tarafından bilebilir. Fakat insanlar tarafından yarasaların bu durumları nasıl duyumsadıklarını bilinememektedir. Bu durum insanlar için de geçerlidir. Buradan hareketle insanların bilişsel tecrübelerinin varlığı hakkında bilgi sahibi olurken, bu tecrübeleri nasıl anlamlandırdıkları hakkında bilgi sahibi olamamaktayız. Bu tecrübeyi diğer zihinlerin anlamlandıramama sebebi, bu deneyimlerin öznel bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Nagel bu argümanında insanın yarasa olmanın ne demek olduğunu ve onun öznel deneyimlerini tam manasıyla bilmesi mümkün değilken, insanın diğer insan zihinlerine ait öznel deneyimleri kısıtlı olsa da kavrayabildiği hususuna dikkat etmek gerektiği düşüncesindedir. Searle de bilinç deneyimlenin kendine has özelliklerinin olduğunu savunur. Searle de Nagel gibi "gibi hissedeni" veya "gibi olan" bir şeyin bilinçli deneyimlerde bulunduğunu ifade eder.

Bilinçli durumların genel bir özelliğini "niteliksellik" olarak adlandıran Searle, buradan hareketle bilinç ve niteliksellik birliktedir var olduğunu düşünür. Bazı düşünürler, bilincin özelliği olan niteliksellik için "*qualia*" kavramını kullanmaktadırlar. Bu düşünürler bu kavramı "qualia problemi" olarak ayrı bir problem olarak ele almaktadırlar. Searle, bu şekilde düşüneni iki bilinç durumu, yani niteliksel olan ve olmayan olarak anlaşılmasına neden olduğunu ifade eder. Bu nedenle "bilinç problemi" ve "qualia problemi" iki ayrı problem olarak karşımıza çıktığını, bu durumun kafa karışıklığına sebebiyet verdiğini düşünür.

Bilinç deneyimlerinin oluşması için bilinç ve nitelikselliğin birlikte olmasının gerekliliğinden yola çıkarak “bilinç” ve “qualia” kavramlarının birlikte değerlendirilmesinin zorunluluğunu savunur ve bu durum kafa karışıklığına son verir. Çünkü “bilinç” ve “qualia” kavramları aynı manaya gelmektedir. Düşünceler de nitelikseldir ve qualia kapsamında değerlendirir (Searle, 2016: 34).

Searle’e göre bilincin diğer bir özelliği “öznellik” tir. Bilincin biyolojik ve psikolojik olarak bilimsel araştırma yöntemleriyle incelenmesini öznellik özelliği zorlaştırmaktadır. Özne tarafından deneyimlenen bilinç durumları, bir hayvan veya biz insanlarda bulunmaktadır. Özne tarafından deneyimlenen bu bilinç durumları deneyimleyen organizma tarafından erişilebilir. Geleneksel olarak zihni araştıran düşünürler bilinç ve öznellikten bağımsız olarak ele almışlardır. Bu nedenle geleneksel düşünürler zihni zihinsel ve zihinsel olmayan görüngüler arasındaki ayrımı yapmamızı sağlayan özellikleri görmezden gelerek araştırmışlardır.

“Öznellik” kavramı birçok anlama gelir. Searle, “öznel” kavramının yargı manasında kullanılmadığını ifade eder. Öznel bir yapıya sahip olan “doğruluk” ve “yanlılık” kavramları her bireyin zihninde farklı bir anlam taşır. Çünkü yargıyı oluşturan kişi, bu kavramları kendisinin belirli duygu ve davranışları etrafında şekillendirir. Örneğin, “Claude Debussy, Beethoven’dan daha iyi bir sanatçıdır.” cümlesi bu cümleyi ifade eden kişinin öznel çıkarımıdır. “Claude Debussy, 22 Ağustos 1862 yılında dünyaya geldi.” İfadesi nesnel bir yargıdır. Nesnel yargılar kişilerin duygu ve düşüncelerinden bağımsız olarak, doğru veya yanlış olarak kabul edilir. Fakat Searle’e göre “öznellik” kavramı yargı manasında ifade edilen “öznel” ve “nesnel” kavramlarından farklıdır. Düşüncesindeki “öznel” kavramını varlıkbilimsel bir kategori üzerinden açıklar (Searle, 2014). Günümüzde bilimsel araştırmaların nesnel olması gerektiği argümanı hâlen savunulmaktadır. Searle, bilimsel çalışmaların epistemik nesnelliğinin, fizik ve kimya gibi disiplinlerde bilimsel bir konunun varlıkbilimsel nesnelliği ile karıştırıldığını ileri sürmektedir. Düşünülere göre bilimsel bilginin bireyin kendi tecrübelerinden bağımsız olarak nesnel olması gerekir. Searle ise varlıkbilimsel nesnellik bilimin temel bir niteliği değildir. Öznel bilinç durumlarının varlığı, öznellik etrafında şekillenen şeylerin açıklanmasını, nesnel olarak da ele alınmasını gerektirir (Searle, 2016). Örneğin “şu an ağzımda acı bir tat var” cümlesinde Searle, bu cümlenin acı tadın varlığı ve doğruluğu bakımından nesnel olduğu fakat bu acı tadın kendisinin öznel bir varlık yapısına sahip olması bakımından özneldir.

Bilimsel bir yöntemle bilincin anlamlandırılmasında öznelliğin engel olduğunu savunanlar, bilincin tüm yönleriyle incelenmesini kısıtlamaktadır. Bu duruma yanlış kıyas sebebiyet vermektedir.

Searle, her bilinç durumu bir kimseye ait olması gerekir, her kişinin kendi bilinç durumuyla özel bir ilişkisinin olduğunu düşünür. Bilinç durumları kişiden bağımsız bir dünya ile ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlar. Çünkü dünya bir bakış açısına sahip değildir fakat kişi dünya bakış açısına ve bu bilgiye kendi bilinç durumu aracılığıyla erişebilir. (Searle, 2014). Searle göre, öznel bir bakış açısıyla dünya algısını keşfetmek zor olsa da sorun teşkil etmemektedir. Aksine bilinci göz ardı eden bir bakış açısıyla dünya tasavvuru mümkün değildir (Searle, 2004: 129).

Bilimsel yöntemle disiplinlerin öznel bir ögenin, dünya içerisinde var olması kabul edilmesinin zor olmasının nedenini şu şekilde ifade etmektedir; “Dünya parçacıklardan oluşur. Bu parçacıklar sistemleri düzenler ve bazıları biyolojik sistemleri oluşturur. Bu biyolojik sistemlerin bir kısmı bilinçlidir ve bilinç temelde özeldir” (Searle, 2014). Searle’e göre dünya görüşü oluşturmayı arzuladığımız zaman, bütün bu denklemi içerisine alan gerçekliğin yansımalarını zihnimizde tasvir etmeye çalışırız. Ancak içsel bir bakış açısıyla dünya görüşünü gözümüzde canlandırmaya çalıştığımız zaman bilincin görünürlüğünden söz edemeyiz. Bu durumdan dolayı bilincin öznel yapısı onun görünürlüğü üzerindeki en büyük engeldir. Bu duruma örnek verecek olursak; herhangi bir kişinin bilincini anlatmaya çalışsak onun bilincinin sadece fiziksel yapısını anlatırız. Kişinin bilincine dair herhangi bir bilginin olduğu söylenemez. Aynı şekilde kendi bilincimizi anlatmaya çalışsak, o esnada bilincinde olduğumuz bir şeyi anlatırız. Searle göre bilincimiz sayesinde birçok şeyin gerçekliğine ulaşabilmekteyiz. Fakat bu ulaştığımız şeyleri kullanarak bilincin gerçekliğine ulaşamamaktadır. Kendilik bilinç durumu için iç gözlem yaparız. Ona göre yapılan bu iç gözlemin kendisi de bir bilinç durumudur (Searle, 2014).

Bilinç varlıkbilimsel olarak öznel kabul edilir. Ayrıca Searle’e göre bilinç epistemolojik olarak da nesnel bir bilim olarak kabul edilmesi gerekir. Bir yapıya sahip olan bilincin, diğer biyolojik yapıya sahip olan şeylerden ayıran ise öznellik özelliğidir. Searle, bilincin öznellik özelliği sebebiyle bilinci bilimsel olarak araştırmayanların hataya düştüklerini ifade eder. Çünkü bilincin varlıkbilimsel özelliği bilimsel olarak araştırılmasına engel değildir.

Searle'e göre bilincin özelliklerinden biri de "birlik" tir. Patolojik olmayan bilinç biçimlerinde, duyularımız sayesinde deneyimlediğimiz ağrı, his, görme vb. şeyler birleşik bir ardışıklığın parçasıdır (Searle, 2005: 24). Gündelik yaşantımızda bilinçli deneyimlerin eş zamanlı olarak duyularımızla birleşik tek bir bilinçli deneyim haline dönüştüren beyindir.

Çölde safery yaptığımız sırada, havanın sıcaklığı, insanların gürültüsü, içtiğimiz soğuk şerbetin tadı vb. şeyleri aynı zamanda tek bir bileşik bilinç alanının parçası olarak deneyimleyebiliriz. Searle'e göre tek bir bilinç durumunun varlığı, farklı bilinç türlerinin veya bilincin farklı manaları olduğu teorilerini ortadan kaldırmaktadır.

Bilincin özelliklerinin ayrı olduğunu kabul edenler, duygu ve düşüncenin de bambaşka alanları kapsadığını kabul ederler. Searle bu görüşün hatalı olduğunu ve duygu ve düşüncenin aynı alanı kapsadığını kabul eder. Çünkü Searle bilinçte duygu ve düşüncenin birlikte meydana geldiğini düşünür. Örneğin bir kişi hem dizkapağını bir yere vurması sonucu dizinde ağrıyı hissedip hem de bu ağrının nasıl geçeceği hususunda fikir yürütebilir. Bu deneyimlerin ikisi farklı bilinç durumu olmasına rağmen ikisi de aynı bilinç alanını kapsayan bütünsel bir sistemin birlikte meydana gelmesi sonucu oluşan parçalarıdır (Searle, 2015).

Ona göre bilincin özelliklerinden olan "birlik" minimum iki boyutta meydana gelir. Bunlar "yatay" ve "dikey" boyutlardır. Kısa süreli bilinç deneyimleri yatay birliği kapsamaktadır. Örneğin bir metni okurken sonuna gelindiğinde, paragrafın başlangıcındaki düşüncelerin farkındalığı artık düşünceler yinelemese bile devam eder. Bilincin birliğinin temelini bu türdeki resimsel hafıza meydana getirir. Rastgele bilinç alanında her bir değişik parçaların özelliklerinin, eşzamanlı farkındalığının konusuna dikey birlik denmektedir. Nörofizyolojide bu birliğin bilinçte nasıl gerçekleştiği sorunu 'bağlayıcı tertibat problemi' olarak adlandırılmıştır (Searle, 2014, akt. Etili, 2022).

Bağlayıcı problemde her biri ayrı olan görsel uyarıcı girdilerini görsel sistemde tek bir görsel algıda birleştirilmesine benzer şekilde ayrı uyaran girdilerini beyinde nasıl bağlandığı, sorusu bağlayıcı problem çerçevesinde bilincin doğasını çözmek için imkân sağlayacağı düşünülmektedir.

Searle, bilincin doğa bilimlerinin incelenmesine konu edilmesinin nedenini bilincin bileşik özellik durumuna sahip olmasından kaynaklandığını düşünür. Bilincin birleşik

öznellik durumunu, niteliksel birleşmiş öznellik olarak ifade etmektedir. Soğuk şeylerin verdiği soğukluk hissi ya da mavi şeylerin mavi görünmesi gerçekliği bilinen şeylerdir. Bir takım felsefecinin ve bilim adamının hiçbir zaman öznellik ile ilgili araştırma yapmayacağı düşüncesi, gerçekliğini bilgimiz şeyler üzerinde farklılık meydana getirmez. Bu şekilde bir görüşe sahip olanlara Searle bunların var olduğunu bildiğimiz şekilde yanıt verse de yeterli açıklama da bulunmaz (Searle, 2007 akt. Etili, 2022).

Searle'a göre birçok düşünür ve bilim adamı bilincin öznellik özelliğine sahip olduğunu düşünür. Bu durumun da onun bilim dalı olarak araştırılması üzerindeki engellerden biri olduğu fikrindedir. Niteliksellik, öznellik ve birlik, birbirlerine bağlı bir bütündür. Bir durumun niteliksel ve öznel olması, bu durumda her ne kadar birlik özelliği yok gibi görünse de o durumun aynı zamanda birleşik özeliğe de sahip olduğu anlamına gelir. Yani bu durum bilincin, birleşik bir niteliksel öznellik özeliğinin parçası manasındadır (Searle, 2007: 30).

3.4. John R. Searle'de Zihin-Beden İlişkisi; Düalizm ve Materyalizme Yöneltiltiği Eleştiriler

Searle, 'maddeci' ve 'düalist' görüşlerin üstesinden gelerek, zihin-beden probleminin çözüme kavuşacağını düşünür. Bilinci kendi şartları içinde araştırılması gerektiğini ifade eder. Kognitif bilimin algı, dikkat ve dil dâhil olmak üzere çok çeşitli zihinsel süreçleri inceleyerek ve beyinde nasıl uygulandığını araştırarak, psikolojideki davranışçı geleneğe ara vereceği iddiasında bulunur. Fakat onun düşüncesine göre kognitif bilimciler bu iddialarını gerçekleştirmek için çabalasalar da onlarda davranışçıların yaptığı hataları tekrar ederler. Kognitif bilimcilerin de zihnin öznel özelliklerini çalışmalarında göz ardı ederek yalnızca nesnel olarak gözlemlenebilir fenomenleri ağırlıklı olarak incelediğini düşünmektedir. Ayrıca kognitif bilimde çokça kabul edilen bir düşünce olarak, bilincin gözlemciye bağlı ya da daha temel bir şeye indirgenebilir olması sebebiyle bilincin dışarıda bırakılabileceğini eleştirir. Bilinç ve niyetliliğin indirgenemez olduğunu savunmaktadır (Searle, 2014: 54).

Searle, geleneksel dönemdeki kuramların kabul ettiği kavramların halen günümüzde varlığını sürdürüyor olmasını, zihin-beden probleminin çözümlenmesinde ilk engellerden biri olarak görmektedir. Zihin-beden probleminde 'zihinsel' ve 'fiziksel' iki ayrı şey olarak kabul eden anlayıştan vazgeçilmediği sürece bu problemin çözüme

ulaşmayacağını ifade eder. Bilinci maddeden ayrı düşündüğümüzde bizi geleneksel “düalizm” anlayışına götüreceğini savunmaktadır. Ona göre biz bu düşünceyi kabul edersek, evrende iki temel varlık var olduğunu kabul etmiş oluruz. Düalizmi ve bilincin öznel özelliklerini dışlarsak bu durumda biz “materyalizm”e ulaşmış oluruz. Böylece materyalizmin düşüncesini kabul edersek bilincin varlığını da reddetmiş oluruz (Searle, 2014: 54).

Searle, düalizmin ve materyalizmin zihin konusundaki argümanlarının doğru olmadığını savunur. Ona göre düalizm, bilincin varlığını tamamen gizemli bir hale getirdiğini düşünmektedir. Zihinsel olanı fiziksel alandan tamamen ayıran düalizm, zihinsel alanın maddi dünyayla etkileşimini açıklamakta zorlanmaktadır. Searle’e göre zihinsel olan bir özellik aynı zamanda fiziksel olabilir. Ayrıca fiziksel olan bir özellik aynı zamanda zihinsel olabilir.

Descartes’in “düşünüyorum öyleyse varım” ve “ben düşünen bir varlığım” düşüncesini “ben düşünen bir varlığım, öyleyse ben fiziksel bir varlığım” olarak yeniden düzenleyen Searle, bilinç ve zihinsel durumlar gibi kavramların varlığını ve bunların bizim davranışlarımızda nedensel bir rol oynadığını kabul etmenin düalizmle bir ilgisi olmadığını söylemektedir (Searle, 2014: 55).

Bu düşüncesi yüzünden bazı felsefeciler tarafından nitelikçi düalist olmakla eleştirilmiştir. Bu eleştirilere cevap olarak; düalistlerin zihin-beden konusundaki kavramları kendi kuramlarının kabullerine göre değerlendirmesi ve bunlardan kurtulamamalarından bu eleştiriyi yapmaktadırlar.

Searle materyalizmin de zihin-beden probleminin çözümünde yetersiz kaldığını düşünür. Materyalizm istekler, inanlar gibi birçok zihinsel fenomeni ve durumu şüpheli olarak ele aldıkları için eleştirir. Bazı materyalistler zihinsel durumların varlığını kabul etmemektedir. Bu düşünceyi savunanların “eleyici maddeciler” olarak adlandırılır. Onların düşünce sisteminde korkular, arzular, duygular vb. durumlara yer yoktur. Eleyici maddeciliği destekleyen halk psikolojisi, insanlar hakkında genel bir çıkarımda bulunur. Halk psikoloji, bu çıkarımlarının deneysel bir teoriye dayandığını varsayar. Searle’e göre bu tarza benzer bir görüşte işlevselciliktir. İşlevselliğe göre zihinsel durumlar algısal bir girdinin sonucu meydana gelen davranışsal çıktılardır. Bilgisayar işlevciliğine göre bir bilgisayara uygun program yüklenerek bilgisayarın duygu ve düşünceye sahip olması mümkündür. Searle, bu argümanı “güçlü yapay

zekâ” olarak adlandırmıştır. Bilgisayar işlevselciliği de mantıklı bir görüş değildir (Searle, 2014: 55).

Searle, düalizmin çelişki bulunan yönleri anlaşıldığı zaman monizmin ve maddeciliğin hatalarının görüleceğini söyler. Düalizmin “Nesneler ve nitelikler kaç türdür?” sorusuna cevabı “iki”dir. Monizmin bu soruya cevabı ise “bir”dir. Searle, buradaki hatanın saymaya başlamaktan kaynaklılığını ifade eder. Monizm ve maddeciliğin düalizm ve idealizme bağlı olarak tanımlandığı kanaatindedir. Monizm ve maddeciliğin tutarsız görüşleri ortaya çıkmaktadır. Searle’e göre bu tutarsız görüşler düalizm ve idealizmden miras alınmıştır. Düalizmin genel olarak iki çeşit olarak kabul edildiğini düşünür. Düalizmin bu iki çeşidi; cevherci düalizm ve nitelik düalizmdir. Searle, düalizmin çeşidini üç olarak kabul eder ve üçüncü olarak kendisinin eklediği bu düalizm çeşidini “kavramsal düalizm” olarak adlandırır. Kavramsal düalizm, zihinsel olmayanı fiziksel, fiziksel olmayanın zihinsel zımnen içermesi görüşüdür. Geleneksel düalizm ve maddeciliğin içerisinde kavramsal düalizm vardır. Searle, “kavramsal düalizm” tanımını maddeciliği gerçekte düalizmin bir formu olarak görmesinin nedeni olarak açıklamaktadır. Maddeciliği gerçekte düalizmin bir formu olarak kabul eden Searle, kavramsal düalizmi tanımlamıştır. Searle’e göre “maddecilik düalizmin en iyi çiçeğidir” (Searle, 2014: 55).

Searle, düalizm ve materyalizm kavramlarına ve görüşlerine mecbur olmadığımızı savunur. Bilinç biyolojik bir fenomendir. Biyolojik bir fenomen olan bu bilincin kendine özgü özellikleri vardır. Biyolojik bir fenomen olan bilinç, kendinde bulunan bu özellikler sayesinde diğer biyolojik fenomenlerden ayrılmaktadır. Materyalizmin bilinç varlığının üzerinde durmadığını belirttiğimiz zaman materyalizmin üstesinden gelebiliriz. Searle’e göre düalizmin üstesinden ise bilinci biyolojik bir şey olarak görmeyen geleneksel düşünce sistemini kabul etmeyerek gelebiliriz. Onun düşüncesine göre bilinç doğal dünyanın bir parçasıdır (Searle, 2015: 55).

Bazı düşünürler Searle’ı düalist görüşe yakın olmakla eleştirmişlerdir. Bazı düşünürlerde onu materyalist görüşe yakınlığından dolayı eleştirmişlerdir. Searle zihni bilimsel alanda inceleyerek bilinç teorisini oluşturmuştur. Bu nedenle o materyalizme yakın olarak görülmüştür. Beyin süreçleri sonucu bilinç meydana gelmektedir. Bu bilinç, beyin üst seviye özelliğidir. Searle’ın düşüncesinde bilincin herhangi bir şey üretip üretmediği hakkında boşluklar mevcuttur. Searle bu nedenle Epifenomenalizm’e yakın olmakla eleştirilmiştir. Yapılan bu eleştirileri geleneksel

görüşlerle ve kavramlarla düşüncelerinin ele alınmasından kaynaklığını savunur. Searle, epistemik, ontolojik öznellik açıklamalarıyla bu problemleri çözmeye çalışmaktadır (Searle, 2015: 55).



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

Zihnin, mahiyeti birçok disiplinin yanında felsefenin de merak konusudur. Biz insanlarda bulunan bilinç yardımıyla varlığımızı diğer canlılardan farklı bir şekilde algılarız. İnsanların, varlığının farkında olması beraberinde bilinçli deneyimlerimizi felsefi açıdan ele almamızı gerekli kılmaktadır. Çünkü insanoğlunun bilinç deneyimleri sonucu bu deneyimlerin nasıl meydana geldiği, zihnin ne olduğu ve hangi özelliklere sahip olduğu gibi birçok sorunun tartışılmasına neden olmaktadır.

Felsefe tarihinde zihin konusu eskiden günümüze kadar ele alınmaya değer bir konu olsa da zihin felsefesinin ayrı bir disiplin haline gelmesi yirminci yüzyıldadır. Ancak yirminci yüzyılda zihin felsefesinin konusu olan bilinç hakkında birçok sebepten dolayı çalışmalarda fazla ilerleme kaydedilememiştir. Bu durum bilinç alanında çalışmaların popülerliğinin azalmasına sebebiyet vermektedir. Daha sonra bilinç bilimsel çalışmalardaki gelişmeler, yapay zekânın günlük kullanımda sağladığı yararlar vb. birçok şey sayesinde bilinç alanında nörobiyoloji ve zihin felsefesi çalışmalarına popülerlik kazandırmıştır. Fakat nörobiyoloji ve zihin felsefesinde bilinç hakkında ne kadar çok çalışma yapılsa da bilinç çözülmüş bir problem değildir. Felsefeciler farklı kuramlarla bu probleme çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bu çalışmamızda, zihin-beden sorunu etrafında şekillenen kuramlar ve çağımızdaki bilinç çalışmalarında önemli bir yer tutan John Searle'ın, bilinç hakkındaki yaklaşımları ve bu konunun yapay zekâyâ yansımaları incelenmiştir.

Zihin felsefesinin başlangıcının Antik Çağ dönemine dayandığı kabul edilir. Yeni Çağda, Descartes'in ruh ve bedenini iki ayrı töz olduğu düşüncesi zihin felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Descartes'in ruh ve bedele ilgili kuramında Platon'un etkileri görülmektedir. Platon da ruh ve beden ile ilgili anlayışında Pythagorasçı düşünceden etkilenir. Pythagorasçı düşüncede bedenin ölümlü olduğu fakat ruhun ölümlü olmadığı, ölüm gerçekleşince ölümlü olmayan ruhun farklı bedenlerde varlığını sürdürebileceği görüşü savunulur. Pythagorasçılar, ruh ve bedenin iki ayrı varlık

olduğunu savunmuşlardır. Bu ikisinden beden ölümü, ruh ise ölümsüz olduğunu ifade etmişlerdir. Ruhun cismin içerisinde hapsediğini, ölümün gerçekleşmesiyle ruhun hapsediği bedenden kurtulacağı düşüncesini “ruhun ölümsüzlüğü” olarak adlandırmaktadırlar. Bu anlayışa idealer kuramının savunucusu olan Platon kaynaklık etmektedir. Onun ruh-beden hakkındaki düşüncesi, birleşik olmadığı kabul edilen görüşe dayanır. Platon’a göre ruh idealer dünyasına aitken, beden görünüşler dünyasına aittir.

Klasik dönemde ruh-beden problemi, “ruh ve beden ilişkisinin nasıl olduğu” sorusu üzerinden çözülmeye çalışılmıştır. Descartes’le beraber iki ayrı töz olarak zihin ve beden araştırmaları ve sonrasında yapılan çalışmalarla bu problem “zihin” kavramı ve zihnin yapısı etrafında farklı boyutlarla ele alınmıştır. Geleneksel dönem olarak kabul edilen Descartes’in ruh-beden anlayışı, modern felsefede “zihin-beden problemi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedenin varlığından söz edebilmek için zihnin var olması gereklidir. Çünkü insanın düşünce sahibi olması ile varlığından söz edilebilir. Descartes, “zihinler ve bedenler farklı türden “tözler”dir.” şeklinde açıklarken, beden mekânda yer kapladığını, zihnin ise mekânda yer kaplamayan bir şey olduğunu ifade eder. Onun düşüncesine göre bedenin belirli boyutları vardır; zihnin ise şekli ve boyutu yoktur.

Platon ve Descartes bazı durumlarda ruhla ilgili farklı düşüncelere sahiptir. Platon’un düalizm görüşüne göre, ruh-beden görünüşler dünyasında bileşik bir şekilde var olduğu fakat ruhun, ölümle birlikte bedenden ayrıldığını savunur. Bu argümanın temelinde birleşik bir şekilde parçaları bir arada bulunan bir şey, birlikte tutulmasını sağlayan noktalardan ayrılabilmesi fakat birleşik olmayan bir şeyin dağılma veya bozulmasının mümkün olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Birleşik olma durumu, dağılma ve bozulmanın zıddıdır. Dolayısıyla birleşik olan şey dağılırken, birleşik olmayan şeyin dağılmasına imkân yoktur. Descartes’e göre zihin ve beden birbiriyle sürekli etkileşim halindedir.

Descartes’e göre düşünme ile var olma durumu arasında sıkı bir ilişki vardır. Düşünme eyleminin gerçekleşmemesi durumunda var olmadan da bahsedilemez. Var olduğumuza inanacağımız bir sebep, düşünme eyleminin sona ermesiyle ortadan kalkar. Zihin bedenden bütünüyle ayrıdır. Descartes ve Platon arasındaki fark ise şudur; Platon’a göre bir kişide ölümün gerçekleşmesi durumunda maddi olan kısım ölür, ruhun yani ölümsüz olan kısım bedenden ayrılarak idealer dünyasına geri döner.

Ruh ölüm sırasında bedenden ayrılır. Descartes'e göre ise ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ölümün meydana geldiği argümanının hatalı olduğudur. Ona göre cismani olanın soğuk ve hareketsiz hale gelmeden önce ruh bedenden ayrılmıştır, şeklinde düşünenler bu hataya kaynaklık etmektedir. Descartes, bedenin soğuk ve hareketsiz olması yani organların işlevlerini yerine getirememesi nedeniyle ruhun bedenden ayrıldığını düşünmektedir.

Platon'a göre bilgi anımsamadır. Zihnimizde bulunan bilgiler uzamsal olmayan bir dünyada bulunduğumuz zaman edinilmiştir. Ruhun idealar dünyasından yeni bir bedene geldiğini, daha sonra idealar dünyasından öğrendiklerini hatırlayarak bilgi sahibi olduğunu savunur. Descartes'e göre bilginin kaynağı kişinin kendisinin düşüncesiyle meydana gelen kavramlardır. Zihin bütünüyle gerçek bir tözdür. Beden ve Tanrı'nın yardımı olmadan da varlığını sürdürebilir. Ruh, onun düalizm argümanındaki iki ayrı tözden birisidir. Ruhun da iki yönü bulunur. Descartes, ruhu canlılık veren bir organizma ve aklın sonucu olarak tasavvur eder.

İnsanoğlu ilk olarak kendi varlığının bilgine düşünce sayesinde erişir, sonraki aşamada ise Tanrı'nın varlığının bilgisine erişir. Descartes'e göre, rasyonel aklın işlevi sayesinde bilgiye erişiriz ve bu durum onun için önem arz etmektedir. Fakat Descartes'in rasyonel aklın işlevi hakkındaki düşüncesi Platon'dan farklıdır. Descartes ilk olarak "ruh" ve "ruhun ölümsüzlüğü" kavramlarını kullandıktan sonra "zihin" kavramının kullanımına geçmiştir. Descartes, "zihin" kavramını kullandığında rasyonel aklın önemini vurgular. Descartes, zihni ve ruhu ayrı düşünmemiştir. Platon'a göre yalnızca ruh ve ruhun ölümsüzlüğü söz konusuysen, Descartes aşamalı bir şekilde, önce "ruh" kavramını ölümsüz bir varlık olarak kullandıktan daha sonra "rasyonel akıl" ve "can ruhları" kavramını zihin ve düşünce olarak kullanmaktadır.

Platon ve Descartes'in "ruh" kavramı hakkındaki ifadelerinde görülen başka bir farklılıkta ruh sahibi varlıklarla ilgili düşünceleridir. Descartes'e göre ruh ve düşüncenin manaları farklı değildir. Yalnızca insanlar düşünme yetisine sahiptir. Bu nedenle sadece biz insanlarda ruh bulunur. Descartes'e göre hayvanlar ruha sahip değildir. Çünkü hayvanların düşünme yetisi yoktur. Descartes insan, hayvan ve bitkinin maddi varlığının yapısını çalışan makinelere benzetir. Platon ise hayvanların bir ruha sahip olduğunu savunur. Ölümle birlikte bedenden geç eden bu ruh başka bir bedende var olur. Göçen bu ruhların bazıları hayvan bedenlerinde hayat bulmaktadır.

Platon ve Descartes, düalizm hususundaki görüşlerine özgü metotlarla düşüncelerini bildirmektedir.

Bazı düşünürler, “düalizm” kuramını savunanların ruhun nasıl bir şey olduğuyula ilgili kanıtsal bir veri sunamaması nedeniyle bu konunun problem oluşturduğunu savunur. Onlar, düalistlerin ancak ruhun ne olmadığı hakkında bilgi verdiklerini ifade ederler.

Düalistler ruhu fiziksel olmayan bir şey olarak tanımlamaktadırlar. Bilincin nasıl bir yapısı vardır, bilincin bedenle ilişkisi nasıl olmaktadır gibi soruları cevaplamaya her zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Kuramcılar bu soruları cevaplandırmaya çalışsa da tam manasıyla bu sorulara çözüm bulunamamıştır. Düalizmin başlattığı kabul edilen ruh ve beden problemi üzerinden ortaya çıkan “bilinç” kavramı, Modern Çağ’da halen devam eden bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim ve teknolojinin ilerlemesi, zihin-beden probleminin tekrardan popülerlik kazanmasına ve günümüz felsefecilerin bu probleme çözüm getirme çabalarına sebep olmuştur.

Bu felsefecilerden birisi olan John Searle, bilinç problemini biyolojik bir görüngü olarak ele alarak çözüm getirmeye çalışır. Searle, “fiziksel” ve “zihinsel” kavramlarının geleneksel kuramla ele alınmasının, bu kavramların bizim zihinsel görüngülerin doğal, biyolojik hallerine karşı görüşümüzün sınırlarını kısıtladığını düşünür. Çünkü geleneksel kuramcılar bu kavramların birbirlerinin en genel ve ana özelliklerinin bilgisini dışlamaktadırlar. Searle, bilincin tam manasıyla ne olduğu probleminin çözüme kavuşturulmamasının geleneksel, modası geçmiş, dinî ve felsefi mirastan gelen ön kabullerin günümüze kadar doğru olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını düşünür. Bu problemin çözüme ulaşması için öncelikle geleneksel ön kabullerden vazgeçilmelidir. Geleneksel felsefi mirastan kaynaklanan ve bilinci “zihinsel” ve “fiziksel” olarak ayıran argümanlardan tamamen uzaklaşılması gerekir. Ayrıca günümüze kadar kullanılan zihinle ilgili kavramların zorunlu olarak tamamen değiştirilmesi gerektiği düşüncesi, yeni kuram oluşturmayı ve bu kuram içerisinde yeni kavramlar keşfetmeyi yerinde gören Searle için zor bir sürecin başlangıcıdır. Searle’e göre düalist düşünürler fiziksel ve zihinsel olanı iki ayrı alan olarak ele almışlar, fakat bu ikisi arasındaki bağlantının nasıl olduğunu tam olarak cevaplandıramamışlardır.

John R. Searle’e göre bilinci biyolojik bir şey olarak kabul etmeyen kurama karşı çıkararak, düalizmin üstesinden gelinbilir. Düalizm ve materyalizmin bilinç hakkındaki argümanı reddedilerek geçersiz hale getirdikten sonra, “doğallaşmış” bilinç kavramına

sahip olacağımıza inanmaktadır. Çünkü bilinç doğanın bir parçasıdır. Bilincin varlığı biyolojik bir şekilde açıklanabilir. Searle'ın zihinsel görüngülerin varlığını biyolojik olarak açıklamaya çalışmasına “Biyolojik Doğalcılık” denir. Zihin-beden sorununun sindirim, büyüme, fotosentez gibi biyolojik doğamızın bir parçası olarak görülülüp çözümlenmesi gerektiği düşüncesindedir. Descartes, zihni bilimin dışında tutarak zihnin epistemik olarak incelenemeyeceğini savunmuştur. Searle, Descartes'in zihni bilimin dışında bırakmasını eleştirmekte ve karşı çıkmaktadır. Bilinç konusunun bilim tarafından da ele alınmaya değer olduğunu ve bilim tarafından araştırılmasının zorunluğunu dile getirir. Nesnel-özel ayrımının amaçlara uygun kullanılabilmesi için epistemik ve ontolojik olarak kazandıkları anlamların tam olarak anlaşılabilir bir şekilde birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bilinci ontolojik olarak özel, epistemik olarak nesnel kabul etmek gerekir. Bu nedenle bilinç konusunu bilimin bir konusu olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Beyne bağlı olan bilinç, maddi bir üst düzey özelliktir. Searle'ün farklı bir bakış açısı olarak sunduğu bilinç hakkındaki düşüncelerinin zihin felsefesi tartışmaları içerisinde önemli bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bazı düşünürler Searle'ın materyalist olduğu, bazı düşünürler ise düalist olduğu görüşünden hareketle onu eleştirmektedirler. Searle, geleneksel kavramların etkisinden kurtulamayanların bu tür eleştirileri yaptığını ifade eder. Bize öyle geliyor ki onun, bilincin indirgenemezliği hususundaki düşüncesi onu düalizmi savunan bir kuramcı olarak göstermektedir. Bu durum yüzünden bazı düşünürler onu düalist olarak eleştirmektedirler. Materyalist olarak eleştirilmesinin nedeni bilinci, sindirim ya da fotosentez gibi biyolojik bir durum olarak açıklamasından kaynaklanmaktadır. Searle bu eleştirilere yanıt olarak açık bir şekilde görünür olan olguların, hiçbirini reddetmeden bilincin hem maddi hem de indirgenemez bir şekilde zihinsel bir şey olduğunu savunur.

Searle, biz insanların sahip olduğu bilinci diğer bilinçlerden ayıran üç özelliğin olduğunu düşünür. Bu özellikler; niteliksellik, öznellik ve birliktir. O, bu özelliklerin birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığını ifade eder. Ayrıca ifade ettiği bu özellikler birbirini tamamlamaktadırlar. Beynin kendine özgü özellikleriyle beraber beyinde bulunan nöronlar ve nöron bağlantıları sonucu oluşan elektro-kimyasal ileti süreçlerinin sonucu bilinçlilik meydana gelir. Yani John R. Searle'ın düşüncesine göre “beyin süreçleri bilince neden olur, ancak bilinç, beyin bir özelliğidir.”

Searle, dilin işlevleri bakımından bütün türlerden ayrı olanın insan türü olduğunu ifade eder. Ona göre insanlar semboller içeren bir dile sahip olması bakımından diğer canlı türlerinden ayrılmasa da insanların kullandığı dilin daha karmaşık, derin ve detaylı olması bakımından diğer canlı türlerinden ayrılır. İnsanların kullandığı dilin daha karmaşık ve detaylı olması, sosyal kurumların varlığı sayesinde. İnsanın kullandığı dilin sadece kendi türüne ait olan özelliklerin, ancak toplumsal kurumlar yoluyla elde edilen toplumsal gerçeklik kavramıyla açıklanabilir.

Toplumsal gerçeklik, birçok insanın belirli amaçlar ve çıkarlar üzerinden organik bir birliktelik ya da müşterek ifade zemini manasına gelmektedir. Dolayısıyla müşterek zemin canlı ve ön görülemezdir. Çünkü Searle'e göre insanın kullandığı dil geçmiş, şimdi ve geleceğe işaret eder. İnsanın ve diğer türlerin zihinselliği mukayese edilse dahi bunlar eş düzeyde anlaşılmaz.

Searle'in, Çin odası argümanı zihin felsefesi alanında önemli bir yere sahiptir. "Çin Odası Argümanı" tezimizin en önemli bölümüdür. Zihni bilgisayar gibi belirli girdi-çıkış işlemlerine dayalı bir program olarak gören düşünceye karşıt görüş olarak Çin Odası Argümanı karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu argüman işlevselciliğe bir cevap niteliğindedir. Searle, düşünce deneyinde odanın içinde habersiz bir kişinin bulunduğunu ve odanın içerisindeki kişiye bir takım eğri büğrü sembollerle sorulmuş sorular oda içerisine gönderilmektedir. İçerideki kişi bu eğri büğrü sembolleri odada bulunan kılavuz kitap talimatları doğrultusunda soruları yanıtlayarak içerideki bu semboller dışarıya gönderir. Dışarıdan bakıldığında içerideki kişinin soruları anladığı ve yanıtladığı gibi görünse de bu girdi ve çıktılar anlamamaktadır.

Çince üzerinden bir örnek verecek olursak bu deneye göre Çince biliyormuş gibi davranmamız ve semantik bir motor olarak işliyor olmamız, Çince bildiğimiz anlamına gelmez. Ona göre yaptığımız olsa olsa Çinceyi düzgün konuşabilen birini *simüle* etmektir.

Searle'in zihin ve yapay zekâ çalışmalarının kısa bir özetinin sunulduğu çalışmamızda; Searle'in "zihin" derken neyi kastettiğini bütüncül bir şekilde ortaya koyma ve yapay zekâ tartışmalarından Çin Odası Argümanı'nın ne olduğu konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çalışmamızda Searle'in zihin anlayışı, zihin-beden problemine getirdiği çözümler ve başka zihinler problemi hakkındaki düşüncelerine yer verilmesinin yanı sıra Çin Odası düşünce deneyinin bütüncül bir bakış açısıyla

elimizden geldiğince irdelenmesinin sonucu Searle’ın zihin teorisinin anlaşılması için mühim olduğu söylenebilir. “Bilinç”, “öznellik”, “birlik”, “niteliksellik” gibi kavramların tezimizde yer alması ve bu kavramların içeriklerinin belirlenmesi birçok problemin çözümü yönünde aydınlatıcı olabilir. Bu tezde Searle’ın alana katkıları saptanmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak, Searle’ın zihin ve yapay zekâ hakkındaki düşüncelerinin modern dönem felsefecileri üzerinde önemli etkileri olduğu görülür. Ayrıca onun düşüncesi, zihin-beden tartışmaları başta olmak üzere zihin alanında birçok probleme yeni çözümler sunmaktadır. Günümüzde zihin-beyin ilişkisi problemi çözüme ulaşmamıştır. Bu problemin çözüme ulaşması hızla gelişen teknolojik, bilimsel araştırmalar ve diğer disiplinlerin de alana katkıları ile mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak (Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri)*. (R. L. Aysever, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, M. (1987). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Bal, F. (2020). Duygunun Depresyon Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 60(6): 1717-1724.
- Borchert, D. M. (1990). *Encyclopedia of Philosophy*. USA: Macmillan.
- Beyaz, M. (2014). *Monizm ve Düalizme Karşı Biyolojik Doğalcılık: John Searle*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.
- Churchland, P. (2012). *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. (E. B. Ersöz, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- (2013). *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*. (E. B. Ersöz, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cole, D. (2020). The Chinese Room Argument.
- Cordio, D. M. (2008). Searle's Chinese Room Argument and its Replies: A Constructive Re-Warming and the Future of Artificial Intelligence. *IUJCS: Indiana Undergraduate Journal of Cognitive Science*, 1(3): 51-57.
- Crumley, J. (2000). *Problems in Mind*, California: Mayfield Publishing Company.
- Darıcı, A. (2014). *Descartes'in Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul.
- Dennett, D. (1999). *Aklın Türleri*. (H. Balkara, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Descartes, R. (1986). *Mediations*, London: Everyman Classics.
- (1998). *Meditations on First Philosophy Selected Philosophical Writings*, USA: Cambridge University Press.
- (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Bilge Su Yayıncılık.

- (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ç. Dürüşken, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- (2017). *Metot Üzerine Konuşma*. (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2018). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2019a). *Meditasyonlar*. (E. Sunar Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2019b). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (S. Sollers Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2019c). *Ruhun Tutkuları*. (M. Erşen Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Doğan, M. (2018). Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi. *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 1(2), 227-240.
- Dölek, H. (2010). Descartes'in Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(15): 215-225.
- Flew, A. (1972). *Immortality*. New York: Collier MacMillan Publishers.
- Fodor, J. (1980). The Mind-Body Problem. *Scientific American*, 244(1): 114-125.
- Gökalp, N. (2022). *Psikoloji Felsefesi*, İstanbul: Nohut Kitapevi.
- Gökel, N. (2020). Temsilin Zemini: Benzerlik ve Nedensellik. *Araştırma Makalesi*, 19(1): 1-24.
- Kabat, J. (2021). *Mindfulness'in İyileştirici Gücü: Zihnin ve Bedenin Bilgeliğini Kullanarak Stres, Acı ve Hastalıklarla Yüzleşme Cesareti* (F. T. Altun, Çev.). İstanbul: Diyojen Yayınları.
- Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. (S. Akbıyık, M. Bilgili Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1997). *Monadoloji*. (S. K. Yetkin, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Locke, J. (2020). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu Çev.). Ankara: Serbest Kitaplar.

- Maslin, K. T. (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press.
- McGuigan, F. J. (1996). Is there a Mind-Body Connection?. *International Journal of Stress Management*, 3(4), 185-187.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Beden ve Toplum*. (Y. Erdem Çev.). İstanbul: Heretik.
- Nagel, T. (2015). *Zihin ve Evren*. (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Nagel, T. (2020), *Her Şey Ne Anlama Geliyor Felsefeye Küçük Bir Giriş*. (H. Gündoğdu Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nagel, Thomas (1974), What is it like to be a Bat?. *The Philosophical Review Duke University Press*, 83(4): 435-450.
- Özarpınar, Y. (2011). *Psikoloji Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Platon, (2018). *Menon*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2019 a). *Phaidon*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- (2019 b). *Devlet*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rosaldo, M. Z. (1974). Linguistics: Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. (*Book Review*), *American Anthropologist*, 76(1): 153-155.
- Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1990). In the Brain's Mind a Computer Program?. *Scientific American*, (262): 26-31.
- (1993). The Problem of Consciousness. *Consciousness and Cognition: An International Journal*, 2(4): 310-3019.
- (2000). Consciousness. *Annual Review of Neuroscience*, 23(1): 78-557.
- (2004 a). *Mind: A Brief Introduction*. New York: Oxford University Press.
- (2004 b). *Zihnin Yeniden Keşfi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- (2005). *Bilinç ve Dil*. (M. Macit, C. Özpilavcı, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

- (2007). Biological Naturalism. In M. Velmans & S. Schneider (Eds.). *The Blackwell Companion to Consciosness*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Shaffer, J. A. (1974). Philosophy of Mind. *The New Encyclopedia Britannica Macropedia*, (12).
- (2005). *Zihin Felsefesi*. (T. Koç, Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tahça, M. (2009). *Felsefi Açıdan Yapay Zekâ*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Thily, F. (1995). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Timuçin, A. (1999). *Descartes Felsefesine Giriş*. (İ. Şener Çev.). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tuçcu, T. (2003). *Batı Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Alesta Yayınları.
- Turing, A. (2004), Computing Machinery and Intelligence. *The Essential Turing*, Oxford University Press.
- (2008), *Bilgi İşlem Makineleri ve Zekâ*. (F. Doruker, Çev.). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Yılmaz A. (2014), Almanya ve Endüstri 4.0. *Moment Dergisi*, 25(45): 10-16.

ÖZGEÇMİŞ

Büşra ŞAKAR

A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Eğitim Din Felsefesi Bölümü, 2023,
İstanbul

Lisans: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Bölümü, 2019, İstanbul

B. MESLEKİ DENEYİM

2014-2015 DİB. Kuran Kursu Öğreticisi Özel bir şirkette sigortacı

2019-2020 Özel bir okulda Din kültürü Öğretmeni