

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Zihin Felsefesi

Güncel Tartışmalar



Editor: Hasan Çağatay

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>



Problemleri, durumları, olayları ve nesneleri zihnimize kavramaya ve anlamaya çalıştığımız düşünüldüğünde, en ilginç felsefe edimlerinden birisinin zihin felsefesi yapmak olduğu düşünülebilir; çünkü bu edimi gerçekleştirirken zihin kendi kendisini anlamaya çalışmaktadır. Belki bu kendine yönelmişliğin de etkisiyle, zihin ve madde arasındaki ilişki, düşünmenin anlamı, özgürlüğün olanaklılığı gibi sorular, temellerinin atılmasından bu yana binyıllar geçmiş olmasına rağmen, kesin bir biçimde yanıtlanamamıştır ve tartışılmaya devam etmektedir. Bu kitap, zihin felsefesi alanındaki güncel tartışmaları ele almaktadır ve bu alanda uzman akademisyenlerin birikimlerini ve özgün fikirlerini sistematik bir biçimde sundukları makalelerden oluşmaktadır.

ISBN 978-625-7255-56-1



9

786257 255561

5764

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://www.kitapyurdu.org>



**SOSYAL YAYINLAR
FELSEFE**

**Babıali Caddesi, No. 14 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (212) 5283314 — (212) 5277982**

**Editör: Hasan ÇAĞATAY
ZİHİN FELSEFESİ:
GÜNCEL TARTIŞMALAR**

BİRİNCİ BASKI: Ekim, 2020

ISBN 978-625-7255-56-1

**Baskı ve cilt:
Cinius Sosyal Matbaası
Çatalçeşme Sokak No: 1/1
Eminönü, İstanbul
Tel: (212) 528 33 14**

Sertifika No: 45738

**Editör
© HASAN ÇAĞATAY, 2020**

© SOSYAL YAYINLAR, 2020

**Tüm hakları saklıdır.
Bu yayının hiçbir bölümü yazarın yazılı ön izni olmaksızın,
herhangi bir şekilde yeniden üretilemez,
basılı ya da dijital yollarla çoğaltılamaz.
Kısa alıntılarda mutlaka kaynak belirtmelidir.**

Printed in Türkiye



ZİHİN FELSEFESİ: GÜNCEL TARTIŞMALAR

EDİTÖR
HASAN ÇAĞATAY



SOSYAL YAYINLAR

YAZARLAR HAKKINDA

SELÂMÎ ATAKAN ALTINÖRS

Altınörs, 1994 yılında Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun olmasını takiben aynı bölümde araştırma görevliliğine atanmıştır. Yüksek lisansını aynı üniversitede 1997 yılında tamamlamış ve 2002 yılına kadar da öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 2002 yılında Galatasaray Üniversitesi'ne geçmiş ve orada 2008 yılında doktorasını bitirmiştir. 2012 yılında doçent olan Altınörs hâlen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak lisans ve lisans üstü düzeyde muhtelif dersler vermektedir. Başlıca çalışma alanları Yeniçağ felsefesi, dil felsefesi, epistemoloji, analitik felsefe ve zihin felsefesidir. Altınörs'ün çeşitli bilimsel dergilerde yayımlanmış birçok makalesi, söz konusu makalelerinin bir bölümünün derlendiği *Dil Felsefesi Tartışmaları* başlıklı bir kitabı yanında *50 Soruda Dil Felsefesi* başlıklı diğer bir kitabı da bulunmaktadır. Ayrıca, Fransızca'dan dilimize yapmış olduğu 20'nin üzerinde kitap çevirisi de mevcuttur.

PAKİZE ARIKAN SANDIKCIOĞLU

Arikan Sandıkcioglu, lisans derecesini 2004 yılında Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden aldı. Yüksek Lisans eğitimini 2007 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde tamamladı. Doktora derecesini aynı bölümde Prof. Dr. Erdinç Sayan danışmanlığında tamamladığı "Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content" başlıklı tez ile aldı. Ardından Nevşe-

hir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe Bölümünde doktor öğretim üyesi olarak görev aldı. 2017 yılında İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümünde göreve başlayan Arıkan Sandıkcıoğlu bu süreçte lisans ve yüksek lisans düzeyinde, özellikle epistemoloji, bilim felsefesi, zihin felsefesi ve mantık alanlarında dersler verdi. Başlıca çalışma alanları, zihin felsefesi, epistemoloji ve bilim felsefesi olan Arıkan Sandıkcıoğlu halen İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesindeki görevine ve çalışmalarına devam etmektedir.

FUNDA NESLİOĞLU SERİN

Neslioğlu Serin, lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümünde tamamlamıştır. Yüksek lisans tez çalışması modern bilimin toplumsal doğası üzerinedir; doktora çalışması ise, David Hume'da benlik konusundadır. Çalışma alanları Hume felsefesi ile günümüz zihin araştırmalarının bilgikuramsal temelleri ve sonuçlarıdır. Çeşitli felsefe dergilerinde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. 2008 yılından beri Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir.

AYSUN AYDIN

Aydın, lisans derecesini 2003 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden aldı. Yüksek lisans çalışmasını 2008 yılında ve doktora çalışmasını 2015 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladı. Prof. Dr. Ahmet İnam danışmanlığında tamamladığı "Lived Experience: Dewey's Naturalistic Conception" başlıklı doktora tezinde John Dewey'nin doğalcı yaklaşımı çerçevesinde deneyim kavramının epistemolojik-ontolojik analizini sunan Ay-

dın, 2011 yılında Southern Illinois Üniversitesi Dewey Çalışmaları Merkezinde ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu. 2015-2017 yılları arasında İstanbul'da çeşitli vakıf üniversitelerinde lisans düzeyinde dersler veren Aydın, 2017 yılında Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümünün kurucu üyelerinden biri olarak göreve başladı. Genel olarak doğalcılık, fenomenoloji ve siyaset felsefesi alanlarında ve özel olarak Merleau-Ponty ve Eugene Gendlin fenomenolojileri üzerine çalışmalar ve yayınlar yapan Aydın, halen aynı bölümde çalışmalarına devam etmektedir.

SAMET ALTIN

Altın, lisans ve yüksek lisans eğitimi Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlamıştır ve aynı üniversitede Psikoloji Bölümü lisans eğitimi halen sürdürmektedir. Yüksek lisans tez çalışması, zihnin doğasının nedensellik bağıntısı çerçevesinde bir incelenmesini içermektedir. Zihin Felsefesi alanındaki çalışmalarına devam etmektedir.

HASAN ÇAĞATAY

Çağatay, lisans derecesini 2002 yılında ODTÜ Matematik Öğretmenliği Bölümünden aldı. 2007 yılında Yüksek Lisans ve 2012 yılında Doktora çalışmalarını ODTÜ Felsefe Bölümünde tamamladı. Prof. Dr. Teo Grünberg danışmanlığında tamamladığı "Free Will and Determinism: Are They Even Relevant to Each Other" başlıklı doktora tezinde özgür irade ve determinizm arasındaki ilişkiyi şüpheli bir perspektiften inceledi. 2014'ten beri Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nde görev yapan Çağatay, 2015 yılında Western University'de ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu ve Prof. Dr. John

Thorp'la özgür irade sinirbilimi ve felsefesi alanlarında çalıştı. 2021 yılında Chapman University, The Brain Institute'de özgür irade üzerine disiplinlerarası bir çalışma sürdürecektir. Çağatay, zihin felsefesi, özgür irade felsefesi, yapay zekâ felsefesi, karar teorisi ve teknolojik tekillik alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

Giriş.....	11
<i>Hasan ÇAĞATAY</i>	
 Bilinç Problemi ve Dennett'in	
Çözüm Önerisi	17
<i>S. Atakan ALTINÖRS</i>	
 Turing Testinin Sınırları: Davranış	
Düşünme için Yeterli Koşul mudur?.....	44
<i>Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU</i>	
 Anlamanın Kökeni: Zihinsel Süreçler,	
Toplumsal Dinamikler	67
<i>Funda NESLİOĞLU SERİN</i>	
 Fenomenolojik Zihin: Bedensiz	
Düşünme Olanaklı mıdır?.....	89
<i>Aysun AYDIN</i>	
 Nörobilim, Nedensellik ve	
Özgür İrade Sorunu	116
<i>Samet ALTIN</i>	
 Yapay Zekâ Sistemleri Özgür	
Kararlar Verebilir mi?	138
<i>Hasan ÇAĞATAY</i>	

GİRİŞ

Evrenin çok küçük bir parçasını oluşturuyor olsa da, yaklaşık yüz milyar nörondan oluşan insan beyninin salt fiziksel karmaşıklığını kavramak bile hiç kolay değildir. Dahası, bu karmaşıklık insan zihnini anlamının önündeki tek engel de değildir. Her şeyden önce insan zihninin, beyinde gerçekleşen mekanik etkileşimlerden ibaret olup olmadığı ya da sadece bu etkileşimlerin bir sonucu olarak varlık kazanıp kazanmadığı konusunda düşünürler hemfikir değildir. Bu bağlamda, bir kişinin ya da makinenin zihinsel durumlara sahip olmasının anlamı; düşünmede bedeninin, ya da daha özel haliyle insan bedeninin yeri; zihin, dil, anlam ve toplum ilişkisi; insanın ya da makinelerin kararlarının özgür olmasının imkânı gibi sorular gün geçtikçe önem kazanmaktadır.

Yapay zekâ alanında her geçen gün daha yetkin sistemlerin üretilmesi, gelecekte oluşacak sistemlerin bizim gibi düşünüp düşünemeyeceği, duygulara sahip olup olamayacağı ve toplumdaki yerlerine dair sorularını gündeme getirmektedir. Ayrıca, yapay zekâ sistemlerinin insanların işlerini yapabilme (ya da ellerinden alma) ihtimali, insan olmanın ya da bilinçli ve duygu sahibi olmanın anlamı konusundaki etik-politik sorgulamaların önemini artırmaktadır. Öte taraftan insanların zihinsel durumları ile sinir sistemlerinde gerçekleşen olaylar arasında yeni ilişkilerin keşfedilmesi ve buna bağlı olarak geliştirilen zihin-makine arayüzleri (beyin-bilgisayar arayüzleri) bir yandan zihnin mahremiyetini tehdit etmekte, bir yandan zihnin ontolojik statüsü ile ilgili sorgulamaların önemini

arttırmaktadır. Bu bağlamda, bu kitapta yer alan yazılar, zihin felsefesinin söz edilen temel sorularından bazılarını tanıtmakta ve tartışmaktadır.

Selâmi Atakan Altınörs'ün kaleme aldığı ilk bölüm, bilinç problemini ve Dennett'in çözüm önerisini konu almaktadır. Altınörs, bilinç sorununa dair kavramsal belirlemelerde bulunmasının ve sorunun tarihçesine değinmesinin ardından, Dennett'in bir bakıma kendi eleştirel hareket noktası olarak kullandığı Kartezyen zihin-beden düalizmini gözden geçirmektedir. Devamında Dennett'in materyalist bir pozisyonundan geliştirdiği bilinç anlayışını, filozofun eserleri kadar, onun hakkındaki ikincil kaynaklara da atıflar yapmak suretiyle tartışarak serimlemektedir.

Alan M. Turing'in ilk olarak 1950 yılında yayınlanan "Hesaplama Makineleri ve Zekâ" (*Computing Machinery and Intelligence*) makalesi düşünmenin dilsel davranış temelinde bir ölçütünü sunarak yapay zekâ felsefesinin en temel sorularından birisini gündeme taşımıştır. Öte yandan Turing, betimlemiş olduğu taklit oyunu testini geçebilen makinelere zekâ atfedebileceğini ifade ettiği için bir takım davranışçılık karşıtı itirazlara maruz kalmıştır. Bu itirazlara göre bir makinenin Turing testini geçebilmesi, söz konusu makineye zekâ atfetmek için yeterli değildir. Pakize Arıkan Sandıkcıoğlu tarafından kaleme alınan ikinci bölümün amacı, özellikle Ned Block'un kurgulamış olduğu ve Turing testini geçmesine rağmen açıkça zeki olmayan varsayımsal makineler bağlamında bu itirazların geçerliliğini sorgulamaktır. Bunun için Stuart M. Shieber'in önermiş olduğu ve Block'un makinesinin nomolojik olanaklılığını reddettiği argüman sunularak, Block'un kurgusal makinesinin nomolojik ve

kavramsal olanaklılık bağlamında Turingci davranışçılığı reddetmede ne derecede etkili olduğu tartışılmaktadır.

Üçüncü bölümün yazarı Funda Neslioğlu Serin'e göre, insanın dünya ile ilişkisinde anlam sorununa ilişkin ortaya konulan tüm çözümlemeler, doğal olarak, içinde bulunulan çağın düşünsel dinamiklerini kendisinde barındırır. Çağımızda anlam, metafizik bağlamda ele alınan bir konu olmaktan çıktığında, kökleri de doğal olarak fizik dünya içerisinde aranır olmaya başlamıştır. Anlamın nasıl ortaya çıktığına ilişkin sorulara dilin içerisinde kalınarak cevap bulunamayacağı İkinci Dönem Wittgenstein'in felsefesi ile daha görünür olmuştur. Yazara göre, günümüzde gelinen noktada anlama ilişkin daha yetkin bir açıklama, insanın dili kullanırken sahip olduğu bilişsel tutumu ile yönelimselliğinin dikkate alınması ve insanın bir yandan da biyolojik bir varlık olarak tanınmasıyla olanaklıdır. Bu durum, dil ile zihnin birlikte oluşturulması sonucunu beraberinde getirmiştir. Anlamın nasıl ortaya çıktığı sorusu, bir yandan insanın bilişsel ve biyolojik doğasını temel alan, bir yandan da zihinsel süreçlerin evrimsel biyolojik arka planını dikkate alan bir strateji ile cevaplanabilir bir soruya dönüştüğünü savunan Neslioğlu Serin, böyle bir stratejinin bir yandan insanın dünya ile ilişkisini fiziksel gerçekliğin sınırları içerisinde kalmaya yöneltirken, bir yandan da dil ile kurulan bu dünyanın zihin dışı olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal dinamiklerine bağlı olduğumuzu gösterdiğinin altını çizmiştir.

Dördüncü bölümde, Aysun Aydın, "bedensiz düşünme olanaklı mıdır?" sorusu bağlamında, fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasını sunmakta ve fenomenoloji geleneğinin beden, deneyim, yönelimsellik, alışkanlık ve temsilsizlik kavramları çerçevesinde bu soruya verdiği

yanıtı değerlendirmektedir. Bu değerlendirme; düşünme süreçlerinin ve bilme ediminin analizini, insanın bedenlenmiş bir bilinç olarak varlığını ve dünya ile ilişkisini, yapay zekâ sistemlerinin faaliyetlerinin düşünme edimi olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını ve insansı yapay zekânın olanaklılığını sorgulayarak, insanı bedenlenmiş bir bilinç olarak sunan fenomenolojik zihin kavramsallaştırması açısından bedensiz düşünmenin olanaklı olamayacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, bedensiz düşünmenin olanaklılığı sorusu ile eğer olanaklı ise bilincin ne türden bir bedene sahip olduğu sorusu birlikte ele alınmaktadır. Bu iki soru temelinde, bir taraftan bilincin dünya ile bedensel, deneyimsel ve etkileşimsel ilişkisi gösterilirken diğer taraftan fenomenolojik bedenlenme teorisinin çağdaş bedenlenme teorileri arasındaki yeri sunulmaktadır. Aydın, bu çerçevede, Dan Zahavi ve Hubert Dreyfus'un fenomenoloji geleneğine bağlı olarak sundukları yaklaşımlarını ve fenomenolojik zihnin kavramsallaştırmasını temel almıştır ve iki düşünürün yaklaşımları bağlamında fenomenolojik geleneğin çağdaş zihnin felsefesi alanındaki yerini ve önemini göstermeye çalışmaktadır.

Son yıllarda yapılan sinirbilim çalışmaları ile birlikte insan iradesinin özgürlüğü sorununu, insanın zihinsel faaliyetleri bağlamında ele alma olanağı ortaya çıkmıştır. Beşinci bölümün yazarı Samet Altın, sinirbilim verileri çerçevesinde özgür irade sorununa yaklaşmanın, konuya ilişkin farklı bir felsefi perspektif sunduğunun altını çizmiştir. Ayrıca, yazar sinirbilim alanında yapılan bazı çalışmaların, insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunmayı güç hâle getirdiğini dile getirmektedir. Söz gelimi Libet deneyinin yaygın biçimde savunulan bir

yorumu, insanın bir karar verdiğinin bilincine varmadan önce, sinir sisteminin bu kararı vermiş olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla sinirbilim alanındaki bu çalışmalar, önce düşünüp karar verip daha sonra davranışın ortaya konulduğuna yönelik geleneksel kabulün bir yanılmasından ibaret olabileceği yönünde bir kuşku doğurmaktadır. Altın'a göre, bu ve buna benzer sinirbilim çalışmaları, özgür irade sorununun yeniden ele alınmasını ve buna bağlı olarak nedensellik gibi bazı felsefi sorunların da bu doğrultuda yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir.

Yapay zekâ alanında gün geçtikçe hızlanan gelişmeler, makinelerin özgür olup olamayacağı sorusunun önemini arttırmaktadır. Öte yandan, özgür irade felsefesi literatürü insanların özgürlüğüne odaklandığından dolayı, bilgisayarların özgürlüğünü tartışmak için doğrudan kullanılamayacak kadar özelleşmiştir. Son bölümün yazarı Hasan Çağatay, öncelikle, makinelere özgürlük atfetmek için gerekli şartlardan birisinin makinelerin duygu sahibi olmaları olduğunu savunmuştur. Daha sonra, makinelerin duygu sahibi olduğu varsayımıyla, makinelerin özgür olup olamayacaklarını tartışmıştır. Yazının tezi, duygu sahibi makinelerin özgürlüğünün önünde, insanların özgürlüğünün önünde olandan daha fazla engel bulunmadığıdır: İnsanların özgür olduğunu savunan özgürlük kuramları, prensipte, makinelerin özgürlüğünün de önünü açmaktadır. Makinelerin özgür olamayacağını savunması beklenen özgürlük kuramları ise, insanların da özgür olamayacağını savunmaktadır. Bu bağlamda, duygu sahibi makinelerin var olmasını isteyip istemeyeceğimiz sorusu etik açıdan son derece önemlidir. Yazının geleceğe dair pratik sonuçlarından birisi, duygu sahibi makinelerin bugünün makineleri gibi

araçsallaştırılarak bize hizmet etmesinin, tıpkı bir insanın bize hizmet etmesi gibi etik bir problem olacaktır.

Zihin felsefesi alanında ilginç düşünceleri ve kapsamlı incelemeleri barındıran bu kitabın hayata geçmesinde başta kitabın yazarları olmak üzere, katkı sağlayan herkese teşekkür ederim.

Hasan ÇAĞATAY

BİLİNÇ PROBLEMİ VE DENNETT'IN ÇÖZÜM ÖNERİSİ

S. Atakan ALTINÖRS*

İnsan bilinci ayakta kalmayı başarmış en son gizemdir. Gizem, insanların onun üzerine henüz nasıl düşüneceklerini bilmedikleri bir olgudur. [...] Bilinç, bugün, en sofistike düşünürlerin bile dillerini bağlayan ve kafalarını karıştıran bir konu olarak tek başına durur. Bundan önceki tüm gizemlerde olduğu gibi, bilincin gizeminin asla çözülemeyeceğinde ısrar eden ve hatta bunu uman pek çok kimse bulunmaktadır. [...] Bazı insanlar bir şeyin gizemini çözmeyi, onun kutsallığını bozma olarak görürler. Bu nedenle, ben bu insanların, kitabımı, entelektüel yıkıcılık hareketinin başını çeken, insanlığın son kutsal mabedine bir saldırı olarak görmelerini bekliyorum. - Dennet¹, *Bilinç Açıklanıyor*, ss. 31-32.

(1) Daniel C. Dennett: 1942 yılında Boston'da doğan Dennett Harvard'taki üniversite öğreniminin ardından, Gilbert Ryle'in danışmanlık yaptığı tezini savunarak Oxford Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. 1971 yılından beri Massachusetts'teki Tufts Üniversitesi'nde görevli olan Dennett oradaki Bilişsel Çalışmalar Merkezi'nin de müdürüdür. Yaşayan en önemli zihin filozoflarından biri olan Dennett bilinç problemine materyalist ve evrimci yaklaşımıyla bilinmektedir. Güçlü yapay zeka hipotezi [*the strong AI hypothesis*] ve hesaplamalı zihin teorisi [*the computational theory of mind*] taraftarıdır.

* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, aaltinors@gsu.edu.tr

Bilinç, zihin felsefesinin başlıca problemlerinden biridir. Zihin sadece düşünceler, yönelimler, algılar, duygular, vb. içeriklere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu gibi içeriklerin her zaman değilse de çoğu kez bilincinde olabildiği bir şeydir. “Her zaman değilse de” dememizin sebebi, en azından Leibniz’in “hissedilir olmayan algılar” hakkındaki sezgisinden beri, Kartezyen “kendine tamamen şeffaf zihin” postülasının hükmünü yitirmeye başlaması ve nihayet Freud’un bilinçdışını, insan psişesinin kurucu unsurlarından biri olarak tanımlamasıdır. Dekens’in de belirttiği gibi (2017, s. 86) Descartes ile birlikte bilinçten, düşünen bir özne tarafından, kendi zihninin muhtevasının dolaysız algısı anlaşılmıştır ve bilinç fenomeni şüpheli olmamakla birlikte onun bilinçdışı bakımından bağımsızlığı, gerekçelendirilmemiş bir varsayımdan ibaret kalmıştır. Neticede, bilincinde olmayabildiğimiz arzular, karmaşalar, vb. yanında, bilincinde olduğumuz zihinsel içeriklerimiz, kendimizi bilinçli bir varlık olarak deneyimlememizi sağlamaktadır. Peki, bilinçli olmak da nedir? Bu soru, filozofları asırlardır bilincin mahiyetini, kaynağını ve işlevini izah etme problemiyle yüzyüze getirir. Böylece, “Bir bilince sahip olmak ne anlama gelir?” gibi tipik bir analitik soru kadar, “Neden bilinçliyiz?”, “Bilinç sadece merkezî sinir sistemi ve beyni olan organizmalara mı özgüdür?”, değilse “Bilinç -yine Leibniz’ci bir bakışla- evrendeki canlı-cansız her şeyde çeşitli seviyelerde bulunan bir vasıf mıdır?” veya “Makineler bilinç taşıyabilir mi?”, “Ölümlü bedenimizdeki bilincimiz

Başlıca eserleri arasında şunlar anılabilir: *Elbow Room* (1984), *The Intentional Stance* (1987), *Consciousness Explained* (1992), *Darwin’s Dangerous Idea* (1996), *Kinds of Minds* (1997), *Freedom Evolves* (2003).

makinelere nakledilerek ebediyen saklanabilir mi?” gibi daha güncel, çok sayıda başka soru da türer.

Larousse Felsefe Sözlüğü’ndeki (Komisyon, 2011, s. 57) “bilinç” maddesinde de belirtildiği gibi, Antik Yunan filozofları bizim bugün anladığımız haliyle “bilinç” sözcüğüne sahip değildi. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te kullandığı Yunanca “birlikte görmek” mânâsı taşıyan συνειδής [suneidês] kelimesiyle, bilinci, “anlama” ile eş tutar. Ve συνειδής kelimesi Antik Yunan felsefesinde daha sonraları “iyi yargıda bulunma” imkânı veren şeyi belirtir. Keza, Ortaçağ felsefesinde de bilinç problemi henüz günümüzdeki şekliyle ortaya konmuş değildi. İngilizcede *consciousness* ve Fransızcada *conscience* (bilinç, vicdan) kelimelerinin kökeni olan *conscientia* Latince “birlikte bilme”, “ortaklaşa bilme”, “suç ortaklığı”, “vicdan” anlamlarına gelirdi ve daha çok ahlâki bağlamda kullanılırdı. Bilincin özel olarak bir zihin felsefesi kavramı halini alması, büyük oranda Yeniçağ’ın ürünüdür: Kartezyen düalizmin ihtiva ettiği psikofiziksel etkileşimciliğin tetiklediği bilince yönelik tartışmalar ve farklı görüşler gerçekten de Yeniçağ’da probleme ilişkin zengin bir tarihsel arka-plan meydana getirir. Birkaçını anacak olursak: Her ne kadar yazdıklarında doğrudan *conscientia* terimini kullanmasa da Descartes’ın *cogito*’su, bilincin en küçük bir şüpheyi mahâl bırakmayan bir surette mevcut olduğu fikrini kapsar. Locke bilinci, insanın, zihninde olup bitenlere dair algısı olarak tanımlar (1825, s. 59). Condillac da epistemolojisinde bilinç kavramına öncelikli bir yer tahsis ederek bilincin bütün algılara eşlik ettiğini savunur. Bilinci, ruhun, kendisinde olup bitenlerin en azından bir bölümünden onu haberdar eden şey olarak tanımlar (1787, s. 26).

Şüphesiz ki bilincin şahıkasında bir felsefî tema hâline gelişi için, Yakınçağ'da Hegel'in ve ardından da Yirminci Yüzyıl'da Husserl'in fenomenolojilerini beklemek gerekecektir. Husserl'in "bilinç" kavramının ihtiva ettiği üç temel anlamına dair bir analizini, Zahavi'nin konu hakkındaki incelemesinden (2014, s. 168) nakledersek: 1-Ampirik "ben" in reel fenomenolojik mevcudiyetinin bütünü olması bakımından, yaşantı akışının birliğinde psişik yaşantıların iç içe örülmesi olarak bilinç. 2-Kendi psişik yaşantılarının iç farkındalığı olarak bilinç. 3-Her çeşit "psişik edimi" ya da "yönelimsel yaşantıyı" niteleyen ortak adlandırma olarak bilinç. Bilincin "fenomenal bilinç" olarak bu kavramsallaştırılması, Yirminci Yüzyıl'dan günümüze kadar problem hakkındaki felsefî tartışmaların istikametini belirlemiştir. Bu kavramsallaştırma, bilincin felsefedeki problematikleştirilmesi ile, bilinci inceleyen bilimsel perspektif arasında ilk bakışta kapatılamaz gibi gelen bir gedik meydana getirecektir. Davranışçılığın sultasından yakasını kurtarıncaya dek, "bilinç" terimini kullanmak psikolojide bir tabu olarak kalacaktır. Thomas Huxley'in bilincin psikolojide maruz kalacağı bu muameleyi önceden haber veren tespiti mânidardır: Huxley² sinirsel dokudaki uyarılmaların sonucunda bir bilinç durumunun nasıl olup da meydana geldiğinin, masalda Alaaddin'in lambasını okşadığında cinin ortaya çıkması kadar açıklanamaz bir şey olduğunu kaydeder (1866, s. 193). Bilinç hakkında yapılacak bilimsel bir izah, fenomenal bilince dair birinci şahıs ifadelerinden kaçınarak objektif üçüncü şahıs ifadelerini kullanmakla mükelleftir. Aşağıda yapacağımız iki alıntı, fenomenal bilincin dile

(2) Huxley'in böyle bir benzetmesi olduğunu ilk kez, Tefvik Alıcı'nın *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* başlıklı eserini okurken (19. sayfa) fark ettim.

dökölüşü ile, bilimsel söylem arasındaki gediği daha anlaşılır kılacaktır:

[Nörolojik izah] Bilincin oluşmasından birinci derecede sorumlu nöronal yapı formatio retikölaristir (FR). İnen ve çıkan uzun projeksiyon yolları medial kısımdan kaynağını alır. Daha küçük nöronlardan oluşan lateral kısım fokal bir sistem olarak çalışır. Lokal kısmın projeksiyon yolları kısadır. İmpulsları ancak medial FR'e ve beyin sapında bulunan kafa çiftlerine ait çekirdeklere yollar ve alır. Medial kısımdan kaynaklanan ve assendan gidiş gösteren aksonlar talamus ve kısmende hipotalamusa ve bu alanlardan da korteks serebriye projekte olur. Kortekse projekte olan direkt lifler de vardır. FR'in medulla oblongatada bulunana medial kısmı, Tr. Retikülospinalislere lifler vererek medulla spinalis ön boynuz motor nöronlarını etkiler. (Taşdemir, 2020, s. 1)

[Fenomenal betimleme] Ama, o hâlde ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Yani, şüphe eden, anlayan, kavrayan, iddia eden, inkâr eden, isteyen, istemeyen, yanı sıra da hayâl eden ve hisseden bir şey. Bütün bunlar benim tabiatıma aitse, muhakkak ki az şey değildir. Neden ait olmasınlar ki? Şimdi hemen her şeyden şüphe eden, yine de bazı şeyleri anlayıp kavrayan ve yegâne hakikî varlığın bunlar olduğunu emin bulan ve öne süren, bütün diğerlerini inkâr eden, daha fazlasını bilmeyi dileyen ve arzulayan, aldatılmak istemeyen, bazen tasarrufumda olmadığı hâlde birçok şeyi tahayyül eden ve bedeninin organları aracılığıyla olduğu gibi birçok şeyi de hisseden ben değil miyim? (Descartes, 1661, s. 16)

Üçüncü şahıs ifadeleriyle yapılmış bir bilimsel açıklama ve Descartes'ın *Meditasyonlar*'ındaki fenomenal bilincin birinci tekil şahıs dilindeki söylemi. Zihinsel fenomenler olarak bilinç durumlarımız, yani algılarımız, yönelimlerimiz, imgelerimiz, heyecanlarımız, vb., deneyimleyen özneye bağlı şeylerdir. Onları dışa vurduğumuz ifadelerimiz de birinci şahıs ifadeleridir: “Gürültüden başım tuttu”, “Yarınki buluşmayı düşününce içimi bir heyecan dalgası kaplıyor”, “O kadar canım sıkkın ki”, “Onu hayallerimde yaşıyorum”, “Benim gözümden bakabilseydiniz, tedirginliğimin sebebini anlayabilirdiniz”, “Sınava öyle çok konsantre oldum ki”, vb. örneklerde görüldüğü gibi... Bu cümlelerin hepsinde dışa vurulan, belirli bir kişinin öznel zihinsel durumlarıdır. “Fenomenal bilinç” kavramı, Revonsuo'nun da belirttiği gibi öznel deneyimi ifade eder:

Fenomenal olmak, deneyimlenmiş olmak demektir; dolayısıyla, deneyimlenmiş olmak, öznel psikolojik bir gerçekliğe dâhil edilmelidir. [...] Fenomenal bilinç, bir bütün olarak, belirli bir anda sahip olduğumuz tüm öznel deneyimlerimizi veya “hisler”imizi içerir. Fenomenal bilinç, en azından metaforik açıdan, aynı kişinin öznel bilinç akışında eşzamanlı bir biçimde sunulan geniş bir deneyim alanı veya katmanı gibidir. [...] Fenomenal bilincin kendine özgü kapsamlı içeriği, bir dünya içerisinde bedenlenmiş bir benlik biçimini alır ve bu benliğe kafasının içindeki düşünceler ve imgeler ile, çevresindeki dünyaya yönelik bir birinci şahıs bakış açısı eşlik eder. (Revonsuo, 2017, s. 128-129)

Doğa bilimleri ise üçüncü şahıs bakış açısını şart koşar ve ortaya koydukları söylem de o karakterdedir. Birinci şahıs ifadelerinin olanca öznelliğine karşı bilimsel ifadeler “...dır” formunda nesnel ve denetlenmeye açık saptamalar kılığında karşımıza çıkar. Kısacası, bilinç durumlarının öznel veçhesi, bazı filozoflara göre, bilinç hakkında nesnel bir açıklamaya ulaşma umudunu beyhude kılmaktadır.

David Chalmers’ın tâbiriyle (1994, s. 1) bilinci “çetin bir problem” kılan, herhangi bir fiziksel organizasyonun bir öznel, niteliksel deneyimi nasıl olup da meydana getirebildiğiyle ilgili en ufak bir fikrimizin bile olmamasıdır (Revonsuo, 2017, s. 87). Bu sorunu çetin kılan yanını, Levine “izah gediği” [*the explanatory gap*] olarak adlandırmıştır (1983, s. 1): Bilinç hakkında, fiziksel şeyler hakkındaki izahlar gibi bir açıklama vermedeki güçlük. Bunu Revonsuo’nun bir örneği üzerinden anlamaya çalışırsak:

Suyun 0 ilâ 100 °C arasında neden sıvı olduğuyla ilgili izah apaçıktır: Bu durumda moleküller serbest bir şekilde birbiri üzerinde yuvarlanabiliyorken, daha düşük sıcaklıklarda bunu yapamazlar ve su buza dönüşür. Burada kavranamaz bir gizem yoktur. Fakat, öznel psikolojik gerçekliğimizdeki fenomenal deneyimler, beynin nesnel biyolojik gerçekliğindeki fiziksel veya nöral niteliklerden oldukça farklıymış gibi görünmektedir. Sahici bir izah sunabilmek için, öznel deneyim ile nesnel beyin etkinliği arasındaki bağlantının, su moleküllerinin davranışıyla sıvılığın ve katılığın izah edilişindeki gibi apaçık ve anlaşılır biçimde kurulması gerekir. Bir nöral etkinlik kombinasyonu, anlaşılır açıklıkta nasıl yasa benzeri bir zorunluluk yoluyla fenomenal deneyimlere eşitlenebilir? (2017, ss. 87-88)

Revonsuo'nun bu sorusu, Kartezyen düalist psikofiziksel etkileşimci perspektifin ya da ondan daha başarılı bir çözüm sunmayı deneyen Leibniz'deki psikofiziksel paralelizmin bir bakıma "by-pass" ettiği temel bir hususa dikkat çekmektedir: Fiziksel ve biyolojik bir organ olan beynin tâbi olduğu nedensellik zinciri ile, fiziksel olmayan bir şey olarak fenomenal bilinç akışı arasında ilişki kuracak bir dil bulma gerekliliği. Birazdan açacağımız bu husus, "Gürültüden başım tuttu" gibi—"halk psikolojisi" veya "nine psikolojisi" denen—öznel izahların içerdiği "ağrı", "özlem", "heyecan", "kaygı", vb. kavramların, bilinç hakkında geliştirilecek nesnel bir teori karşısındaki akıbetinin ne olacağı tartışmasını da doğurmaktadır. Ama bundan önce, özellikle, Dennett'in her fırsatta eleştirdiği Kartezyen düalizmin etkileşimciliğini ve kısaca da Leibniz'in paralelizmini gözden geçirelim.

Modern felsefenin kurucusu Descartes, Antikçağ'dan itibaren felsefe tarihinin her döneminde rastlanan "standard" düalist ontolojilerin bir benzerini savunmuştur. "Töz" mefhumundan, mevcut olmak için sadece kendisine ihtiyaç duyacak surette var olan bir şeyi anlaması itibariyle, bu ada lâayık yegâne varlığın Tanrı olduğunun altını çizen Descartes bir diğeryani "yaratılmış töz"—anlamıyla ise şu iki töz türü arasında radikal bir ayrım bulunduğunu öne sürmüştür: Uzamlılık özniteliğine sahip cismanî töz ve düşünen töz (1824, s. 95). Böylece Descartes kâinatta biri maddî, diğeryse maddeden tamamen münezzeh iki tür yaratılmış töz bulunduğuna kanidir: Düşünmeyen uzamlı madde ve yer kaplamayan düşünen zihin. Fakat Descartes, ontolojisinde birbirinden ayırdığı bu iki tözün, antropolojisinde nasıl olup da karşılıklı olarak birbirini etkilediğini izah etme sorunuyla

yüz yüze kalmıştır. Descartes düalist metafiziğiyle tutarlı kalmak adına bir yandan ruhun tabiatı icabı “ne uzamla, ne boyutlarla, ne de bedeninin ondan müteşekkil olduğu maddeyle hiç bir bağlantısı olmadığı”nı savunurken (1995, s. 122) çelişkili biçimde bir yandan da ruhun maddi bedenle nasıl etkileştiğini açıklamaya çabalar. Bu esnada, birbirinden kökten farklı iki cevherin etkileştiği merkez olarak, beyindeki kozalakسی bezi [*la glande pinéale*] gündeme getirir (1995, ss. 122-123). Ruhun işlevlerini beynin -günümüzde “epifiz bezi” olarak adlandırılan- bu bölümünde ifa ettiğini öne sürer. Descartes’ın “ruhun merkezi karargâhı” [*le principal siège de l’âme*] diye nitelendirdiği bu bezi, yer kaplamayan ruhun bedendeki topos’u (!) olarak görmesinin gerekçesi ise, beynimizin diğer bölümleri çift iken (beynin sağ ve sol loblarının anatomik simetrisini kastediyor) onun tek oluşudur (1995, s. 124). Descartes kozalakسی bezi, Dennett’in nitelemesiyle (2017, s. 129) âdeta “bilincin turnikesi” olarak takdim eder. Descartes’ın açıklamasında, hem bedendeki uzuvlarda ve organlarda hâsıl olan uyarımlar ruha kozalakسی bez aracılığıyla nüfuz etmekte, hem de—tersi istikamette—ruhtan bedene yönelen tesirler bu bezin turnikesinden geçmektedir. Bu esnada Descartes bir anatomist ve fizyolog olarak, okuduğu eserlerden öğrendikleri kadar çeşitli omurgalı hayvan bedenleri üzerinde bizzat gerçekleştirdiği teşrih çalışmalarıyla, kas sistemi ve organlar ile beyin arasında mesaj iletim şebekesi işlevini yerine getiren yapının “sinir sistemi” olduğunu gözlemlemiş ve savunmuştur (Descartes, 1995, s. 125). Bununla birlikte, yaşadığı çağda henüz nöroloji bilimi teşekkül etmediğinden, kozalakسی beze—ve ondan da bedene—mesaj ileten şeyin ne olduğu hakkında varabildiği ve verebildiği izah, “can ruhları” [*les*

esprits animaux] dediği ve gözlem mahsulü olmayan spekülatif zerreciklerden ibarettir (1995, s. 125). Descartes'ın hipotezini özüyle nakledersek, ona göre ruh ile bedenin birbirine karşılıklı (çift yönlü) tesiri şöyle gerçekleşir: [1] Ruhun etkilediği kozalaklı bezden salgılanan can ruhları omurilik, sinir sistemi ve kan dolaşımı vasıtasıyla kaslara ve organlara gider (1995, s. 125). Ruh herhangi bir şey istediğinde, sıkı sıkıya bitişmiş olduğu minik bezin, bu isteğe bağlı olan etkiyi üretmek üzere gereken surette harekete geçmesini sağlar (1995, s. 130). [2] Bedenin maruz kaldığı bir tesir, "tıpkı iki ucundan biri çekildiğinde diğer ucu da hareket eden bir çalgı teli"ne benzeyen sinir lifleriyle beyne iletilir (1995, s. 109). Ne var ki bunu böyle söylemekle Descartes ruhun kozalaklı bezi ne tür bir fiziksel kuvvet yoluyla harekete geçirdiğine dair bir açıklama sunmuş değildir.

Zihin-beden sorunu bağlamında Leibniz'in geliştireceği formül ise, psikofiziksel etkileşimcilik yerine psikofiziksel paralelizmi temel alır: Descartes'ın etkileşen iki apayrı töz varsayımına lüzum duymayan bir çözüm hedefleyen Leibniz, fiziksel nedensellik zinciri ile bilinç akışı zincirinin birbiriyle etkileşmediğini, bize etkileşiyormuş gibi görünmesinin sebebinin ise Tanrı tarafından ikisi arasında önceden tesis edilmiş âhenkten ibaret olduğunu savunmuştur. Leibniz bu yaklaşımını, birbiriyle mükemmelen uyuşan iki mekanik saat ile örnekler. Söz konusu uyuşmanın da şu üç tarzda mümkün olabileceğini düşünür: [1] İki saat karşılıklı olarak birbirini etkiler. [2] Saatleri sürekli kontrol edip ayarlayan biri vardır. [3] Saatler kendi dakiklikleri sayesinde uyuşurlar. Leibniz birinci izahın "harcıâlem felsefe"ye özgü olduğunu; ikincisinin, *Deus ex machina* bir izaha başvuran ara-nedencilik [oc-

casionnalisme] olduğunu tespit ederek kenara koyduktan sonra şöyle der:

Öyleyse, geriye sadece benim hipotezim, bu tözlerden her birini [zihin ve bedeni] en baştan kusursuz bir biçimde oluşturmuş ve her biri sadece, kendi varlığıyla birlikte almış olduğu yasalarını takip etmek suretiyle, sanki aralarında karşılıklı bir etkileşim varmışçasına veya Tanrı, genel işbirliğine ek olarak, elini onların üzerinden hiç eksik etmiyormuşçasına, diğeriyle uyuşacak şekilde, mutlak bir dakiklikle yöneten bir ilâhî tertip tarafından önceden tesis edilmiş âhenk yolu kalmaktadır. (Leibniz, 1846, s. 591)

Leibniz, en nihayetinde saf spiritüel ve yegâne töz türü olan monadlardan müteşekkil olduğunu düşündüğü kâinatta, farkındalık hiyerarşisinde en alt basamaktaki koma durumunda bulunan monadların kendilerini, bizim “madde” dediğimiz bir surette; buna mukabil farkındalık hiyerarşisinde üst basamaklardaki monadların ise kendilerini “bilinç” denen bir surette dışa vurduğunu düşünür. Yani bizim “madde” dediğimiz şey esasen, spiritüel tözün fenomenal plandaki tezahürüdür. Aslında fiziksel olan ile zihinsel olan, ikisi arasında hiçbir nedensel etkileşim olmadığı hâlde, Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş âhenk icabı, onlar sanki aralarında etkileşim varmış gibi paralel tezahür ederler: “Bu sistem [önceden tesis edilmiş âhenk], cisimlerin sanki hiç ruhları yokmuş gibi; ruhların, sanki hiç cisimleri yokmuş gibi ve bunların ikisinin de sanki birbirini etkiliyormuşçasına faaliyette bulunduğunu ortaya koyar” (Leibniz, 2002, s. 23).

Yeniçağ'ın iki büyük sistem kurucusunun yukarıda özetle naklettiğimiz fikirlerinde de görüldüğü gibi, filozofların bilinç problemine yaklaşımları, esasen onların tercih ettiği ontolojik kaide üstünde köklenir: Varlığın mahiyetinin spiritüel mi, fiziksel mi, yoksa hem fiziksel hem de spiritüel mi olduğuna yönelik cevaplarına göre değişir. Böylece, Leibniz gibi spiritüalist monist bir kaideyi, De La Mettrie gibi materyalist monist bir kaideyi ve de Descartes gibi düalist bir kaideyi tercih edenler arasında temel bir ayırım yapılabilir. Elbette, tüketici olmayan bu başlangıç tasnifimize istisna teşkil eden, varlığın mahiyetinin ne saf spiritüel ne de saf fiziksel olduğunu, kendini bu iki görünüşle de sunduğunu düşünen Spinoza gibi özgün bir kaideyi tercih edenler de vardır. İncelememizin asıl konusunu oluşturan Dennett'in tercih ettiği kaide ise, onun "hâkim bilgelik" diye nitelendirdiği fizikalizm ve materyalizm olacaktır.

Evrenin tek bir tözden, maddî-fiziksel tözden müteşekkil olduğunu savunan görüşlerin hepsi "materyalizm" jenerik adı altında toplanır. Zihin ve onun temel bir vasfı olarak bilinç de materyalizm açısından fiziksel olana bağlıdır. Evrende en küçük bir fiziksellik taşımayan saf spiritüel bir şeyin gözlemlenemeyişi, materyalizm lehine kullanılan ana argümandır. Beyin ve merkezî sinir sistemi gibi fiziksel-biyolojik yapılar olan organları hasar gören kimselerin zihinsel işlevlerinde ortaya çıkan amnezi, vb. bozukluklar, anestezi altındaki kişilerde bilinçlilikten söz edilememesi, psikotrop maddelerin neden olduğu zihinsel durumlar, vb. gözleme dayalı olgular da zihnin en nihayetinde maddî beden bir parçası olduğuna yönelik ampirik kanıtlardır. Çağdaş zihin felsefesinde materyalizmin birbirinden nüanslarla ayrılan muhtelif

versiyonları savunulmuştur; biz bunlardan materyalizmin indirgemeci versiyonunu gözden geçirip sözü derhal asıl konumuz olan Dennett'in pozisyonuna getireceğiz. "Zihin-beyin özdeşliği teorisi" adıyla da anılan indirgemeci materyalizm, zihinsel durumların fiziksel durumlarla özdeş olduğunu savunan görüştür (Churchland, 2012, s. 41). Bizim "zihinsel durum" dediklerimiz, aslında beynin fiziksel-nörolojik işleyişinden başka bir şey değildir. İndirgemeciliğe göre, "Gürültüden başım tuttu" türünde, "halk psikolojisi" ya da "nine psikolojisi" diye nitelenen ifadesel tutumlar, nörobilimlerin fiziksel-biyolojik, dolayısıyla da nesnel diline indirgenebilir. İndirgemeci materyalizm böylece zihinsel olanın, aslında fiziksel olana indirgenebilir olduğunu ve nörobilimlerdeki gelişmelerin de bunu destekleyeceğini savunur. Churchland'ın kaydettiği gibi (2012, s. 69), onun da bizzat savunduğu eleyici materyalizm, indirgemeci versiyonun ihtiva ettiği bir kusuru gidermeye yöneliktir: Halk psikolojisi ile teorik nörobilimsel kavramlar arasında birebir eşleşme ihtimalinin düşük olması. Bu itibarla, eleyici materyalizm, halk psikolojisinin kavramsal çerçevesinin, kemâle ermiş bir nörobilimin kavramsal çerçevesine indirgenemeyeceğine dayalıdır (Churchland, 2012, s. 73). Onun son derece açıklayıcı bir örneğini özetle nakledersek: Ortaçağ'da, gerçekte çeşitli psikozlardan mustarip kadınlara, iblislerin musallat olduğu cadılar gözüyle bakılırdı. Psikiyatrinin doğuşuyla ise cadıların mevcut olmadığına dair inanç yaygınlaştı:

Cadı kavramının, genellikle uygulandığı fenomenleri, bu fikrin olduğu gibi uygulanmasından kalıcı olarak vazgeçilmesini gerektirecek kadar kötü bir biçimde

ifade eden bir kavramsal çerçevenin bir ögesi olduğu sonucuna vardık. Çağdaş zihinsel işlev bozukluğu kuramları cadıların ontolojimizden elenmesine yol açmıştır. (2012, s. 72)

Eleyici materyalizm aynı şekilde, nörobilim, halk psikolojisini temel alan açıklamaların ve kavramların yetersizliğini gösterecek kadar ilerlediğinde, içsel zihinsel durumlarımızı nihayetinde upuygun bir kavramsal çerçeve içinde açıklama imkânına kavuşacağımız fikrine dayanır (2012, s. 72). Yani, halk psikolojisinin kavramları elenmelidir ve zaten en sonunda da kaçınılmaz akıbetleri böyledir. Materyalizmin bu versiyona “eleyici” denmesinin sebebi de budur. Eleyici materyalizm, bir “sahte bilim” olan halk psikolojisinin yakın gelecekteki ölümünü muştulamaktadır. Bir eleyici materyalist olarak Churchland, bilinç problemi bakımından işi bir adım daha öteye vardırıarak neticede onun da bir halk psikolojisi kavramı olduğunu düşündüğü “bilinç”in de bu elemenden nasibini alacağı kanısındadır. Burası, tam da Dennett’in pozisyonunun belirginleşeceği noktadır: Ona göre elenmesi gereken, doğrudan doğruya “bilinç” kavramı değil, “fenomenal bilinç”tir. Dennett’in bu nüanslı pozisyonunu, onun Kartezyen düalizm eleştirisinden itibaren tartışarak açıklamaya girişelim.

Dennett bilinç problemini, düalizm karşıtı net bir materyalist perspektiften ele alır. Dennett düalizmin zihni beyinden ayırarak onun sıradan bir maddeden değil de özel bir tözden meydana geldiğini öne sürmesini haksız bulur: “Yalnızca tek çeşit töz vardır; o da, fiziğin, kimyanın ve psikolojinin fiziksel tözü olan maddedir. Zihin de bir şekilde fiziksel bir olgu olmanın ötesinde bir şey değildir.

Kısaca, zihin beyindir” (2017, s. 46). Dilimize Bilinç Açıklanıyor başlığıyla tercüme edilmiş eserinde amaçladığı şeyin düalizmin hatasına kapılmadan bilinci açıklamak olduğunu dile getiren Dennett’in, düalizmi son derece itibarsız görmesinin sebebini ortaya koyalım. Felsefe tarihinde Descartes tarafından savunulmuş olduğu hâliyle düalizm, Dennett’in dikkat çektiği bir noktada açıklayıcılık gücünü kaybetmektedir. Bu, Descartes’in da bizzat farkında olduğu ve “pineal bez” kanalıyla etkileştiğini söyleyerek çözmeyi denediği iki apayrı töz varsayımıdır:

Zihin ve beden iki ayrı şey, iki ayrı töz olsa dahi, birbirlerini etkilemek zorundadır. Bedensel duyu organları, beyin aracılığıyla, zihni haberdar etmek zorundadır, birtakım düşünceleri, verileri ve algıları on göndermek, ona sunmak zorundadır. Ardından, düşünceyle ilgili şeylere sahip zihin de, bedeni uygun olan davranışa (konuşma da dâhil olmak üzere) yönlendirmelidir (Dennett, 2017, s. 46).

Dennett’a göre Kartezyen düalizmde yanlış olan şey, Descartes’in etkileşim merkezi olarak, talamus veya amigdala yerine kozalaksı bezi seçmesi değildir; yanlış olan, zihin ile beynin etkileşimi için bir yer olduğunu düşünmesidir (2017, s. 54). Üstelik de düalizmin “farz ettiği” etkileşimde, zihnin beyne nasıl kumanda ettiği hususunda tatminkâr bir argüman yoktur:

[...] zihinden beyne dönen emir sinyallerine yoğunlaşalım. Bunlar varsayım gereği, fiziksel değildir; ışık dalgaları, ses dalgaları, kozmik ışınlar veya atom altı parçacıkların akışı da değildirler. [“Ruhsal/cisimsiz

töz” tanımı icabı³⁾ Hiçbir fiziksel veya kütleli enerji onlarla ilişkilendirilemez. [...] O hâlde, bu enerji [zihnin beyne kumanda sinyallerinin sarf edilmesi gereken enerji] nereden gelmektedir? (2017, s. 47)

Böylece Dennett, düalist psikofiziksel etkileşimciliğin içerdiği “ölümcül kusur”u ifşa eder: Fizikğin en temel ilkesi olan enerjinin korunumu ilkesini açıkça ihlâl etmesi (2017, s. 47). Dennett doğa olaylarını açıklamada mükemmel bir mekanikçi olan Descartes’ın, konu insan zihnine gelince mekanizmi kullanmaktan çekindiğini kaydeder (2017, s. 376). Bunun yerine Descartes’ın, beyni, merkezi bir sahneye—Dennett’in sevdiği tâbirle “Kartezyen tiyatro”ya—malzeme sağlayan bir organ olarak gördüğünü belirtir. Söz konusu sahneyi de, ruhun tanıklık edebileceği ve yargılarını şekillendireceği bir yere benzetir; ruhun tanıklık edeceği şeylerse, “duyu verileri” veya “duyumlar” yahut da “deneyimin fenomenal özellikleri”dir. Dennett bu tür bir sahneyi seyreden merkezdeki bir tanık faraziyesinin yol açtığı sonsuza dek geriye gidişe şu sözlerle dikkat çeker:

Zihni anlamaya yönelik bin yıllık arayışta kuramcılar sıklıkla, beyindeki kontrol odasında oturan ve zekâ gerektiren tüm işleri yapan bir iç aracı, minik bir adam -Latince *homunculus*- hayâl etmenin cazibesine kapılmıştır. [...] insanın sinir sistemini -örneğin- devasa bir telefon santral ağı olarak düşünürseniz, karşınıza merkezde telefon operatörünün olması gerektiği problemi çıkar: O operatörün zihni de kendi merkezi operatörüne

(3) Ekleme bana ait.

sahip daha küçük bir telefon ağından mı oluşmaktadır? Peki ya onun zihni...? Bu tür merkezi bir homunculusun varlığını öne süren her kuram sonsuz bir geri dönüş olasılığına mahkûmdur. (2018, ss. 92-93)

Dennett'a göre tek ve kesin bir bilinç akışı yoktur, çünkü hepsinin, merkezî bir anlamlandırıcının dikkatine sunulmak üzere bir araya geldiği merkezî bir karargâh veya Kartezyen tiyatro mevcut değildir (2017, ss. 295-296). Dennett'in "Kartezyen tiyatro" ile, gündelik deneyimden kaynaklanan bir "vehmi" kastettiği anlaşılmaktadır. Dennett, nerede bilinçli bir zihin varsa, orada bir bakış açısı olduğunu varsaydığımızı hatırlatır (2017, s. 126). Böylece de, bilinçli bir zihni, mevcut bütün bilginin sınırlı bir alt kümesini gören bir gözlemci gibi tasavvur ederiz. Oysa, Revonsuo'nun da vurguladığı gibi (2017, s. 272), Dennett'a göre nörofizyolojideki bulgular ışığında bakıldığında, beyinde bütün bilginin içerisine aktığı tek bir nokta ya da özel bir merkez bulunmadığı gibi, bilinç de bütün algıların, deneyimlerin mitik özneye, yani Kartezyen tiyatronun izleyicisi olan beyindeki minik kişiye, homunculusa sunulduğu mitsel bir yer de değildir. Dennett bilincin nöral uyarılmaların bir neticesinden ibaret olduğunu savunur:

Bilinci oluşturan şeyin sadece sinir uyarıları olamayacağını -bunların bir şekilde başka bir şeye yansımaları gerektiğini- düşünmek, insanlara cazip gelir. Aksi hâlde, sinir sistemi, telefonu açacak kimsenin bulunmadığı bir evdeki telefon sistemi, ya da seyircisi olmayan bir televizyon şebekesi -ya da dümencisi olmayan bir gemi- gibi bir şey olacaktır. Sanki, tüm enformasyonu

(aktarmak üzere) alacak ve değerlendirecek, sonra da “geminin dümenini daire edecek” merkezî bir Eyleyici ya da Patron ya da İzleyici olması gerekiyor gibidir. (Dennett, 1999, s. 85)

Dennett’in Kartezyen tiyatro eleştirisinin vardığı nokta, aslında “fenomenal bilinç” diye adlandırılan şeyin tümüyle inkârıdır. Birinci şahıs bakış açısıyla, bilinç içeriklerinin bize birleşik bir fenomenal dünya şeklinde sunulduğuna dair vehmimize rağmen, aslında beynin herhangi bir yerinde böyle bir dünya yoktur (Revonsuo, 2017, s. 272). Dennett anlatılarımızın arkasında içsel bir öznenin veya benliğin aslında mevcut olmadığını savunur: “Siz, tek bir beyin ve vücutta birbirine bağlanıp verili bir isimle çağrılan o deneyim ve yeteneğin [...] yuvarlanıp duran bir toplamısınız. Buna ek olarak özel, çözünmez bir siz külçesinin ya da ego, can veya ruhun var olduğu fikri çekici bir fantezidir” (2018, s. 317). Bizlerin “benliğimiz” diye adlandırdığımız şey, içsel ve gerçek bir varlık olmayıp Dennett’in “anlatının çekim merkezi” dediği (2017, s. 503) kurgusal bir öznedir.

Dennett, kişinin kendi bilinçli deneyimlerini içebakışla gözlemlemesinden ibaret olan “otofenomenoloji”nin yerine, “heterofenomenoloji” diye adlandırdığı yöntemi teklif eder. Dennett bilinç üzerine nesnel bir şekilde çalışabilmenin yolunun, fenomenolojide basit bir değişiklik yapmaktan geçtiğini savunur: Husserlci ofenomenolojiyi bir heterofenomenoloji ile değiştirmek (2018, s. 319). Çünkü ona göre fenomenoloji, birinci şahıs bakış açısıyla kendini sınırlandırmıştır: “Fenomenologlar tarafından benimsenen bakış açısı, Descartes’in birinci tekil şahıs perspektifidir. Bu bakış açısını, kendi bilinçli

deneyimimde bulduğum, üzerinde uzlaşmamıza dayanan (sizin de kulak misafiri olmanıza izin verdiğim) bir monolog olarak betimliyorum” (2017, s. 87). Dennett içebakışın, davranışçılık tarafından öznel ve bilimsel tavra aykırı ilân edilmesinin yarattığı tereddüde işaret eder: “En basit hâliyle buradaki fikir, insanların zihinlerinin içine “doğrudan bakamayacağınız”, onların ifadelerine başvurmak zorunda olduğunuz için, zihinsel olaylara ilişkin herhangi bir olgunun bilimsel veri kabul edilemeyeceğiydi; çünkü onlar asla nesnel yöntemlerle kesin olarak doğrulanamazlar” (2017, s. 88). Böylece Dennett nörobilimin gerektirdiği nesnellik ölçütünü sağlamak üzere otofenomenoloji yerine heterofenomenolojiyi benimsemeyi önerir. Heterofenomenolojiyi, birinci şahıs olgularının, nesnel bilimin üçüncü şahıs bakış açısından incelenmesi olarak tarif eder:

Ben, bilimin geri kalanında gayet iyi işlenmiş deneysel yöntemlerin kurallarını ve kısıtlılıklarını asla terk etmeden verilerin tamamına âdil biçimde yaklaşarak insan bilincinin tamamını güzelce kapsayan, nesnel bilimin dolaysız, muhafazakâr bir uzantısının var olduğu iddiasını savunmaktayım. Bu üçüncü şahıs metodoloji, yani heterofenomenoloji (kişinin benliğinin değil, bir başkasının fenomenolojisi), birinci şahıs bakış açısını meşru biçimde alınabilecek kadar ciddiye almanın sağlam bir yoludur. (2018, s. 318)

Dennett heterofenomenolojinin, sözel edimlerde bulunma ve onları yorumlama kapasitemizden yararlanarak deneyin kendi bilinçli deneyimine dair doğru olduğuna inandığı şeylerin bir kataloğunu sunacağı kanısındadır

(2018, s. 319). Sonuç itibariyle Dennett kendi teklifiyle, bilincin incelenmesine yönelik yeni bir metodoloji sunma iddiasında bulunmadığını, sadece, bilişsel psikoloji, (fiziksel uyarıcı ile öznel tepkiler arasındaki ilişkileri inceleyen) psikofizik ve nörobilim alanlarındaki araştırmacılar tarafından hâlihazırda kullanılan standart metotları açıkladığını belirtir (2018, s. 320).

Dennett “beyindeki özel merkez” biçimindeki Kartezyen fikri, bilinç üzerine düşünme girişimlerimizi bozan en inatçı kötü fikir olarak nitelendirir (2017, s. 132). Beynin sanki tek bir işlevsel ileti noktası ya da merkezi varmış gibi düşünmeyi bırakmak gerektiğini savunur (2017, s. 135). Kartezyen tiyatroyu, bilinçli deneyimin beyinde nasıl ikâmet ettiğinin metaforik—ve elbette başarısız—bir resmi olarak değerlendiren Dennett (2017, s. 131) düşüncenin bu kötü alışkanlığını terk etmek üzere de, onun yerini alacak iyi bir imge bulmak gerektiğini belirtir. Böylece Dennett “çoklu taslaklar modeli” diye adlandırdığı kendi bilinç görüşüyle yeni bir imge sunar. Dennett, tek bir bilinç akışı varsayımına dayandığını öne sürdüğü Kartezyen tiyatro sahnesi imgesinin yerine, bilincin çok sayıda kanallı akışı imgesini teklif eder:

Tekli akışın yerine (geniş olsa bile), devreleri denemekte uzmanlaşmış çoklu kanallar mevcuttur. Bunlar, paralel karmaşa içinde birbirinden farklı şeyleri yapmak için, gittikleri yöntemle Çoklu Taslaklar yaparlar. Bu bölük pörçük “anlatısal” taslakların çoğu mevcut etkinliklerinin modülasyonunda kısa süreli rol oynar. (2017, s. 301)

Dennett’in çoklu taslaklar modeline göre, algının, düşüncenin, kısacası zihinsel faaliyetin bütün çeşitleri,

duyusal girdilerin yorumlanması ve detaylandırılmasının çok kanallı süreçleriyle paralel bir şekilde beyinde gerçekleştirilir (2017, s. 135). Beyindeki bilgi içeriklerinin akışı, çokluklarından dolayı sadece bir anlatı gibidir. Herhangi bir T ânında, beynin muhtelif yerlerindeki değişik düzeltme safhalarındaki öyküleyici fragmanların çoklu taslakları mevcuttur (2017, s. 138). Beyindeki bilgi akışları, çıktı sistemine erişmek için birbirleriyle yarış hâlinindedir ve bilinci kuran da çıktı sistemine erişmeyi başaranıdır. Revonsuo'nun da ifade ettiği gibi (2017, s. 273) Dennett'in nezdinde bilinç, beyinde erişim yarışını kazanan, anlık bir "ün"e kavuşan ve böylece de davranışı yönlendiren bilgi içeriğinden ibarettir. Blackmore da çoklu taslaklar modeline ilişkin şu değerlendirmede bulunur:

Dennett'a göre beyin, her zaman dünyanın çoklu, paralel betimlemelerini işlemektedir; dahası bunların hiçbirini bilincin ne "içinde" ne de "dışında"dır. Sistem belirli bir yolla -diyelim ki birisine bir sorunun cevabını sorarak veya bir uyarana yanıt olarak tepki vererek- irdelemeye başladığında kişi neyin bilincinde olduğuna karar verebilir ve hakkında bir şeyler anlatabilir. Fakat bu noktaya kadar bu şeyin "bilincin içinde" olması ya da olmaması meselesi hakkında hiçbir hakikat yoktur. (Blackmore, 2019, s. 57)

Güçlü yapay zekâ hipotezi⁴ taraftarı olarak Dennett insan bilincini, sanal bir makinenin işleyişi üzerinden,

(4) Gödelek, güçlü yapay zekâ hipotezini, "dijital bir bilgisayarın, normal olarak insanlara özgü olduğu düşünülen akıl yürütme, anlama, düşünme, inanma gibi bilişsel yetilere sahip olacak şekilde programlanabileceği" şeklinde tarif eder (Gödelek, 2011, s. 119).

bir nevi beyin faaliyetlerini biçimlendiren, evrimleşmiş ve hâlâ evrimleşen bir bilgisayar programına (2017, s. 503) benzeterek açıklar. Hesaplamalı zihin teorisi⁵ taraftarı olarak da bilinci, bilgi işlemenin özel bir türü olarak kavramsallaştırır. Burada fenomenal bilinç elenmiş ve yerine artık “erişim bilinci”⁶ geçmiştir. Bilinç, zihinde süregiden bilgi işlemenin bir parçasıdır. Kişinin bilgilere erişimi olması, o kişinin bilgiyi istemli davranış ve özellikle de sözel davranış yoluyla ifade edebilmesidir. Neticede Dennett bilinci, dıştan gözlemlenebilen istemli davranışta ve konuşmada ifade edilen nesnel bilgiyle özdeşleştirir. Yani aslında ona göre bilinç, yalnızca çıktı aşamasında tutarlı bir anlatı şeklinde inşa edilir (Revonsuo, 2017, s. 273). Bu bağlamda Dennett, “benlik” dediğimiz şey, anlatının çekim merkeziyse, insan bilincinin bütün olgularının, insan beynine astronomik bağıntılarla uyarlanabilen salt sanal bir makinenin faaliyetleri olarak açıklanabileceğine inanır (Dennett, 2017, s. 503). Dolayısıyla da, prensipte, uygun bir şekilde programlanmış bir robotun, silikondan yapılmış bir bilgisayarın beyniyle bilinçli olabileceğine ve bir benlik taşıyabileceğine hükmeder. (2017, s. 503)

(5) Çağdaş felsefedeki hesaplamalı zihin teorisinin kökleri Yeniçağ’ın başında Hobbes’a kadar uzanmaktadır. Hobbes Latince *ratio* teriminin etimolojik kökeniyle de (*raor*: sayıyorum, hesap yapıyorum) bağlantılı bir “akıl” tanımını kendine kılavuz alır: «Akıl, düşünme yeteneği, düşüncelerimize müşir koymak [*marking*] ve onları ifade etmek [*signifying*] için mutabık kaldığımız adlandırmaların hesaplanmasından (yani toplanması ve çıkarılmasından) başka bir şey değildir» (1965, s. 33). Hobbes’tan aldığı ilhamla Leibniz *cogitatio sive computatio* görüşüyle, muhakeme yürütmeyi, hesaplamanın bir türü olarak değerlendirecektir.

(6) Revonsuo’nun da belirttiği gibi (2017, s. 144) erişim bilinci, seçici dikkate dayanan, saf fenomenal bilincin ötesine geçen bilinç türünü ifade eder. Bu terim, dikkatin yöneldiği bilinç içeriklerinin, eylem, uzun süreli bellek, planlama ve sözel bildirim gibi diğer bilişsel sistemlere genleşçapta ki erişimini belirtir.

Bir fizikalist ve materyalist olarak, “Neden bilinçliyiz?” sorusuna Dennett evrim teorisi ışığında, bilincin doğal seçimde sağladığı avantajı vurgulamak suretiyle yanıt verir. İnsan bilincinin evrimi hakkında, Darwin’in *İnsanın Türeyişi* başlıklı eserindeki kanılarından bu yana birçok görüşün ileri sürüldüğünü kaydetmesini (2017, s. 203) takiben Dennett da doğal seleksiyon fikrini esas alan kendi evrimsel izahını sunar. Dennett, bilinçli zihinleri olmayan primitif canlılardan insana uzanan evrim sürecinde, genetik evrim, fenotipik esneklik ve memetik⁷ evrim olmak üzere başlıca üç etken olduğunu ve bunların hepsinin insan bilincinin tasarımına giderek artan bir hızla katkıda bulunduğunu öne sürer (2017, s. 244). Milyonlarca yıldır süren fenotipik esnekliğe kıyasla memetik evrimin çok yeni bir olgu olduğunu belirtir: *Homo sapiens* ile ve dilin türeyişiyle son yüz bin yıldır

(7) Genleri inceleyen genetik gibi, memetik de memleri inceler. Mem terimini icat eden Dawkins bu konuda şu açıklamaları sunar: «Ben, bizim gezegenimizde, son zamanlarda, yeni bir tür eşleyici ortaya çıktığını düşünüyorum. Hemen yanımızda, yüzümüze bakıyor. Henüz çocukluk çağında, ilksel çorbasının içinde çalkalanıp sürükleniyor; yine de soluk soluğa olan eski genimizi arkada bırakan bir evrimsel değişim hızına ulaştı bile» (2007, s. 311). Bu yeni çorba, insan kültürünün çorbası. Yeni eşleyici içinse bir ad bulmamız gerek; bir kültürel iletim birimi ya da bir taklit birimi düşüncesini taşıyan bir isim... “Mimeme” bu iş için uygun bir Yunanca kök. Fakat ben, bir parça “gen” sözcüğüne benzeyen tek heceli bir sözcük istiyorum. *Mimeme* sözcüğünü *mem* olarak kısaltacağım için klasikçi dostlarımın beni affedeceğini umuyorum. Eğer bir teselli olabilecekse, “bellek” ile ya da Fransızca *même* (kendi) ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. [...] Ezgiler, fikirler, sloganlar, giyside moda, çanak çömlek yapım yolları, kemer yapımı mem örnekleridir. Tıpkı genlerin sperm ya da yumurtalar yoluyla bir bedenden diğerine atlayarak gen havuzunda çoğalmaları gibi, memler de, geniş anlamda taklit denilebilecek bir süreç yoluyla, bir beyinden diğerine zıplayarak kendilerini gen havuzunda çoğaltırlar. Bir bilim adamı güzel bir düşünce duyduğunda ya da okuduğunda, bunu arkadaşlarına ve öğrencilerine aktarır. Yazılarında ve derslerinde bundan söz eder. Bu düşünce tutunursa, beyinden beyne yayılarak kendini çoğalttığı söylenebilir» (Dawkins, 2007, s. 312).

güçlü bir etken hâline gelen memetik evrim son on bin yıldan da az bir sürede medeniyetin gelişimiyle patlama yapmıştır (2017, s. 244). Dennett'in verdiği bazı örneklerle tekerlek, kan davası, dik üçgen, alfabe, takvim, satranç, yapı-sökümcülük gibi, kültürel iletim birimleri olarak taklitle yayılan memler, insan beynini istilâ ederek bu organın yetkinliğinde önemli bir değişiklik yaratmıştır (2017, s. 246). O, söz konusu mem istilâsıyla yaratılan, insan beynindeki işlevsel mimariyi tarif etmede, bilgisayar bilimlerinden gelen bir açıklamayı kullanışlı bulur. Dennett, insan bilincinin, memlerden (daha doğrusu beyindeki mem etkilerinden) meydana gelen devasa bir kompleks olduğunu iddiasını anla(t)mada “von Neumancı” bir sanal makinenin çalışma tarzından yararlanır:

Bu makine herhangi bir faaliyet için tasarlanmamış bir beynin paralel mimarisine gömülüdür. Bu makinenin gücü, üzerinde çalıştığı organik donanımın temel güçlerini muazzam derecede arttırır. [...] Bu meraklı ama etkili donanım, yeni amaçlar için mevcut bir organın yeniden kullanımını olanaklı kılar. [...] Bilgisayarlar da beyinler gibi, tamamlanmamış bir tasarımla, esnek olarak doğarlar. (2017, ss. 246-247)

Dennett'in zihin ile bilgisayar arasındaki analogisi etrafında savunduğu güçlü yapay zekâ hipotezini çürütmeye yönelik olarak Searle meşhur bir düşünce deneyi ortaya atmıştır: Çince odası. Bu surette Searle zihnin bir bilgisayar programı olduğu faraziyesinin—kendi kullandığı ifadeyle—“tabutuna son çiviye çakma”ya çalışmıştır (Searle, 2014, s. 9). Diğer yandansa, Revonsuo (2017, s. 274), Dennett'in -bizim de atıflarımızın birçoğunu

yaptığımız- eserinin orijinal başlığına (*Consciousness Explained* - açıklanan bilinç) nazire ile, eserini okuyan birçokkimsenin, kitabın aslında *Consciousness Explained Away* [örtbas edilen bilinç] başlığı taşımaya daha uygun olduğu hissine kapıldığını kaydeder. Dennett bir yandan, eleyici materyalizmi bilinci de eleyecek noktaya vardıracağı kanısında olmakla birlikte tıpkı onun gibi bilincin doğalcı bir açıklamasını yapmaya çalışan Searle'ün itirazını, diğer yandansa bilincin ebediyen bir muamma olarak kalacağını öne süren yeni-gizemcilerin suçlamalarını imâ ederek şöyle der: "Ben bir eleyici miyim? Ben deflasyonistim. [...] Enflasyonistler bilincin ne kadar harikulade olduğunu duygusuz bir ifadeyle söyleyip en sevdikleri doktrine sahip çıkmak istiyorlar: Zihin Tüm Anlayışların Ötesinde Bir Gizemdir"⁸. Dennett bu yazımızda incelediğimiz ve henüz dört başı mamur olduğu iddiasında bulunmadığını ısrarla belirttiği modeliyle, bilincin gizem perdesini aralamaya, fizikalist pozisyonunun sebatkâr bir şekilde koruyarak çalışmayı sürdürmektedir.

(8) Dennett'tan aktaran: Andrew Brook, "Donald Davidson, Daniel Dennett ve Normatif Zihin", *Zihin Felsefesi* içinde, der: Andrew Bailey, (F. Doruker, Çev.). Ankara: Fol kitap yay., s. 243.

KAYNAKÇA

Alıcı, T. (2014). *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*, İstanbul: Metis Yay.

Blackmore, S. (2019). *Bilinç - Çok Kısa Bir Başlangıç*, (O. Akçelik, Çev.). İstanbul: İKÜ Yay.

Brook A. (2019) Donald Davidson, Daniel Dennett ve Normatif Zihin. İçinde A. Bailey (Der.), *Zihin Felsefesi* (F. Doruker, Çev.) (ss. 223-246). Ankara: Fol kitap Yay.

Chalmers, D. J. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness", dijital erişim adresi: <http://consc.net/papers/facing.pdf>

Churchland, P. M. (2012) *Madde ve Bilinç*, (B. Ersöz, Çev.). İstanbul: Alfa Yay.

Condillac, E. B. (1787). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dijital edisyon: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10045469_00050.html

Dawkins, R. (2007). *Gen Bencildir*, (A. Ü. Müftüoğlu, Çev.). Ankara: Tübitak Yay. (9. basım)

Dennett, C. D. (1999). *Aklın Türleri*, (H. Balkara, Çev.). İstanbul: Varlık Yay.

Dennett, C. D. (2017). *Bilinç Açıklanıyor*, (S. Kibar, Çev.). İstanbul: Alfa Yay.

Dennett, C. D. (2018). *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, (O. Karakaş, Çev.). İstanbul: Alfa Yay.

Dekens, O. (2017). *Yapısalcılık*, (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay.

Descartes, R. (1661). *Méditations Métaphysiques*, (Duc de Luynes, Fr. Çev.), Paris (yayınevi belirtilmemiş), dijital edisyon: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164903n/f39.image>

Gödelek, K. (2011). *Zihin Felsefesi*, Ankara: Anadolu Üniversitesi Yay.

Hobbes, T. (1965). *Leviathan*, dijital edisyon: http://files.libertyfund.org/files/869/0161_Bk.pdf

Huxley, T. H. (1866). *Lessons in Elementary Physiology*, London: Macmillan and co., dijital erişim adresi: <https://ia800501.us.archive.org/31/items/lessonsinelement1866huxl/lessonsinelement1866huxl.pdf>

Komisyon (2011). *Dictionnaire de la philosophie*, Paris: Larousse.

Leibniz, G. W. (1846). *Œuvres de Leibniz*, dijital edisyon, <https://books.google.lu/books?id=hNkKsnUpZNnG>

Leibniz, G. W. (2002) *La Monadologie*, dijital edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/leibniz_monadologie.pdf

Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", dijital erişim: <https://www.newdualism.org/papers/J.Levine/Levine-PPQ1983.pdf>

Locke, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, dijital edisyon: <https://archive.org/details/humanunderstandi00lockuoft/page/n27/mode/2up>

Revonsuo, A. (2017). *Bilinç*, (S. Değirmenci, Çev.). İstanbul: Küre Yay.

Searle, J. R. (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*, (M. Macit, Çev.). Litera Yay., İstanbul

Taşdemir, N. (erişim tarihi: 13.08.2020). "Bilinç Bozuklukları ve Koma muayenesi", <https://studylibtr.com/doc/962470/bilin%C3%A7-bozukluklar%C4%B1-ve-koma-muayenesi>

Zahavi, D. (2014). "Yönelimsellik ve Bilinç", (Ç. Koç, Çev.). *Kaygı Dergisi*, (22), 167-182.

TURING TESTİNİN SINIRLARI: DAVRANIŞ DÜŞÜNME İÇİN YETERLİ KOŞUL MUDUR?

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU*

Bir varlığa hangi zihin durumlarını atfedeceğimize nasıl karar veririz? Örneğin bir insanın üzgün olduğu yargısına varmamızı sağlayan ölçüt nedir? Gündelik yaşantımızda benimsediğimiz ölçüt oldukça açıktır: gözlemlenebilir davranışlar. Eğer üzgün bir insanın ne tür davranışlar sergileyeceği bilgisine sahip isek, kişinin davranışlarını gözlemleyerek üzgün olup olmadığına karar verebiliriz. Peki, bir varlığın düşünebildiği veya zeki¹ olduğu yargısına nasıl ulaşırız? İlk defa 1950 yılında yayınlanan “Hesaplama Makineleri ve Zekâ” (*Computing Machinery and Intelligence*) isimli makalesinde Alan M. Turing bu gündelik eğilimimizle son derece uyumlu bir zekâ ölçütü sunar. Eğer bir varlık düşünen bir varlığın sergileyeceği türden davranışlar sergileyebilirse, bu varlığın düşünebildiği sonucuna ulaşabiliriz. Düşünebilen bir varlığın en şüphe götürmez örneği insandır. İnsanın düşündüğünün göstergesi ise, Turing’e göre dilsel davranış sergileyebilmesi yani

(1) Bu çalışmada “zekâ” terimi düşünme benzeri bilişsel kapasitelere sahip olma anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle çalışma boyunca “zekâ” ve “düşünme” eş anlamlı olacak şekilde kullanılacaktır.

* Doktor Öğretim Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, pakizearikan@yahoo.com.

kendisine sorulan sorulara doğal bir biçimde yanıt verebilmesidir. Öyleyse, bir varlığın (makinenin) düşünebilmesinin ölçütü onun insandan ayırt edilemeyecek şekilde dilsel davranışlar sergilemesidir. Nasıl ki, bir nesnenin bir metre olup olmadığını, bir metre uzunluğunda olduğunu bildiğimiz bir nesne ile karşılaştırarak test edebilirsek, bir varlığın düşünüp düşünemediğini de onu düşünebilen bir varlıkla karşılaştırarak test edebiliriz. Eğer bir varlık, uzunluk açısından bir metre olduğunu bildiğimiz bir varlıktan ayırt edilemez ise, söz konusu varlık bir metre-dir. Benzer şekilde, bir varlık dilsel davranış bakımından bir insandan ayırt edilemez ise, o varlık zekidir (Shieber, 2004, s. 1). Bu karşılaştırma Turing'in "taklit oyunu" (*imitation game*) olarak adlandırdığı, bugün "Turing Testi" olarak bildiğimiz yöntemdir. Bu nedenle Turing'e göre "makinelere düşünebilir mi?" sorusunun yerini "Taklit oyununda başarılı olan düşünülebilir dijital bilgisayarlar var mıdır?" sorusu almalıdır (Proudfoot, 2013, s. 393). Bu iddia Turing düşüncesinin davranışçı temellerini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Turingci davranışçılık belirli türden davranışları düşünmenin yeterli ve gerekli ölçütü olarak sunan klasik davranışçılığa yöneltilen eleştirilerin birçoğu ile karşı karşıyadır. Öte yandan, her ne kadar felsefi davranışçılık sayısız argümanla reddedilmiş ve artık popülaritesini büyük ölçüde yitirmiş bir görüş olsa da, yapay zekânın felsefi temelini teşkil eden Turing testinin davranışçı temellerini inceleyip irdelemek büyük felsefi önem arz etmektedir. Elbette Turing'in öne sürmüş olduğu ölçütün pratik, metodolojik, etik gibi pek çok açıdan değerlendirmesini yapmak mümkündür. Ancak bu çalışmada üzerinde durulacak olan itirazlar temelde üretilen davranışın tek başına düşünme atfetmek için

yeterli olamayacağı, davranışın üretim biçimi, nedeni ve sürecinin de düşünme atfetme ölçütünün bir parçası olması gerektiği iddiasına dayanmaktadır. Kısaca bu itirazlara göre, önem arz eden yalnızca üretilen davranış değil, söz konusu davranışın *doğru* nedenden ötürü ortaya çıkıp çıkmadığıdır (Shieber, 2004, s.148). Turing testinin davranışsal temellerini sorgulayan ve davranışsal kriterlerin düşünme atfedebilmek için yeterli bir ölçüt sunamayacağını iddia eden önemli düşünürlerden birisi Ned Block'tur. Block (1981) "Davranışçılık ve Psikolojizm" (*Behaviorism and Psychologism*) isimli makalesinde yalnızca klasik davranışçılığı tekrar reddetmekle kalmamış aynı zamanda, Turing testini geçen ancak zeki olmayan somut bir makine örneği kurgulayarak Turingci davranışçılığın temellerini de büyük ölçüde sarsmıştır. Block'un temel iddiası davranışsal ölçütlerin bir varlığa düşünme atfetmek için yeterli olmadığı, bunun için bu davranışları üreten içsel süreçlerin doğasının da büyük önem arz ettiğidir. Buna göre, Turing testi iddia edilenin aksine düşünme yetisine sahip olmayan bir varlık tarafından da geçilebilecek bir testtir. Bu nedenle, bir varlığa düşünme atfetmek için söz konusu varlığın testi geçmesi yeterli değildir, testi *nasıl* geçebildiğinin de bilinmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı "makinelere düşünebilir mi?" sorusundan ziyade "davranışlar düşünmenin göstergesi midir?" sorusuna bir yanıt bulmaya çalışmaktır. Bunu için öncelikle Turing testinin detaylarına değinilecek ardından Block'un sunmuş olduğu argüman incelenecektir. Son olarak ise Block'un argümanının Turing testi davranışçılığını reddetmek için yeterli olup olmadığı Shieber'in sunmuş olduğu "Turing testini geçen ezberleyen makinelerin" nomolojik olanaksızlığı tezi temelinde tartışılacaktır.

1. Turing Testi: Makineler Düşünebilir mi?

Alan M. Turing yapay zekânın felsefi temellerini ortaya koyduğu “Hesaplama Makineleri ve Zekâ” (*Computing Machinery and Intelligence*) makalesinde “makinelere düşünebilir mi” sorusu üzerine odaklanır. Elbette bu soruya verilecek yanıt “makine” ve “düşünme” kavramlarından ne anladığımıza bağlıdır. Ancak Turing’e göre bu kavramlar oldukça muğlâk kavramlardır ve bu haliyle bu soru “tartışılmayı hak etmeyecek kadar anlamsızdır” (Turing, 2004, s. 77). Bu nedenle bu kavramları tanımlamak yerine, Turing söz konusu soruyu muğlâk olmayan bir kavram olan “taklit oyunu” temelinde tekrar formüle eder. Sorunun yeni formu ise şöyledir: Düşünmeyi başarıyla taklit edebilecek dijital bilgisayarlar var mıdır? Turing çalışmasının başında taklit oyununu bir sorgulayıcı, bir kadın ve bir erkek tarafından oynanan bir oyun olarak betimler. Oyunda sorgulayıcının hedefi, farklı bir odada bulunan insanlardan hangisinin kadın hangisinin erkek olduğunu anlamaya çalışmaktır. Erkek katılımcının amacı ise, sorgulayıcıyı kadın olduğu konusunda yanıltıp ikna etmeye çalışmaktır. Ses tonunun herhangi bir ipucu vermemesi adına, Turing soru ve cevapların daktilo edilerek verilmesi gerektiğini belirtir. Sorgulayıcı karşısındaki katılımcılara istediği soruyu sorabilir, yine erkek katılımcı sorgulayıcıya kendisinin kadın olduğuna ikna edecek türden cevaplar vermeye çalışırken, kadın katılımcı sorgulayıcının doğru tahminde bulunmasına yardımcı olacak cevaplar vermeye çalışır. Eğer erkek katılımcı sorgulayıcıyı kadın olduğuna ikna edebilirse, taklit oyununda başarılı olmuş sayılır. Ardından Turing, erkek katılımcının oyundan çıkarılıp yerine dijital bir bilgisayar konduğunu hayal etmemizi ister. Bu yeni durumda, sorgulayıcının görevi

karşısındakilerin hangisinin insan hangisinin makine olduğunu tespit etmektir. Dijital bilgisayar ise sorgulayıcının sorduğu sorulara bir insanın doğal olarak vereceği cevapları vermeye çalışacaktır (Turing, 2004, s. 69). Oyunun bir bilgisayar ile oynanan bu versiyonu Turing testi olarak adlandırılır. Turing'e göre eğer bilgisayar bu taklit oyununda başarılı olursa, diğer bir deyişle bir bilgisayar sorgulayıcıyı insan olduğuna gerçek bir insanın ikna edebileceği ölçüde ikna edebilirse, bilgisayar düşünen veya insan benzeri bilişsel kapasitelere sahip bir varlık olarak değerlendirilmelidir (Çağatay, 2019, s.122). Taklit oyununun veya Turing testinin literatürde yalnızca bir insan ve bilgisayarla oynandığı çok daha basit betimlemeleri de mevcuttur. Buna göre, Turing testinin özü, bir dijital bilgisayarın bir insandan ayırt edilemeyecek dilsel davranış sergileyebilip sergileyemeyeceğini test etmektir. Elbette kısa süreli tek bir testte başarılı olunması dijital bilgisayara düşünme atfetmek için yeterli olmayacaktır. Bu nedenle, problemi şu şekilde formüle etmek daha açıklayıcıdır: "Ortalama olarak n dakika veya m sorudan sonra bir sorgulayıcının hangi yanıtlayıcının bir makine olduğunu doğru bir şekilde tespit etme olasılığı yüzde elliden fazla mıdır?" (Moor, 1976, s. 249).

Turing testinin tam olarak neyi hedeflediği tartışmalı bir konudur. Kimi düşünürler Turing testini geçmenin düşünmek için yeterli ve gerekli koşullar olarak öne sürüldüğünü düşünür ve itirazlarını bu varsayım üzerinden oluşturur. Buna göre, Turing aslında düşünme kavramının dilsel davranış temelinde bir tanımını vermeyi amaçlamaktadır (Proudfoot, 2013, s. 393). Bu yorum çerçevesinde Turing testinin fazla zor olduğu ve testi geçemeyen ancak düşünebilen varlıklara olanak bırakma-

dığı yönünde eleştirilir. Ancak daha yaygın yoruma göre, Turing'in amacı düşünmenin tam bir tanımını vermek değil, yalnızca yeterli koşullarını belirtmektir. Buna göre, bir bilgisayarın Turing testini geçmesi, yani taklit oyununda başarılı olması, ona düşünme veya zekâ atfetmek için yeterlidir. Bu yorum Turing testini geçemeyen, ancak yine de düşünebilen varlıklara da olanak sunar. Öyleyse, Turing'e göre, bir varlığa düşünme kapasiteleri atfedebilmenin yeterli koşulu, söz konusu varlığın insandan ayırt edilemeyen nitelikte dilsel davranış sergileyebilmesidir.

2. Turing Testini Geçmek Düşünmek için Yeterli midir?

Turing testinin bir varlığa düşünme atfetme konusunda birçok felsefi kurama görece bir üstünlüğü olduğu açıktır. Shieber'in ifadesi ile, "Turing testinin güzelliği tornavida gerektirmemesidir. Makinenin içsel işleyişini analiz etmeye, yaptığı şeyi nasıl yaptığına bakmaya gerek yoktur. Makine yalnızca bütün olarak teste tabi tutulur ve geçip geçemediğine bakılır" (Shieber, 2004, s. 146). Turing testinin bu davranışçı temellerinin, onu zihin felsefesinin en zor problemlerinden biri olan diğer zihinler problemlerinden ve solipsizmden kurtardığı şüphe götürmez. Turing de makalesinde kendine yöneltilen itirazları yanıtlarken bir taklit oyununun geçerliliğini kabul etmenin solipsizmden daha makul bir seçenek olduğunu ifade eder (Turing, 2004, s. 81). Öte yandan, Turing'in davranışsal bir ölçütü düşünmenin yeterli koşulu olarak öne sürmüş olması, onugenel olarak davranışçı yaklaşımlara yöneltilen bir takım itirazlarla karşı karşıya bırakır. Bu çalışmada inceleyeceğimiz ve Ned Block tarafından öne sürülen itiraz bunlardan bir tanesidir. Turing testi

adeta “bir ehliyet sınavı” gibi yalnızca teste tabi tutulan şeyin ne şekilde davrandığı ile ilgilidir (Copeland, 2017, s. 268). Ancak pek çok düşünürre göre bir varlığın yalnızca neyi yaptığı değil, neyi nasıl, hangi nedenden ötürü veya nasıl bir süreç sonucu yaptığı da büyük önem arz etmektedir. Buna göre, bir makinenin düşünüp düşünmediğini sormak Turing’in iddia ettiği gibi makinenin bazı şeyleri yapıp yapamadığını değil bazı şeyleri *belirli bir şekilde* yapıp yapamadığını sormaktır (Gunderson, 1964, s. 238). Keith Gunderson’un (1964) “Taklit Oyunu” (*The Imitation Game*) isimli çalışmasında önermiş olduğu “ayağa basma oyunu” analojisi bu tarz eleştirilerin altında yatan sezgiyi açıkça ortaya koyar. Gunderson “makinelere düşünebilir mi?” sorusunun yerine “taşlar taklit edebilir mi?” sorusunu koyarak birçok yönden Turing’in taklit oyununa benzeyen bir oyun kurgular. Bu oyunda bir sorgulayıcı, bir katılımcı, farklı boyut ve ağırlıkta taşlarla dolu bir kutu ve bir tetikleyici mekanizma bulunmaktadır. Sorgulayıcı ayağını duvardaki bir delikten taş kutusunun ve diğer katılımcının bulunduğu odaya uzatır. Taş kutusu bir sensör yardımı ile sorgulayıcının ayağına bir taş bırakır. Bu defa sorgulayıcının görevi karşı karşıya kaldığı varlıklardan hangisinin ayağına basan bir insan hangisinin taş olduğunu doğru bir biçimde tespit etmektir (Joy, 1989, ss. 28-29). Gunderson’a göre bir taşın “ayağa basma” bağlamında bir insandan ayırt edilememesi, taşın taklit edebilme yetisine sahip olduğunu göstermiyorsa aynı şekilde, bir bilgisayarın dilsel davranış sergileme bağlamında bir insandan ayırt edilememesi de bilgisayarın düşünme yetisi olduğunu göstermemektedir. Sergilenen davranış tek başına ne düşünme ne de taklit edebilme yetilerini bir varlığa atfetmek için yeterli ölçütlerdir, zira

düşünmek ve taklit etmek bu makineler veya bir taş kutusu tarafından üretilen net sonuçlara işaret ederek tasvir edilemez (Gunderson, 1964).

Turing testine karşı önerilen ve benzer bir motivasyonu paylaşan diğer bir varsayımsal oyun John Searle'ün öne sürmüş olduğu ünlü Çince Odası düşünce deneyidir. Çince hakkında hiçbir şey bilmeyen Searle bizden kendisini elinde Çince olarak yazılmış bir dizi yazı ile bir odaya kilitlenmiş olarak hayal etmemizi ister. Elinde ek olarak İngilizce hazırlanmış ve Çince sembolleri kullanmasını sağlayan sözdizimi talimatları vardır. Searle'ün amacı dışardan kendisine iletilen Çince sorulara elindeki talimatlar yardımıyla anlamlı Çince cevaplar üretmektir. Searle'e göre, elindeki talimatları düzgün bir şekilde kullanılarak dışarıdaki insanın kendisinin Çinceyi bildiğini düşündürmesi mümkündür. Öte yandan Searle'ün tek kelime Çince bilmediği de açıktır. Bu düşünce deneyi bize anlama olmadan da sembollerin anlamlı bir biçimde manipüle edilebileceğini ve benzer şekilde Turing testinin de bir bilgisayar tarafından düşünme olmadan da geçilebileceğini gösterir (Çağatay, 2019, s. 123).

Bu ve benzeri düşünce deneylerini sunmuş olan felsefecilerin "Turing testini geçmek düşünen bir varlık olmak için yeterli midir?" sorusuna olumsuz yanıt veriyor olmaları elbette onların "makinelere düşünebilir mi?" sorusuna aynı yanıt vermelerini gerektirmemektedir. Bu bağlamda Turing testinin yetersiz olduğu iddiası, insanın makinelerin sahip olamayacağı birtakım niteliklere sahip olduğunu da öne sürmediğiniz müddetçe zorunlu olarak makinelerin düşünemediği sonucunu doğurmaz. Örneğin Gunderson'un örneği yalnızca Turing testini hedef alırken, Searle'ün Çince odası örneği, itirazı bir adım

ileriye taşıyarak bizi hiçbir bilgisayarın düşünemeyeceği sonucuna ulaştırır. Yine Block tarafından önerilen ve aşağıda detaylarını inceleyeceğimiz varsayımsal makine Searle'ün argümanıya aynı sezgiyi paylaşmasına karşın "makinelere düşünebilir mi?" sorusuna verdikleri yanıtlar bağlamında ayrışır. Searle'ün amacı bir bilgisayar tarafından gerçekleştirilen hiçbir formel sembol manipülasyonunun bir makineyi zeki (düşünen) kılmayacağını göstermek iken, Block'un amacı Turing testini geçebilen bazı sembol manipülasyonlarının bir makineyi zeki yapamayacağıdır. Bu bağlamda, Searle'ün aksine Block'un argümanı Turing testini geçen ve aynı zamanda düşünebilen makinelerin var olabileceği iddiasını reddetmez.

3. Block'un Makinesi: Davranışçılık ve Psikolojizm

Ned Block "Davranışçılık ve Psikolojizm" isimli makalesinde davranışın, kendisine neden olan içsel süreçten bağımsız olarak zekâ atfetmek için yeterli olmadığını iddia eder. Buna göre, düşünen varlıklara özgü davranışsal özelliklere sahip ve bu bakımından özdeş olan iki varlığın sahip oldukları içsel süreçleri farklılık arz edebilir. Bununla birlikte varlıklardan biri düşünme yetisine sahip iken diğeri bu yetiden yoksun olabilir. Psikolojizm olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre "davranışın zeki davranış olup olmadığı bu davranışı üreten içsel bilgi işleme sürecinin karakterine bağlıdır" (Block, 1981, s. 5). Block'un amacı kendi görüşünü davranışçılığa karşı ileri sürülen standart itirazlara dayandırarak değil, bu itirazlara bağışık bir Turingci davranışçılık formüle edip, bu formülasyonun dahi düşünme için yeterli kriter teşkil etmediğini göstererek temellendirmektir. Bunun için Block düşünen

bir varlıktan ayırt edilemeyecek davranışlar sergileyebilen ancak içsel bilgi işleme sürecine bakıldığında düşünme atfedemeyeceğimiz bir makine tasvir eder.

Block Turing'in zekâ kavramının davranışçı yorumunu şu şekilde tanımlar: "Zekâ (daha doğrusu, dilsel zekâ) dilsel bir uyaranlar dizisine (bunlar her ne ise) anlamlı bir dilsel yanıtlar dizisi üretme eğilimidir" (Block, 1981, s.11).² Bu noktada dile getirilen davranışçılık karşıtı eleştirileri bu tanım bağlamında değerlendirmeye girişir. Block'un sunduğu ilk davranışçılık karşıtı argüman Chisholm ve Geach tarafından öne sürülmektedir. Buna göre, belli bir uyaran karşısında sahip olunacak davranışsal eğilim öznenin diğer zihinsel durumlarına bağlıdır. Örneğin, dondurma yemek isteyen bir öznenin, kendisine dondurma sunulduğunda dondurma yeme eğilimine sahip olup olmayacağı, öznenin kendisine sunulan dondurma olduğu bilgisine, dondurma yemenin farklı arzuları ile çelişmeyeceği inancı gibi farklı zihinsel durumlara bağlıdır. Bu durumda diğer zihinsel durumlara gönderme yapılmadan bir zihinsel durumun davranışsal bir analizini vermek mümkün görünmemektedir. Buna paralel olarak geliştirilen bir diğer argüman Hillary Putnam tarafından önerilmiş "Mükemmel oyuncu" (*perfect actor*) olarak bilinen argümanıdır. Buna göre, eğer bir öznenin sergileyeceği davranışsal eğilimler Chisholm ve Geach'in iddia ettiği gibi öznenin sahip olduğu diğer zihinsel durumlara bağlı ise, farklı zihinsel durum grupları

(2) Block zekânın davranışçı tanımını vermeden önce, Turing testinin bir diğer yorumlaması olan işlemsel (*operational*) tanımını da sunar. Bu tanıma göre "zeki olmak" "Turing testini geçmek" anlamına gelmektedir. Ancak bu tanıma göre Turing testinde başarısız olmak zorunlu olarak zeki olmama-yı gerektireceğinden, Block eğilimler (*dispositions*) bağlamında bir tanımın daha makul olacağını düşünür (Block 1981, s. 8).

aynı davranışsal eğilimi doğurabilir. Örneğin acı duyan ve bunu karşısındaki kişiye aktarmak isteyen bir özne ile acı duymadığı halde karşısındaki kişinin acı duyduğuna inanmasını isteyen bir özne acı davranışı sergileme eğilimine sahip olabilirler. Yine benzer şekilde acı duyduğu halde karşısındaki kişinin bunu bilmesini istemeyen ve acı duymayan ve bunu karşısındaki kişiye yansıtmak isteyen bir özne de acı ile ilişkilendirilmiş davranışsal eğilime sahip olmayabilirler. Kısaca acı duyduğu halde acı davranışları sergilemeyen veya sergileme eğilimine sahip olmayan bir varlık gibi acı duymadan acı davranışları sergileyen veya sergileme eğiliminde olan bir varlık tasavvur etmek mümkündür (Gökel, 2017, s. 220). Bu da acı ile ilişkilendirilmiş davranışsal eğilimin acı için ne yeterli ne de gerekli olduğunu gösterir.

Bu argümanlar şüphesiz zihinsel durumları davranış ve davranışsal eğilimler cinsinden analiz eden, diğer bir deyişle bir takım davranış veya davranışsal eğilimleri belirli zihinsel durumların gerekli ve yeterli koşulu olarak gören, davranışçılar için yıkıcıdır. Ancak Turingci davranışçılığın zekâ analizine bakıldığı zaman söz konusu argümanların aynı oranda etkili olduğu söylenemez. Turingci davranışçılığı zekânın yeterli ve gerekli koşullarını sunduğunu kabul etsek dahi, davranışçılığa karşı verilen bu argümanlar davranışın yalnızca gerekli koşul olduğu iddiası için geçerlidir. Bunun nedeni zeki olmanın diğer zihinsel durumlardan farklı bir yönünün olmasıdır. Acı duyduğu halde acı duymuyormuş gibi davranmak mümkündür aynı şekilde zeki olduğu halde zeki değilmiş gibi davranmak da mümkündür. Öte yandan acı duymadığı halde acı duyuyormuş gibi davranmak mümkün iken, zeki olmadığı halde zekiymiş gibi davranmak mümkün

görünmemektedir. Block'un ifadesiyle "Zeki olmayan bir sistem nasıl mükemmel bir biçimde zekiymiş gibi davranabilir? Zekiymiş gibi davranmakta başarılı olan bir sistem zeki olmak zorundadır?" (Block, 1981, s. 15). Öyleyse, davranışlar zekânın gerekli koşulları olmasalar da, yaygın yorumun yansıttığı gibi zekânın yeterli koşulları olarak görülmeye devam edilebilir. Zeki davranış sergilemek Turing'in iddia ettiği gibi, bir sisteme zekâ atfetmek için yeterli bir koşuldur.

Block, Turincgi davranışçılığın standart itirazlara kısmen bağışık olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda tüm bu itirazlara tamamen bağışık bir Turing davranışçılığı tanımı vermenin mümkün olduğunu düşünür. Diğer bir deyişle, davranışsal ölçütlerin zekâ veya düşünme için yalnızca yeterli değil aynı zamanda gerekli olduklarını kabul etsek dahi Turingci zekâ görüşünün yine tüm bu eleştirilerden sıyrılması mümkündür. Bu yeni kavrayışa Block "Neo-Turing Testi" görüşü adını verir ve onu şu şekilde tanımlar: Zekâ (daha doğrusu dilsel zekâ) dilsel bir uyaranlar dizisine (bunlar her ne ise) anlamlı bir dilsel yanıtlar dizisi üretme kapasitesidir" (Block, 1981, s.18). Görüldüğü üzere bu tanımın bir öncekinden tek farkı eğilim (*disposition*) kavramının yerini kapasite (*capacity*) kavramının almış olmasıdır. Davranışçılığa karşı öne sürülen argümanların da gösterdiği gibi eğilimler farklı zihinsel durumlardan veya koşullardan dolayı ortaya çıkmayabilirler. Örneğin karşınızdaki bardakta duran sıvının sağlığınıza zararlı olduğu *inancına* sahipseniz, susamış olmanıza rağmen o sıvıyı içme eğilimine sahip olmazsınız. Ancak o sıvıyı içme kapasiteniz, siz o kapasiteyi kullanmasanız dahi, hala mevcuttur. Benzer bir şekilde zeki davranış sergileme eğilimine sahip olmadan da zeki

davranış sergileme kapasitesine sahip olmak mümkündür. *e* herhangi bir davranışı sergileme eğilimi, *g* birtakım girdiler ve *ç* bir takım çıktılar olsun. Block *e* eğilimini şu türden karşılıklı koşul önermeleriyle ifade eder:

Eğer *g1* gerçekleşirse, *ç1* ortaya çıkar

Eğer *g2* gerçekleşirse, *ç2* ortaya çıkar

vb.

Öte yandan *k* kapasitesini ise şu türden koşul önermesiyle belirlemek mümkündür:

Eğer *da* ve *ga* gerçekleşirse, *ça* ortaya çıkar

Eğer *db* ve *gb* gerçekleşirse, *çb* ortaya çıkar

vb.

Bu koşul önermelerindeki “*d*” sembolü farklı içsel durumlara gönderme yapmaktadır. Bu içsel durumlar bir insanda farklı zihinsel durumlar (örneğin acı duyduğunu gösterme isteği) veya bir makinedeki zihinsel olmayan içsel parametreler olabilir (Block, 1981, ss. 17-18). Öyleyse Block eğilimi belirli bir girdiye belirli bir yanıt oluşturma olarak tanımlanırken, kapasite belirli içsel koşulların sağlandığı durumda bir girdiye belirli bir çıktı oluşturma olarak tanımlanmaktadır. Bu haliyle Turing testi davranışçılığı klasik davranışçılığın karşı karşıya kaldığı itirazlarla baş edebilecek bir konuma gelmiş olur. Zeki olduğu halde zeki değilmiş gibi davranan veya bu eğilimi sergilemeyen bir varlık yine de zeki davranma kapasitesine sahip olacaktır. Bu nedenle Turing testini geçme kapasitesine sahip olmanın, zekâ sahibi olmak için gerekli koşul olarak muhafaza edilmesi mümkündür. Davranışsal eğilimlerin yerine davranışsal kapasiteleri koyduğumuz sürece, bu

kapasitelerin zekâ veya düşünme için hem gerekli hem de yeterli olduklarını iddia etmek mümkündür.

Buraya kadar Block Turingci zihin analizinin bir savunucusu gibi görünse de onun asıl amacı, standart itirazların başarısızlığını gösterip kendi özgün itirazını güçlendirmektir. Evet Turing davranışçılığı tüm bu standart argümanlardan yeniden formüle edilerek sıyrılabilir. Ancak Block Turing testini geçebilen, yani bir takım uyaranlara anlamlı dilsel yanıtlar üretebilen, ancak içsel bilgi işleme sürecine bakıldığında kesinlikle zekâ veya düşünme atfetmeye uygun olmayan bir makine kurgular. Block'un buradaki amacı makinenin içsel sürecinin düşünme için önemine vurgu yapmak ve Turing testinin davranışsal ölçütünün revize edilmiş versiyonunun dahi yetersizliğini ortaya koymaktır.

Block'un kurguladığı makine basitçe şu şekilde çalışır³: Makine sözelimi bir saat içinde daktilo edilebilecek uzunlukta olan ve anlamlı cümlelerden oluşan bir cümle dizileri listesi içermektedir. Block'a göre İngilizce sonlu sayıda sözcük barındırdığından bu liste çok geniş olsa da sonlu olacaktır. Kendisine dilsel veriler veya uyaranlar verildiği zaman makine bu listeden kendisine verilen cümle ile başlayan dizileri bulur ve bu dizilerden birindeki ikinci cümleyi yanıt olarak verir. Daha sonra sorgulayıcı kendisine cevap verdiğinde, bu defa makine sarf edilen üç cümle ile başlayan dizileri bulur ve bir tanesinin dördüncü cümlesi ile tekrar yanıt verir. Örneğin sorgulayıcı A cümlesini daktilo ettiğinde, karşısındaki

(3) Aslında bu tarz bir makinenin Turing testini geçersiz kılacağı daha önce Shannon ve McCarthy (1956) tarafından dile getirilmiştir. Ancak bu düşünce deneyinin detayları Block tarafından ortaya konmuştur. Yine Block'un makinesine benzer bir örnek daha önce Richard Purtil (1971) tarafından öne sürülmüştür

makine programcılarının kendisine yüklemiş oldukları cümle dizileri listesinden A ile başlayanları bulur bunların arasından bir diziyi rastgele seçer ve onun ikinci cümlesi olan B'yi daktilo ederek sorgulayıcının sorusunu yanıtlar. Daha sonraki adımda sorgulayıcı makineye C cümlesi ile cevap verdiğinde makine listeden ABC ile başlayan dizileri bulur ve bu dizilerden birinin dördüncü cümlesi olan D'yi yanıt olarak verir ve süreç bu şekilde devam eder. Block'a göre eğer makinenin programcılarını işlerini başarılı bir şekilde yerine getirmişlerse bu makine kendisine sorulan bütün sorulara başarılı bir biçimde cevap verecek ve Turing testini geçecektir. Buradaki bir saat kısıtlamasının da bir önemi yoktur zira makinenin meydana gelecek konuşmanın daha uzun süre devam edecek şekilde programlanması ilkece mümkündür. Hatta daha inandırıcı olması adına makineye belirli bir insanın vereceği türden yanıtların bulunduğu cümle dizileri yüklenmesi de mümkündür. Ancak, Block'a göre makinenin içsel işleyişi o kadar basittir ki, Block'un ifadesiyle adeta bir "tost makinesinin" zekâsına sahiptir. Makinenin sergilediği tüm zekâ işaretleri aslında yalnızca programcılarının zekâsına işaret eder (Block, 1981, ss. 201-221). Block'a göre "bir sistem zeki bir varlığa özgü aktüel ve potansiyel davranışlara sahip olsa da, içsel süreçleri tasvir edilen bu makinenin içsel süreçleri gibiyse, zeki değildir. Öyleyse psikolojizm doğrudur" (Block, 1981, s. 21). Öyleyse karşımızda neo-Turing testinin kriterlerini karşılayan yani anlamlı yanıt verme kapasitesine sahip olan ancak zekâ sahibi olmayan bir varlık bulunmaktadır.

Block'un zekâ ve düşünmenin belirli türden bilgi işleme süreçlerine atfedilemeyeceği iddiası her ne kadar bir "şovenizm" olarak nitelendirilme tehlikesine yol açsa

da aslında Block sunmuş olduğu örnek ile düşünmenin ne türden bilgi işleme sürecine sahip makinelere atfedilebileceğini açıklamaktan uzaktır. Block'un stratejisi düşünen varlıkların ne türden bir bilgi işleme sürecine sahip olduğunu açıklamak yerine, her nasıl olursa olsun bu türden olmadığına emin olduğumuz bir bilgi işleme sürecine sahip bir örnek sunmaktır. Block tasvir ettiğı makinenin içsel bilgi işleme sürecinin yeterince karmaşık veya yeterince zengin olmadığı hususuna vurgu yaparken, aslında yeterli zenginlik ve karmaşıklığa sahip makinelerin olabileceğı ihtimalini de dışlamaz. Buna ek olarak Block'un örneğinin "mükemmel oyuncu" argümanının bir muadili olduğunu ve dolayısıyla aynı gerekçelerle reddedebileceğini düşünmek de bir hatadır. Hatırlayacak olursak Block mükemmel oyuncu argümanının en azından davranışçılığın düşünmenin gerekli kriteri olduğu iddiasını davranışçılığı reddetmekte başarısız olduğunu çünkü "miş gibi davranabilen" bir sistemin hali hazırda zeki olması gerektiğini belirtir. Yani zeki olmadığı halde zekiymiş gibi davranmak kavramsal olarak mümkün değildir. Ancak Block'un örneğı tam anlamıyla bir "mükemmel oyuncu" değildir. O daha ziyade Çince bilmediğı halde Çince yanıtlar ezberleyen (Çince bilmediğı halde Çince biliyormuş gibi davranan değil) bir insan gibidir (Block, 1981, s. 22).

4. Turing Testinin Sınırları: Mantıksal Olanak veya Nomolojik Olanak:

Daha önce belirtildiğı gibi Turing testinin amacı farklı biçimlerde yorumlanabilir. Bazı yorumlara göre Turing testi düşünmenin yeterli ve gerekli koşullarını verirken, bazı yorumlara göre Turing yalnızca yeterli koşul öne

sürmektedir. Ancak bu iki yorumda ortak olan nokta, Turing testinin tam bir tanım vermese de, en azından *kavramsal* koşullar sunduğu iddiasıdır. Block'un sunduğu makine örneği, Turing testi davranışçılığının kavramsal olarak yeterli koşul veya kavramsal bir analiz sunduğu varsayımına dayanır. Bu varsayımla Block Turing testini geçebilen ancak düşünme atfedilemeyecek kadar basit bir makinenin tasavvur edilebileceği iddiası ile Turing testine karşı en güçlü argümanlardan birini sunar. Elbette Block'un tasavvur ettiği bu makinenin yapılabilmesi pratikte mümkün değildir; zira böyle bir makine fazlasıyla büyük olacaktır. Block kendisine yöneltilebilecek bu tarz bir eleştirinin farkındadır bu nedenle sunmuş olduğu argümanın makinenin yalnızca mantıksal olarak mümkün olmasını gerektirdiğini pratik ve hatta nomolojik bir olanaklılık gerektirmediğini ifade eder (Block, 1981, s. 30). Turing testi davranışçılığı kavramsal bir analiz olarak kabul edildiği durumda, Block'un makinesinin pratik ya da nomolojik olanaksızlığı Block'un argümanını etkilememektedir.

Her ne kadar Turing'in "düşünülebilir dijital bilgisayar" ifadesi kavramsal bir yoruma kapı aralasa da, bu yorumdan farklı olarak Turing testinin amacının kavramsal koşul veya çözümleme sunmak olmadığını iddia etmek de mümkündür. Bu yoruma göre Turing testi düşünmenin kavramsal olarak yeterli koşulunu vermez; daha ziyade düşünme atfetmek için yeterli ampirik delil önerir (Shieber, 2014, ss. 2-3). Örneğin James Moor Turing testinin bir varlığa düşünme atfetmek için güçlü tümevarımsal delil sunduğunu; bir makinenin Turing testini geçmesi durumunda söz konusu makinenin düşündüğünü veya zeki olduğunu söylemek için elimizde sağlam bir kanıt

olacağını iddia eder (Moor, 1976). Moor'un bu önerisi bir çeşit "en iyi açıklamaya varan çıkarım" örneğidir ve şu anlama gelir: Bir makinenin Turing testini geçmesinin en iyi açıklaması, makinenin zeki olmasıdır. Elbette bu tarz bir çıkarım daha iyi alternatif açıklamaların var olmaması durumunda geçerli olacaktır. Fakat Shieber'in de ifade ettiği gibi Turing testini geçme kapasitesine sahip zeki olmayan bir makinenin varlığı ile tutarlı alternatif açıklamalar olabilir. Örneğin, Block'un makinesi mümkün ise bir makinenin Turing testini geçmesi, söz konusu makinenin zeki olması ile bağdaşmayan alternatif bir yolla açıklanmak durumunda kalacaktır. Bu noktada sorulması gereken soru Block'un makinesinin, Shieber'in adlandırmasıyla "ezberleyen makinelerin" ne derece olanaklı olduğudur. Shieber'in de ifade ettiği gibi;

Bir ezberleyen makinenin olanaklı olduğu ölçüde ve yalnızca bu ölçüde, bu kanıtlayıcı anlamında yeterli koşul olan Turing testini zayıflatılabilir. Öyleyse bize düşen Turing testini geçmenin hangi bağlamda zekâ atfetmek için yeterli koşul olarak hizmet edebileceğini anlamak için hangi koşullar altında ezberleyen makine karşı-argümanının iş başında olduğunu bilmektir. (Shieber, 2014, s. 4)

Öyleyse, Shieber'a göre ezberleyen makinelerin, Turingci davranışçılığı reddedip edemeyeceğini anlamak için söz konusu makinelerin hangi koşullarda var olabileceğinin de incelenmesi gerekmektedir. Ezberleyen makinelerin mantıksal olarak olanaklı olduğu açıktır. Bu bağlamda Turingci davranışçılığın özellikle kavramsal koşul sunduğu yorumunu büyük oranda zayıflatmaktadır.

Peki ezberleyen makineler pratik veya nomolojik olarak mümkün müdür? Shieber bu soruyu yanıtlamadan önce nomolojik olanaklılığın ve pratik olanaklılığın Turing testi açısından öneminin ne olduğunu diğer bir deyişle Turing testini yalnızca nomolojik veya pratik olarak olanaklı makinelerle sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağını sorgular (Shieber, 2014, s. 4). Eğer sınırlandırılabilirse, Turing testini geçen ezberleyen makinelerin nomolojik veya pratik olanaksızlığı Turing testi davranışçılığının lehine güçlü bir iddia sunar.

Turing'in "Hesaplayan Makineler ve Zekâ" makalesine bakıldığı zaman Turing'in niyetinin bir makineye düşünme atfetmek için yalnızca olumsal (*contingent*) bir ölçüt sunmak olmadığı görülebilir. Diğer bir deyişle, Turing taklit oyununun yalnızca mevcut durumda bir kriter teşkil ettiğini öne sürmez, o daha ziyade "düşünülebilir dijital bilgisayarlar" dan söz eder. Bu nedenle, mevcut durumda Turing testini geçebilen bir makinenin olmayışı, diğer bir deyişle pratikte böyle bir makinenin gerçekleştirilememesi, makinelerin düşünemeyeceği sonucunu gerektirmez. Turing mevcut durum ve teknolojiden çok daha geniş bir olanaklılıktan söz eder. Örneğin makalesinde, elli yıl içinde Turing testini geçebilecek bilgisayarlar üretileceğine dair inancını dile getirir. Bu nedenle ezberleyen makinelerin pratik olarak olanaklı olup olmamasının bir önemi yoktur. Öyleyse, olumsal olanaklılık Block'a karşı çıkmak için bir zemin teşkil etmez. Ancak Shieber'e göre olumsal olanaklılıktan çok daha geniş, gelecek olanakları da kapsayan bir olanaklılık alanı vardır: nomolojik olanaklılık. Nomolojik olanaklılık fizik kanunları ile tutarlı olan tüm olanakları kapsamaktadır. Bu bağlamda Turing testinin testi geçmenin nomolojik olarak olanaklı tüm varlıklar

için yeterli koşul olarak yorumlanması da mümkündür. Yine Turing'in gelecekte Turing testini geçen bir makine yaratılabileceği inancı, onun böylesi bir makinenin yalnızca mantıksal bir olanak değil bunun ötesinde nomolojik bir olanak gördüğü ve sormuş olduğu sorununun "Taklit oyununda başarılı olan *nomolojik olarak olanaklı* dijital bilgisayarlar var mıdır?" şeklinde anlaşılması gerektiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Elbette bu iddia tek başına ezberleyen makineler argümanını etkisiz hale geçirmek için yeterli değildir. Buna ek olarak Turing testini geçebilen ezberleyen makinelerin nomolojik olarak olanaklı olmadığının da temellendirilmesi gerekmektedir. Shieber tüm girdileri ve tüm anlamlı çıktıkları içeren bir sistemin nomolojik olarak olanaksız olduğunu göstermeye çalışır.⁴ Buna göre evrenin tüm depolama alanını kullansak bile bu alan yalnızca 27 saniyelik bir konuşmayı sağlayacak tümce serileri depolayabilir⁵. Bu şu anlama gelir, nomolojik olarak mümkün en büyük ezberleyen makine en fazla 27 saniyelik bir teste tabi tutulabilir, bu sürenin daha uzun olması mümkün değildir zira makinenin boyutları o kadar büyük olacaktır ki, makine içerisindeki iletişimin bu süre içinde tamamlanması mümkün olmayacaktır (Shieber, 2014). Öyleyse 27 saniyelik bir testi geçen ezberleyen bir makine mümkündür. Ancak söz konusu testi bir Turing testi olarak değerlendirmek ne derece makuldür? Shieber'a göre, 27 saniyelik bir test gerçek anlamda bir Turing testi değildir (Shieber, 2014, s. 9). Turing testinin amacına hizmet edebilmesi için

(4) Bu Turing testini geçebilecek makinelerin olanaksız olduğunu değil, yalnızca Ned Block'un öne sürdüğü tarzda ezberleyen makinelerin olanaklı olmadığı anlamına geliyor.

(5) Bu hesaplamanın detayı için bkz. Shieber (2014).

onun belirli bir zamansal uzunluğun üstünde olması gerekmektedir, oysa bahsi geçen test fazlasıyla kısadır. Block'un kendisi dahi Turing testini karakterize ederken onu yaklaşık olarak bir saat süren bir test olarak tasvir eder ve kendisine yöneltilen itirazlara karşı kurgulamış olduğu ezberleyen makinenin ilkece daha uzun bir testi geçebileceğini ifade eder. Bu da aslında, Block'un kısa süreli bir testi geçmiş olmanın bir önem arz etmediğini kendisinin de kabul ettiği anlamına gelir. Bununla birlikte Turing herhangi bir zaman kısıtı sunmasa da makalesinde sunmuş olduğu taklit oyunu örneği bile kelime sayısı temel alındığında 27 saniyeden çok daha uzun bir sürede gerçekleştirilebilir bir konuşmaya tekabül eder (Shieber, 2014, s. 9). Bu denli kısa süreli bir testin bir makineye zekâ atfetmek için yeterli olmayacağı açıktır ve bunun aksini iddia etmek Turing'in ortaya koyduğu ölçütü önemsizleştirecektir.⁶ Elbette Shieber'in de ifade ettiği gibi testi geçen ezberleyen makinelerin nomolojik olanaksızlığı ancak Turing testinin kavramsal koşul sunmadığı kabul edilirse Block'a karşı güçlü bir itiraz teşkil eder. Ancak Turing'in kavramsal bir çözümleme sunmuş olduğuna dair güçlü bir dayanağımız yoktur bu nedenle, mantıksal olarak olanaklı fakat nomolojik olarak olanaksız ezberleyen makinelerin değerlendirilmesi gereken güçlü bir meydan okuma olduğunu söylemek mümkündür.

Ezberleyen makinelerin mantıksal olanaklılığının felsefi açıdan arz ettiği önem yadsınamaz. Ancak bu olanaklılığın, Turing testi davranışçılığına tehdit teşkil et-

(6) İlk olarak 1991 yılında Turing testini hayata geçirmek için gerçekleştirilen Loebner ödülü yarışmasında bilgisayarların insan sorgulayıcılarla etkileşim süresi başlangıçta 5 dakika iken bu izleyen yıllarda 20 dakikanın üstüne çıkmıştır. Bu durum 27 saniyelik bir testin önemsizliğini gözler önüne sermektedir.

mesi, Turing'in düşünme veya zekâya kavramsal bir koşul öne sürmüş olup olmamasına bağlıdır. Taklit oyununu geçmek kavramsal bir koşul olarak ele alındığı sürece ve ancak böyle ele alındığı zaman Turing testi davranışçılığı reddedilebilir. Elbette ele almış olduğumuz bu tartışma, "makinelere düşünebilir mi?" sorusunu yanıtlamaktan çok uzaktır. Bu çalışmada "Turing testini geçen ancak düşüneyemeyen makineler mümkün müdür?" sorusuna Block tarafından verilen olumlu yanıtın bir değerlendirmesi yapılmış ve en azından Block'un kurguladığı tarzda bir makinenin mümkün olmayacağına dair bir görüş sunulmuştur. Ezberleyen makinelerin nomolojik olanaksızlığı, her ne kadar Block'a karşı büyük bir meydan okuma teşkil etse de, "Turing testini geçen ancak düşüneyemeyen makineler mümkün müdür?" sorusuna kesin bir cevap sağlayamamaktadır. Zira hâlâ Turing testini geçebilen fakat zekâ atfedemeyeceğimiz farklı türden makinelerin kurgulanması ve bu makinelerin nomolojik olarak olanaklı olması mümkündür. Yine benzer bir şekilde, Turing'in aslında kavramsal bir koşul öne sürmüş olduğu yönündeki iddiayı temellendirmek ve Block'un makinesinin mantıksal olanaklılığının önemini muhafaza etmek de mümkündür.

KAYNAKÇA

Block, N. (1981). Psychologism and Behaviorism. *The Philosophical Review*, 90(1), 5-43.

Çağatay, H. (2019). A Fair Version of the Chinese Room. *Problemos*, 96, 121-133.

Copeland, B. J. (2017). Intelligent Machinery. İçinde B. J. Copeland & diğerleri (Ed.), *The Turing Guide* (ss. 265-275). Oxford: Oxford University Press.

Gökel, N. (2017). Behaviorism: Dead or Alive?. *Kaygı*, 23, 215-224.

Gunderson, K. (1964). The Imitation Game. *Mind*, 73, 290, 234-245.

Joy, G. C. (1989). Gunderson and Searle: A Common Error about Artificial Intelligence *Southwest Philosophical Studies*, 28, 28-34.

Moor, James H. (1976). An Analysis of the Turing Test. *Philosophical Studiess*, 30(4), 249-257.

Proudfoot, D. (2013). Rethinking the Turing Test. *The Journal of Philosophy*, 110(7), 391-411.

Purtill, Richard L. (1971). Beating the Imitation Game. *Mind*, 80(318), 290-294.

Shannon, C. E. & McCarthy, J. (1956). *Automata Studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shieber, S. M. (2004). *The Turing Test: Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence*. Cambridge, London: The MIT Press.

Shieber, Stuart M. (2014). There can be No Turing-Test-Passing Memorizing Machines. *Philosophers' Imprint*, 14(16), 1-13.

Turing, M. Alan (2004). Computing Machinery and Intelligence. İçinde S. M. Shieber (Ed.), *The Turing Test: Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence* (ss. 67-97). Cambridge, London: The MIT Press.

ANLAMIN KÖKENİ: ZİHİNSEL SÜREÇLER, TOPLUMSAL DİNAMİKLER

Funda NESLİOĞLU SERİN*

Felsefede bilgiye ilişkin tartışmaların seyri, modern bilimin yol açtığı yeniliklerle birlikte kökten ve bir o kadar da geri dönülemez biçimde değişti. Bu tartışmalarda geleneksel olarak başvurulmuş kavram ve yöntemler kimi zaman terkedildi, kimi zaman ise önemli değişikliklere uğradı ve hatta pek çok yeni kavramdan söz edilir oldu. Bu süreçte kaçınılmaz olarak sorgulanan bilen-bilinen ilişkisi de evrene ve doğaya ilişkin yeni bilgiler ışığında yeniden yapılandırıldı. Bu bağlamda anlam, fizik dünyasının somutluğu ve bunun dile getirilişinde başvurulmuş araçların işlevleri ile birlikte araştırma konusu olmaya başladı.

Doğa bilimleri aracılığıyla evreni anlama girişiminde katedilen mesafe, anlamamanın faili insanın da yine aynı bilimler ile araştırma konusu yapılmasına yol açtı. Fizik dünya içerisinde kalarak insanın ve edimlerinin araştırılması, insana özgü niteliklerin ve bilme, anlama, vb. uğraşlarında başvurduğu aygıtların da sorgulanmasını gerektirdi. Bu aygıtların başında da dil geliyordu. Böylelikle dil, felsefenin temel bir ilgi alanına dönüştü. Dilin gerçekliği ve doğruluğa ilişkin yargılarımızdaki rolü dikkate alındığında, insanların dili nasıl kullandığı ve

* Doçent Doktor, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, Türkiye neslioglu@yahoo.com

bunu nasıl öğrendiği sorularıyla karşı karşıya kalındı. Deneyimlenen dünya ile bu deneyimlerin dile getirilme süreci, en azından geleneksel ussalcı çözümlemelerle açığa çıkarmak artık pek de olanaklı değildi. Bu sürecin özellikle dilsel yönünü araştıran dil felsefesi, geleneksel felsefe sorunlarının yeni bir bağlamda ele alınması sonucunu beraberinde getirdi. İnsanın bedensel edimlerinin yanı sıra dile getirişleri ve söylediği sözlerin de edim sayılması, dil felsefesi aracılığıyla ortaya çıkan yeni gelişmelerdi. Dil felsefesinin bu yönü, hem insanın bilişsel doğasıyla hem de genel olarak zihin felsefesinin ele aldığı konularla yakından ilgili olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla insanın dünya ile ilişkisinde anlamın nasıl ortaya çıktığının araştırılması, sadece dilin kendi içerisinde ilerleyen bir konu olamayacağı için dilbilgisel bir çözümleme de bu bağlamda istenen yeterlikte bir açıklamayı bize sunamayacaktır. Daha yetkin bir açıklama, insanın dili kullanırken sahip olduğu bilişsel tutumu, yönelimselliğinin dikkate alınması ile olanaklıdır. Bu durum, dil ile zihni birlikte soruşturma gereğine işaret ederken, bir yandan da anlamın nasıl ortaya çıktığı sorusuna zihinsel süreçleri de kapsayan bir bağlamda yanıt bulabilme olanağını gündeme getirmektedir. Böyle bir olanağın yanı sıra anlamın kurucu unsurları olarak hem insanın bilişsel tutumu ve yönelimselliğinin biyolojik temelleri hem de bunların yapılanmasında toplumsal etmenlerin rolünün açığa çıkarılması gerekmektedir. Bu yüzden anlamın kökenlerinin ne olduğu sorunu öncelikle dilin zihinle olan ilişkisi, ardından da zihinsel süreçlerdeki toplumsal olanın etkisinin nasıl gerçekleştiği tartışılacaktır.

1. Dil, Zihin ve Anlam

Anlama ilişkin felsefece tartışmaların yirminci yüzyılın başlangıcından bu yana büyük ölçüde dilsel bir çerçevede yürütüldüğünü gözlemliyoruz. Anlam, sıklıkla dilbilgisel bir düzlemde, tümce türlerini belirleme ve bu türlerin her birinde dile getirilen ifadelerin açığa çıkarılmasıyla sınırlı olarak ele alındı. Anlamın her ne kadar dilbilgisel olarak incelenmesi yanlış olmasa da İkinci Dönem Wittgenstein'in da vurguladığı gibi tümcelerin ne amaçla kullanıldıklarını maskeleyesinden dolayı yetersizdi. (Wittgenstein, 2005, &21-64¹, s. 30-51)

Yirminci yüzyıl ile birlikte gündeme gelen ve oluşumunda özellikle çözümleyici felsefenin baskın bir rol oynadığı çerçevede dilin ilkin yapay ve/veya biçimsel bir dil olarak ele alınmasına bağılı olarak "anlamın anlamı", en temelde mantıksal/matematiksel açıklığa indirgenmeye çalışıldı. Frege ile başlayıp Russell ve Whitehead ile olgunlaşan ve Viyana Çevresinden birtakım düşünürlerin savunuculuğunu yaptığı bu eğilimin önündeki en büyük güçlük, mantıksal yönden doğurgan bir anlam kuramı geliştirmenin olanaksız olmasıydı. Öte yandan doğal dillerin kaynaklık edeceği ikinci yol ise, zengin bir arkaplana sahip olmanın getirdiğı bir üstünlükle çekici görünse de belirsizliğin ağır damgasını taşıyacaktı. Özellikle bu tür belirsizliklere yol açtığı iddia edilen İkinci Dönem Wittgenstein'in felsefesi, dilin kullanıldığı bağlama dikkat çekti ve "bağlam" anlamın çözümlenmesinde artık kilit role sahip bir şekilde karşımıza çıktı. Yirminci yüzyılın ilk yarısını kaplayan bu tartışmaların zihin felsefesinin

(1) Yazı boyunca Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* metnindeki göndermelerde sayfa numaralarına ek olarak paragraf numaraları da ayrıca belirtilmektedir.

belirgin bir ağırlık kazandığı son yıllarda güncelliğini yitirdiğine ve yerini dilin oluşumunu zihinsel-biyolojik bir zemine oturtan eğilime bıraktığına tanık olmaktadır. Ancak bu eğilimin gündeme gelmesini olanaklı kılan gelişmeler önemli oranda bilimsel veriler aracılığıyla olsa da, bir yandan da özellikle Wittgenstein'in ikinci dönemindeki dil ile felsefe düşünme eleştirilerinin etkisi ve ortaya koyduğu yeni bakış açısının yol açtığı kapsamlı değişimlerin rolü yadsınamaz. Anlamın belirlenmesinde dilin rolü, dilsel ifadelerin gerçeklikle ilişkisi ve mantıksal nitelikleri yeniden yapılandırılırken, insanın bilişsel doğası ve toplumsal etmenler daha ön plana çıkarılarak ele alınmaya başlandı.

Anlam ile ilgili bir kuram geliştirme girişimlerinde genellikle iki tür eğilimden söz etmek olanaklıdır. İlkinde anlam, dile getirenin/söyleyenin zihinsel durumu ile açıklanabilecek bir sorun olarak ele alınır; Wittgenstein bu eğilimi, "ruhbilimselcilik" olarak adlandırır. İkincisinde ise anlam, gerçekliğin mantıksal yapısına dayalı olarak ortaya konulabilecek bir sorun olarak incelenir. Sözünü ettiğimiz bu ikinci türdeki eğilim, Birinci Dönem Wittgenstein'in onayladığı, ancak ikinci döneminde ise büyük oranda yadsıdığı ve daha önce mantıksal/matematiksel açıklığa indirgeme çabası olarak andığımız anlam kuramını temsil eder.²

Dil felsefesi tartışmalarının ilk dönemlerinde sıklıkla rastlanan anlamı mantıksal açıklığa indirgeme çabalarına, Wittgenstein'in ikinci dönem metinlerinde, özellikle

(2) Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabı, mantıksal yapıyı dilsel anlamın açıklanmasında birincil kaynak sayar; Carnap ise *Logical Structure of the World* adlı çalışmasında bunu fiziksel dünyanın bilimsel bilgisi için de kullanma yoluna gider. Her iki yapıt da anlam kuramı geliştirmede andığımız ikinci yolun en bilinen örnekleridir.

Felsefi Soruşturmalar'da keskin itirazlar bulunmaktadır. Augustinus'tan yaptığı bir alıntı ile başladığı *Felsefi Soruşturmalar*'da resim-dil kuramının ortaya çıkardığı sorunları irdeleyen Wittgenstein, bu kuramı sözcüklerin gündelik dildeki kullanımlarını gözardı etmesinden dolayı eleştirir. Sözcüklerin şeylerin adları olarak ele alındığı resim-dil kuramında dil ile dünya arasındaki ilişki, dilin dünyayı sözcükler ile resmettiği anlayışı üzerine kuruludur. Böyle bir sav ile ortaya konan resim-dil kuramı Wittgenstein açısından yetersizdir. Çünkü kuramda varsayıldığı gibi sözcükler, şeyler için resim olarak adlardan ibaret değildir. Dolayısıyla Wittgenstein'a göre dil ile dünya arasındaki ilişkinin bu türden bir nesne ve onun bir resmi olarak adlardan ibaret olduğu savı, en azından dilin gündelik kullanımı dikkate alındığında sorunludur. Wittgenstein açısından baktığımızda eğer biz dil ile dünya arasındaki bir ilişkiden söz edeceksek, bunun Augustinus'un öne sürdüğü türden bir ilişki olamayacağı açıktır. Bunun en temel nedeni ise, Augustinusçu resim kuramının, en azından bir dili halihazırda bilen biri için geçerli ve işlevsel olmasıdır, oysa ilk kez dili kullanacak biri için aynı geçerlilik ya da işlevsellikten söz etmek olanaklı değildir.

İkinci Dönem Wittgenstein'ın resim-dil kuramına karşı çıkarken ortaya koyduğu yaklaşım anlam açısından irdelendiğinde görülecektir ki, itirazının odağını dil-dünya arasında varsayılan ilişki oluşturmaktadır. Dünyadaki şeyler ile onları sözcüklerin adlandırdığını düşünmek her ne kadar kendi başına yanlış olmasa da, şeyler ile adları arasında sınırları kesin, tanımları mutlak olarak belirlenebilir olduğunu ileri sürmek sorunludur. Wittgenstein'a göre bunun en önemli nedeni, sözcükler

ile şeyler arasındaki bağlantıyı olanaklı kılan ortamın görmezden gelinme tehlikesidir. Wittgenstein bu yüzden, bir sözcüğün anlamını ortaya çıkarmanın başlıca yolunun o sözcüğün dildeki kullanımının soruşturulmasından geçtiğini özellikle vurgular: “Bir sözcüğün karşılığı, dildeki kullanımıdır” (Wittgenstein, 2005, &43, s. 41). Dolayısıyla sözcüğün dildeki kullanımının açığa çıkarılabileceği ortamın gözardı edilmesi, gerçekte kullanıldığı anlamın bilinmesini de güçleştirecektir. Burada “ortam” ile kastedilen, kişiler-arasındalık ve toplumsal etmenlerin söz konusu olduğu ve Wittgenstein’in “bağlam” olarak tanımladığıdır.

Wittgenstein’a göre “anlama”, anladığımızı söylememizi haklılandıran her bir durumda bağlamı oluşturan özel koşullar tarafından belirlenir ve tam da bu nedenden dolayı belli bir zihinsel duruma indirgenemez (2005, &138-184, s. 78, dipnot a). Örneğin Wittgenstein bir sözcüğü anlamanın ruhsal bir durum olduğunu savunan birinin, anlamanın dışavurumlarını olanaklı kılanın bir ruhsal mekanizma ve belki de kendisinin de vurguladığı gibi bir beyin durumu olarak ele aldığını, ancak burada ruhsal durumdan sözetmenin sanıldığı kadar sorunsuz olmadığını özellikle vurgular. Çünkü ona göre, böyle bir ruhsal ya da zihinsel durumun varlığından söz edebilmemiz için, kuruluşunun da tanınması gereklidir; yani bilinçli olma durumu ya da düşünme ve/veya buna benzer bir zihinsel süreç midir (2005, &148-149, ss. 78-79)? Açıkçası Wittgenstein, anlamayı ruhsalbilimselci çözümlemenin varsaydığı türden zihinsel mekanizmanın bir ürünü ve/veya zihinsel bir süreç olarak görmez (2005, &154, s. 80). Aslında Wittgenstein gündelik bağlamlarda “anlama”yı bir sorun olarak bile ele almaz, buna rağmen anlamanın

bir sorun olarak görünmesinin asıl nedeninin ruhbilimselci yaklaşımın bir “zihinsel mekanizma”nın varlığına duyduğu sarsılmaz gibi görünen güven olduğunun altını özenle çizer.

Wittgenstein’in anlamaya yönelik saptamalarından yola çıktığımızda, sözcüklerin anlamının açığa çıkarılması, sözcüklerin kullanıldığı bağlamın, yani özel koşulların da soruşturulmasıyla olanaklı olabilmektedir. Böylelikle Wittgenstein anlam kuramı oluşturmada sıklıkla karşılaştığımız iki eğilimin dışında bir yol bulunması gerektiğine bizi ikna eder. Ancak bu tutumu, söz konusu iki eğilimin tümüyle yadsınması gerektiği anlamına gelmez, buradaki bir amacı da bu tür eğilimlerdeki metafizik unsurları ve düşünme hatalarını açığa çıkarmaktır. Bu eğilim, yeni bir kuram ortaya koyma çabasını içermez, bunun yerine sağaltıcı bir yöntemin benimsenmesi gereğine dikkat çekmeyi hedefler. Dolayısıyla “bağlam”, “dil oyunları”, “kural izleme”, vb. başlıklar altında zihinsel durumları ve mekanizmaları da bu hedef kapsamında ele alır. Wittgenstein’in ruhbilim eleştirisi de, insanın bilişsel doğasıyla ilgili varsayılan ve izlediği sağaltıcı yöntem ile üstesinden gelinebileceğini düşündüğü kabullere dayanır.

Ruhbilim açısından anlamayı olanaklı kılan, insanların ortak bir zihinsel mekanizmaya sahip olmasıdır. Dolayısıyla zihinsel süreçler ve genel olarak insanın bilişsel doğası bu tür bir mekanizmanın varlığına dayandırarak açıklanmaya çalışılır. Böyle bir mekanizmanın varlığına yönelik kabul, anlama ile ilgili bir “zorunluluk” fikrine dayanır. Wittgenstein’a göre bu durum, bir düşünme hatasından doğar; yani biz dilbilgisel olarak farklı olgularda ortak bir şeylerin olması gerektiği önerisinden yola çıkarak, zihinsel olarak da bir tür ortaklığın olması gerektiğini

düşünüyoruz. Bu türden düşünme eğilimimiz herhangi bir kanıta dayanmaz, ancak ruhbilim bu kanıt yokluğunu sorun etmeyip, sadece bunu altta yatan bir mekanizmanın var olduğunu varsayarak açıklamaya çalışır. Bu durumda “anlama”, bir bağlam konusu olmaktan çıkıp, varsayılan bir zihinsel mekanizmanın bilinmezlikleriyle örtülü bir hale dönüşür.

Günümüz bilimsel verileri ışığında baktığımızda Wittgenstein’in ruhbilim çözümlemesinin geçerliliğini temelde koruduğunu söylemek olanaklıdır. “Temelde” dememizin başlıca iki gerekçesi sözkonusudur; ilki, günümüz araştırmalarının Wittgenstein’in zihinsel mekanizma ile ilgili saptamalarında haksız olduğunu gösteren yeterli kanıtlar sunamayışıyla ilgilidir. İkincisi ise, olası bir “Zihin nedir?” sorusuna Wittgenstein’in yaklaşımı izlenerek cevap verilmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Biz ne zaman ki zihni açıklamaya çalışsak ve onun imgesine dair bir betimleme ortaya koymaya girişsek, zihni belli bir biçimde dilsel olarak kurmak/kurgulamak durumunda kalırız. Bu dilsel kurgu olma hali, zihinden her söz edişimizde bizi belli ölçütler uyarınca düşünmeye zorlar. Dolayısıyla Wittgenstein’in “imgelem” ile ilgili aşağıda alıntılanan uslamlamasını izlediğimizde, zihnin ne türden bir nesne olduğu sorusuyla ilgili beklentimizin de yanlış bir yanıt türüne yönelmiş olduğunu öne sürebiliriz:

Sorulması gereken, imgelerin ne olduğu ya da bir şey imgelediğimiz zaman ne olduğu değil, “imgelem” sözcüğünün nasıl kullanıldığıdır. Ama bu, salt sözcüklerden bahsetmek istiyorum demek değildir. Çünkü imgelemin özüne ilişkin soru da benim sorum kadar ilgilidir “imgelem” sözcüğüyle. Ve bu sorunun –ne imgeleyen kişi, ne

de başkaları için– gösterme ile ya da herhangi bir başka sürecin betimiyle açıklanamayacağını söylüyorum. İlk soru da bir sözcüğün açıklanmasına yöneliktir: ama beklentimizi yanlış bir yanıt türüne yöneltir. (Wittgenstein, 2005, &370, s. 134)

Zihinsel süreçlerin dile bağımlılığı olası tüm düşünme biçimlerini ve buna dayalı olarak usun kendisine özgü bir var olma kipi tanımaz. Dilin işleyişinde evrensel ve zorunlu bir gramerin etkili olduğunu öne sürmek dil-dışı kanıtlar gerektirdiğinden temelsiz kalmaktadır. Wittgenstein'in grameri, teolojiye benzetmesi de bundandır (Wittgenstein, 2005, &373, s. 134). İnsanların genel bir kurala tabi olmayan kurallar koyabildiği dillerin aracılığıyla kurulan “dünyaların” gerçek “dünya”nın yerine geçmesi ise, büsbütün olanaksız kalmaktadır. Demek ki zihin, içinde taşıdığı şeylerin değişkenliği oranında anlaşılabilir bir kavram olarak kalmaktadır. Tüm insanlarda ortak ya da aynı bir insan zihni olduğunu öne sürmek felsefeye temellendirilmeye muhtaç bir dogmadır.

Zihinsel süreçlerin dile ve dilsel çözümlemelere bağımlılığını biyolojik gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendiren Dennett de Wittgenstein ile benzer bir sonuca varır; gerçekte olanın yerini dilsel unsurlara nasıl teslim ettiğimizi ve bunu yaparken de duyduğumuz yersiz güveni şu sözleriyle anlatır:

Beyinlerimizde “göstergeler” ve “indeksler” saklar ve gerçek verinin olabildiğince büyük bir kısmını dış dünyada, adres fihristlerimizde, kütüphanelerimizde, defterlerimizde, bilgisayarlarımızda — ve elbette, dost ve arkadaş çevrelerimizde bırakırız. İnsan akli sadece

beyinle sınırlı olmamakla kalmaz, bu çevresel araçlar kaldırılacak olursa oldukça ciddi biçimde zarar görür; en azından, miyop insanların gözlükleri ortadan kaldırıldığında gördükleri zarar kadar. Üstünüzden attığınız veri ve araçlar çoğaldıkça, bu çevresel nesnelere daha bağımlı hale gelirsiniz; bununla beraber, bu çevresel nesneleri yönlendirme pratiği sayesinde onlarla içli dışlı oldukça, sorunları gerisin geriye kafanızın içine çekip dışsal pratiği tarafından disipline sokulmuş bir imgelem içinde çözerek, onlar olmadan da başınızın çaresine bakma konusunda kendinize daha fazla güvenirsiniz. (Dennett, 1999, s. 160)

Dennett, dış dünyanın gerçekliği karşısında kendimize duyduğumuz bu güvenin, disipline edilmiş imgelemlerimizden kaynaklandığını söylerken, bu durumu ise deneyimden bağımsız düşünmeye eğilimli oluşumuzla açıklar. Bu türden bir eğilim fikri, tarihsel arkaplanda özellikle David Hume'un "alışkanlık" konusundaki görüşleriyle ve Wittgenstein düşünmelerimizdeki hatalarla ilgili saptamalarıyla benzer kaynaklardan doğar. Her üç düşünürün de ilgisinin genel olarak deneyime bağlılık noktasında kesiştiği anlaşıyor.

Wittgenstein'in bilgi edinme uğraşındaki düşünmelerimiz ile ilgili eleştirilerini değerlendiren John Searle ise, söz konusu felsefi hataların Wittgenstein'in belirttiğinden çok daha fazla kaynaktan beslendiğini söyler (Searle, 2006, ss. 17-18). Yirminci yüzyılın en etkileyici filozofu olarak değerlendirdiği Wittgenstein'in dil oyunlarına yönelik saptamalarıyla birlikte, içinde ussallığın evrensel ölçütlerini barındıran ve her şeyin herkes için akledilebilir olduğu büyük bir dil oyunu fikrinden de bizi kurtardığını

belirtir (Searle, 2006, s. 12). Metafizik öğretilerin özünü oluşturan bu evrensel ölçütler yerine Wittgenstein'a göre, her biri kendi iç akledilirlik ölçütlerine sahip bir dizi küçük dil oyununa iştirak ederiz (Searle, 2006, s. 12). Searle'e göre bu küçük dil oyunları daha geniş bir toplumsal görüngü için mikro kozmoslar sunarlar (Searle, 2005, s. 133). Ancak Searle, bu mikro kozmosların belli türden toplumsal görüngüleri oluşturabilmesini olanaklı kılanın, sahip oldukları formel nitelikler olduğunu düşünür; örneğin kurumsal gerçeklikler olarak tanımladığı belli koşullara bağlı haklar ve zorunlulukları, oyunun formel nitelikleri gibi ele alır. Bu bir bakıma, Wittgenstein'ın "oyun" sözcüğü ile hiçbir özün olmadığını imlediğinde doğan boşluğu giderme çabası ve "oyun"a bir öz tayin etme girişimi olarak yorumlanabilir. Oysa Wittgenstein'ın "oyun" sözcüğü ile işaret ettiği bir özün yokluğunu, mantığın yokluğu olarak genişletmek pek de doğru görünmemektedir. Çünkü Wittgenstein'ın oyun kuramı mantığın değil, mantığın tekliğinin yadsınmasını içerir, bu da açıktır ki çoklu mantık sistemlerinin olanaklılığını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Wittgenstein'ın gündelik dile ve dil oyunlarına ilişkin görüşleri, Searle'ün ima ettiği gibi post-yapısalcı öğretiler ve/veya anlamda göreliliği içeren kuramsal yaklaşımlarla değil, Searle'ün kendisinin de dahil olduğu dili zihinsel-biyolojik bir temele oturtan eğilimle çok daha uyumludur. Bu uyumun en çok gözlemlendiği alan ise, zihnin özellikle toplumsal bağlamda ele alınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu da, insan türünün evrimsel biyolojik incelemesini ve dolayısıyla sadece beden olmaktan çıkıp düşünce üreten varlıklara nasıl dönüştüğünün izinin sürülmesiyle olanaklı olacaktır.

2. Donanımdan Yazılıma: Zihnın Oluşumu

Zihne ilişkin araştırmaların günümüzde genellikle biyolojik gerçekçilik temelinde ilerlediği ve dilin de çoğu zaman yine aynı temel içerisinde ele alındığı görülüyor. İnsana özgü bir niteliği çağrıştıran zihne ve dile sahip olma durumu, insanla sınırlı olmayan bir biyolojik çeşitlilik içerisinde ve evrimsel bir arkaplan tasarımıyla birlikte gündeme gelir oldu. Böylelikle düşüncenin, zihnın ve dolayısıyla dilin de zamanla ortaya çıkan nitelikler olduğu ve sadece insan türüne özgü olmasının ise “şimdilik” bir gerçeklik olduğunu anladık. Dennett’in da vurguladığı gibi “Atalarımızın akli olmadan önce bedenleri oldu.” (Dennett, 1999, s. 36) Akılsız-zihinsiz bedenler olarak atalarımızın bir zihne ve bir dile sahip olmaları ise, uzun bir zaman diliminde gerçekleşti:

Önce basit birer hücre ya da prokaryot oldular ve sonunda bu prokaryotlar bünyelerine bazı istilacılar, ya da pansiyonerler olarak karmaşık hücreler —ökaryotlar— haline geldiler. O sırada, yani basit hücrelerin ortaya çıkışından yaklaşık bir milyar yıl sonra, atalarımız çoktan birer olağanüstü karmaşık makine (makinelere oluşan makinelere yapılmış birer makine) olmuşlardı, ama hâlâ akılları yoktu. Her zamanki gibi yörüngelerinde pasif ve güdümsüzdüler, ama artık, çevreden enerji ve malzeme toplama, gerektiğinde kendilerini koruma ve onarma konusunda uzmanlaşmış olan birçok alt-sistemle donanmışlardı. (Dennett, 1999, s. 36)

Dennett’a göre bu eşgüdümlü parçaların önceleri akla-zihne benzemeyen organizasyonu, belli türden bir kontrol mekanizması olarak çalıştı. Ardından özellikle

hayvanlarda gerçekleşen tasarım yenilenmesiyle birlikte bu organizasyonların sadece canlılığın sürdürülmesini sağlayan kontrol mekanizmaları olarak değil, gittikçe artan biçimde akla-zihne daha yakın bulduğumuz yapılar oldukları gözlemlendi. (Dennett, 1999, s. 37) Her biri evrime tabi olan bu organizasyonun tüm elemanları “enformasyon ayarlı hedef arayan sistemlerce üretilen etkiler” dolayısıyla birer “akıllı eyleyici” gibiydiler (Dennett, 1999, s. 38). Dennett, en basitinden en karmaşığına bu varlıkları “yönelmiş sistemler” olarak adlandırır; yönelmiş sistemlerin her birinin eyleyciliklerini görünebilir kılan bakış açısına da “yönelmişlik tavrı” der.³ (Dennett, 1999, s. 38) Yönelmişlik tavrının benimsenmesi ise Dennett’a göre yapay ya da doğal her türlü eyleyciliğın doğasını açığa çıkarmada, farklılıkları ve benzerlikleri ayırt etmekte son derece işlevsel bir stratejidir. Dolayısıyla atalarımızın akılsız bedenlerden akıllı bedenlere nasıl dönüştüğü (başka bir deyişle donanımdan yazılıma evrimleşmesi) ve/veya insan dilinin nasıl ortaya çıktığı gibi soruların cevaplanmasında bu ve benzeri bir stratejinin benimsenmesi, anlama ilişkin en azından biyolojik temellerinin açığa çıkarılması açısından önemlidir.

Çağdaş zihin araştırmalarında genel bir kabul olarak karşımıza çıkan zihnin yeni bir strateji ile araştırılması gereğı, somut ve yadsınması güç birtakım ihtiyaçların sonucudur. Dolayısıyla yönelmiş sistemlerin her üyesine eyleyici muamelesi yapmak ve bunu zihin araştırmaları için bir strateji olarak benimsemek en azından şimdilik

(3) *Intentionality* (İng.) terimi Türkçeye “niyetlilik, niyetsellik, yönelmişlik, yönelimsellik” biçiminde farklı sözcüklerle aktarılmıştır. Yazıda *intentionality* için karşılık olarak “yönelimsellik” sözcüğü tercih edilmiş olsa da metinlere sadık kalmak için çeviri metinlerdeki kullanımları kimi zaman aynen bırakılmıştır.

oldukça yararlı görünmektedir. Bu strateji uyarınca her eyleyici, düşüncenin yaratımı, dilin kullanımı, vb. konular bakımından incelendiğinde, eyleyiciler arasındaki mevcut farklılıkların nedenleri gibi gelecekte ortaya çıkabilecek benzerlik olanakları için de bir çerçeve edinebilmekteyiz. Öte yandan Dennett, yönelmiş sistemlerden yalnızca düşünmeyi, konuşmayı, vb. eyleycilikleri anlamaz, çok daha geniş bir çerçevede biyolojik etkinlikteki çokluğu, çeşitliliği ve karmaşıklığı esas alır. Çünkü bu çokluk ve çeşitlilik içerisinde göreceli olarak akılsız-zihinsiz ya da belli türde anlam atfedemediğimiz bu yapılar, başka bir düzeyde akıllı-zihni oluşturmaktadırlar. Oysa Searle, “Yönelimsel durumlar ve olaylar, dünyadaki nesnelere ve olgu durumlarına yönelik ya da dünyadaki nesne ya da olgu durumları hakkındaki zihinsel durumlardır.” derken, yönelimsellikten büyük oranda insan dillerinin oluşum sürecini içeren zihinsel durumları anlamaktadır (Searle, 2016, ss. 226-227). Searle’ün zihin durumlarına ilişkin ortaya koyduğu bu tanım, büyük oranda onun dil çözümlemesine dayanmaktadır; “Dil nedir?” sorusuna Searle şöyle cevap verir:

İnsan dili, dil öncesi yönelimsellik formlarının bir uzantısıdır. Dolayısıyla burada dilin evriminde temel zemin olan yönelimsel durumların bizi ilgilendiren bazı yönlerini belirtmem gerekiyor. Dilin, zihin yaşamının dil öncesi formlarından nasıl evrimleştiğini bilmiyoruz; fosil kanıtlar olmadığı için de dilin nasıl evrimleştiğini detaylarıyla tam olarak asla bilemeyeceğiz. Fakat dilin evriminin detaylarını bilemesek bile dil öncesi yönelimsellik ile yönelimselliğin dilsel formları arasında birtakım kavramsal ayrımlar yapabiliriz. Bir zamanlar az çok bize benzeyen hayvanlar, yani insanın ataları, Dünyamızın

Afrika dediğimiz coğrafyasında dolaşmaktaydılar ve bir dilleri yoktu. Şimdi bizim var. Peki bizim sahip olup da onların sahip olmadığı şey nedir? Daha açık sormak gerekirse: dil öncesi yönelimselliği açıklamak için hangi kavramsal araçları kullanabiliriz ve dile ulaşmak için, dil öncesi yönelimselliği açıklarken başvurduğumuz bu kavramsal araçlara başka hangilerini eklememiz gerekiyor? (Searle, 2016, s. 226)

Searle'ün dile ve zihinsel durumlara ilişkin tutumu yanlış değilse bile, Dennett'in açıklamasına kıyasla eksik kalmaktadır. Çünkü zihinsel durumların yalnızca dilin oluşumundan ibaret olduğunu kabul etmemiz için bir kanıt bulmak olanaksızdır. Ayrıca Searle'ün zihin yaşamına yönelik dil öncesi kanıtlar arayışı ise benzer zihin tasarımlarında olduğu gibi, her şeyin her yerde, hatta "hem İngilizce hem de Çince" (!) yazılı olduğu fikrine dayanır (Hofstadter, Dennett, 2014, s. 367). Bu fikrin temelinde, her şeyin bilgisine onların bir tür şifreli yapısının çözümlenmesiyle erişilebileceği inancı vardır. Douglas R. Hofstadter'ın da belirttiği gibi burada sorun, "ne okumak istediğinizi önceden bilmeden şifreyi belirlemek" ile ilgilidir. Aksi durumda, rastgele deneyimler aracılığıyla yapılanmış bir şifre ile herhangi bir şeyin yapısından zihinsel etkinlik çıkarmak mümkün olabilirdi, ama bu bilim olmazdı. (Hofstadter, Dennett, 2014, s. 367)

Searle'ün zihinsel etkinlik ve anlama ile ilgili ilginç saptamalarının yer aldığı "Zihinler, Beyinler ve Programlar" başlıklı makalesinde basitçe bir dili anlamamanın ne olduğu sorgulanır. Çince Odası düşünce deneyine dayalı olarak Turing Testinin başarıyla geçilmesi örneğinin Searle açısından en önemli sonuçlarından biri de taklit etmek ile gerçekten bir zihne sahip olmak arasındaki farkı

açığa çıkarmasıdır. Taklit yapıların-yapay zekâların amaçlılıkları olmadığı, yani beynin nedensel güçlerine sahip olmadıkları için gerçek bir zihne de sahip olamayacakları sonucunu çıkarır. Searle'ün uslamlamasındaki hata zihin, düşünce, dil gibi kavramların ne olduklarını tanımlamaya yönelik ısrarıdır. Oysa bu kavramları nasıl kullandığımız, onların ne olduğunu söylemekten daha önce gelmelidir. Çünkü bu tür kavramlar kendi başına varolan, ancak ve sadece insanda karşımıza çıkan şeyler değildir. Searle'ün zihin durumlarını yapay yoldan elde edemeyeceğimiz yönündeki savı, büyük ölçüde bilim insanlarının sanki tıpkı Searle'ün yaptığı ayrımı varsaymasına dayanmaktadır. Ne var ki, yapay zekânın olanaklılığını ele alan bilim insanları zaten Searle'ün olanaksız olmakla eleştirdiği ayrımı savunmamaktadırlar. Hatta Dennett, Searle'ün Çince Odası düşünce deneyinin kendisinin bile, belli bir zihne sahip olmadan ve varsayılan türde bir anlamının da gerçekleşmediği etkinliklerin başka bir düzeyde birbirine eklenmesiyle bir kişiliğin yaratılabileceğinin –her ne kadar Searle tam aksini ileri sürüyor olsa da– bir örneğini sunduğunu belirtir (Hofstadter, Dennett, 2014, s. 340). Sonuç olarak Dennett'in de vurguladığı gibi “Eğer bir olayın temsil edilmesi, dünya yüzünde olayın kendisinin yapacağı gibi bir etki oluşturunca, bunun yalnızca bir temsil olduğunda ısrar etmek inatçılık gibi görünmeye başlar” (Hofstadter, Dennett, 2014, s. 98).

Searle, yapay zekâ kuramlarıyla ilgili araştırmaları eleştirirken, beynin nasıl çalıştığı bilgisinin, anlamayı ortaya çıkarmak için yeterli olmayacağını öne sürer. En temel gerekçesi ise, yapay zekâ kuramlarının beynin “nedensel özelliklerini ve amaçlı durumlar üretme yetisini” (Searle, 2014, s. 351) taklit edememeleri ve dolayısıyla

gerçekte bir anlamanın da söz konusu olamayacağını düşünmesidir:

Temel hipoteze göre, zihnin özünü oluşturan biçimsel unsurlar üzerinde, bilişimsel süreçlerden oluşan bir zihinsel işlemler düzeyi var ve nasıl bir program farklı bilgisayar donanımları üzerinde çalıştırılabiliyorsa, bu işlemler de birbirinden farklı beyin süreçlerinde gerçekleştirilebiliyordu ya da ben böyle anlamıştım. Güçlü Yapay Zeka varsayımlarına göre, beyin için zihin neyse, donanım için program da odur ve böylece, nörofizyolojiye girmeden zihni anlayabiliriz. Eğer Yapay Zeka üzerinde çalışmak için beynin nasıl çalıştığını bilmek zorunda kalırsak, zaten Yapay Zeka ile uğraşmamız gereksiz olacaktır. Ne var ki, beynin çalışmasına bu kadar yaklaşmak bile, anlamayı ortaya çıkarmaya yeterli değildir. (Searle, 2014, s. 350)

Searle'ün bu çözümlemesinden de anlaşılıyor ki, insanın bilişsel doğasını araştırmada beyin nüfuz edilemez özellikte varsayılıyor. Adeta mide ile sindirim arasındaki ilişkiyi düşünce ile beyin arasında kurmak gibi bir ısrar ile hareket eden Searle, beyne bakınca düşünceleri görmek istiyor gibidir, tıpkı mideye bakınca sindirimi gözlemleyebilişimizde olduğu gibi. Oysa bilişsel bilimciler böyle bir gözlemden önce düşünme ediminin gerek insanlarda gerekse makinalarda üretilebileceğini öne sürmektedirler. Açıktır ki sindirimi gözlemlememizdeki başarı, en azından henüz düşünce için elde edilememiştir; şu an için böyle bir "başarı"ya gereksinim duyup duymadığımız da ayrıca kuşkuludur.

3. Dil, Zihin ve Toplum

Dil öncesi yönelimsellik ile yönelimselliğin dilsel formları arasında bir kopuş ya da sıçrama varsaymak yerine ilisi arasında bir geçiş ya da evrimsel bir süreç olduğunu kabul edebiliriz. Böylelikle dil öncesine ait bambaşka bir zihinsel durum tasarlamadan şimdiki halimizden uzak atalarımıza iz sürebileceğimiz bir biyolojik arkaplan olabileceği sonucunu elde ederiz. Searle'ün toplumsal olanı yönelimselliğin dilsel formlarından türetmeye ilişkin ısrarı, doğallıkla toplumları dil sonrasına yerleştirmemizi zorunlu kılıyor. Oysa en başından beri toplumsal canlılar olabileceğimizi düşünmenin, neden dışlamamız gereken bir seçenek olduğu açıklanmadan kalıyor.

İlk insanların çıkardığı seslerin günümüz insanların çıkardığı seslerden kategorik farklı olduğunu düşünmek yersizdir. Biyolojik bakımdan hala aynı türün üyeleri olduğumuza göre aynı sesleri çıkardığımızı varsaymak akla yatkın görünüyor. Ne var ki, bu seslerin «taşıdığı» anlamın sahiciliği ya da kapsamı dil öncesi evre için oldukça ilkel iken, dillerin ortaya çıktığı evrede söz konusu seslerin düzenlendiğini, sözcükler halinde adeta kodlandığını gözlemliyoruz. Searle'ün toplumsal düzeyde yürütülen ortaklıkları dil üzerinden anlamaya çalışması, bu çerçevede pratik yararları olan bir yoldur. Ne de olsa tek tek insanların ortak bir şeyler yapması ancak bir dil aracılığıyla olabilmektedir. Ama dille aktarılan ileti, daha bildik haliyle anlamın kökeni Searle'ün çözümlemesinde açıklanmadan kalmış görünmektedir.

Gelişmiş bir dilsel dünya içinde yaşadığımız doğrudur, ama sözcükleri ve onlarla kurduğumuz önermeleri dünyayı oluşturan mobilyalar gibi tasarlayamayız. Konuşarak dünyayı değiştirebiliriz, ama “gerçek” dünyanın yerine

geçecek ikinci bir dünya kurabileceğimiz kuşkuludur. Eski Greklerden günümüze anlam sorunu filozofların uğraşmaktan geri durmadığı bir konudur. Peşinde olduğumuz anlamın dil öncesi bir sorun olup olmadığı sanılanın aksine pek de önemli değildir, çünkü biyolojik etkinliğin ötesine düşen her girişim metafizik bir anlam tanımına neden olacaktır. En azından modern felsefede artık dilsel işleyişi çözümlemenin anlam arayışına doyurucu bir yanıt oluşturacağına ilişkin yaygın bir kabul vardır.⁴

Dilin oluşumunu zihinsel-biyolojik bir çerçevede ele alan eğilimin bir temsilcisi olarak Searle'ün zihnin doğasını çözümlerken izlediği bilimsel yöntemin, tekil insanın zihinsel yönelimlerini anlamada belli bir doyum sağladığı ortadadır. Her insanın dil-öncesi biyolojik arkaplanın türe özgü bir ortaklık taşımasıyla elde edilen nesnellik; bilincin, ussallığın, etik ve politik ödevlerin sindirime benzer bir biyolojik olguya dönüştürecek kadar başarılı bir açıklama modeli kurmaya yeterli görünmemektedir (Searle, 2016, s. 20). Searle'ün dil-öncesi biyolojik arkaplana yaptığı vurgunun yetersiz kalan yönü, yol açtığı yıkıcı kuşkuyu gideremeyecek oluşundandır. Bilimsel genel bir zihin kuramını belirsiz bir geleceğe ertelemenin kaçınılmaz oluşu Searle'ün, İkinci Dönem Wittgensten'in karşısında üstesinden gelmekte başarısız kaldığı ağır bir sorunu olarak kalmaktadır.

(4) Dilin işleyişi dilbilimcilerin yaptığı gibi kendi içinde ele alınabileceği gibi, en geniş haliyle dil üzerine düşünmenin bir sonucu olarak dil felsefesi yoluyla da dilin yapısı ve işleyişi irdelenebilir. İlk eğilimin zihin felsefesine en yakın örneği Chomsky olacaktır. Onun "evrensel gramer" kuramı, insan beyninin genetik yapısına yaptığı vurguyla anadil dışındaki dilleri nasıl olup da anladığımızı açıklamaya çalışır (Noam Chomsky, 2007, "Approaching UG from Below", ss. 1-29).

Barry Smith'in işaret ettiği üzere Searle'ün kaba, maddi ve insandan bağımsız fizik dünyanın varlığından "ortaklaşa yönelimsellik" kurduğu uçsuz bucaksız ve çok olasılıklı toplumsal varlığa doğru evrilen bir düşünme çizgisi vardır (2003, s. 13-5). Toplum içindeki insanın diğer insanlarla oluşturduğu kurumları ve bunları dil aracılığıyla başarılı biçimde kullanabilmesi Searle'ün belli türden bir toplumsal varlıkbilimden söz ettiği anlamına gelir. Uzun felsefe tarihinde çoğunlukla fizik dünyanın varlığıyla uğraşan varlıkbiliminin şimdi insanının kendi kurduğu dünyanın kavramlarının varlığıyla uğraşması söz konusudur. Toplumsal varlıkbilimle yeni bir metafiziğe savrulmadan ilgilenmenin en kestirme yolu Searle'e göre insana özgü olanı ele almaktan, yani dili çözümlemekten geçer. Bu noktada dilin biyolojik bakımdan yalnızca insana özgü bir nitelik olup olmadığı ise, Searle açısından ucu açık bir soru olarak kalmaktadır.

4. Sonuç

Zihin felsefesi açısından anlamın kökenini, içinde yalnızca fiziksel süreçlerin olduğu biyolojik bir arkaplanla açıklamak yanlış değilse bile eksik olacaktır. Zihinsel süreçler, en azından İkinci Dönem Wittgenstein'in dil oyunları aracılığıyla vurguladığı toplumsal bir bağlam ile ilişkilendirilerek ele alındığında daha gerçekçi bir çerçeve elde etme olanağına da kavuşuruz. Böylelikle zihnin doğasını sadece biyolojik bir modelle değil, aynı zamanda toplumsal etmenleri de dikkate alan bir yaklaşımın sonucu sayacağımız gerçekçi bir anlam soruşturmasına girişebiliriz. Dolayısıyla aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel özellikler kümesi olarak zihnin kendisi ya da zihne ilişkin herhangi bir konu araştırılırken sadece olgunun

gözetilmesi değil, sözü edilen olgunun anlaşılması için uygun bir stratejinin benimsenmesi de gerekmektedir. Hem Wittgenstein'in ikinci dönem dil çözümlemesi hem de Dennett'in yönelmişlik tavrıyla ilgi saptamaları, anılan stratejinin felsefe alanındaki iki güçlü dayanağını oluşturmaktadır. Searle de her ne kadar evrimsel biyolojik bir arkaplan ve yeni bir strateji gereği gibi noktalarda Dennett ile aşağı yukarı benzer bir bakış açısına sahipse de, bu çerçevede Searle'ün yönelimselliği toplumsal dinamikleri kapsayacak şekilde geniş tutmadığını öne sürmek olanaklıdır. Çünkü Searle'e göre, insanın biyolojik geçmiş i toplumsal dinamikleri kapsayacak kanıtlar içermez ya da henüz bu dinamiklere dair "fosiller" bulunamamıştır. Ancak Searle açısından dilin yalnızca insana özgü oluşu, insan türünün toplumu kurmasının başlıca nedeni sayılmıştır. Dolayısıyla toplumsallaşmayla insanın dili kullanışı bir ve aynı şey olmaktadır. Oysa gerek Wittgenstein gerekse Dennett açısından bu anlatım büyük resmin sadece bir parçası olabilir, ancak resmin toplumsal dinamikleri kapsayacak şekilde tamamını veya gerçekte olup biteni anlamak açısından Searle'ün yaklaşımı yetersiz kalmaktadır.

Anlama ilişkin bir araştırmanın mutlaka bir dili gerektirdiği açıktır, ne var ki anlamın kökeninin dil öncesine uzanıyor oluşu, insan zihninin evrimsel biyolojinin bir konusu olarak görünmesini kaçınılmaz kılmaktadır. İnsanın dili kullanma yetisi varlığını bir ayağıyla biyolojik bir canlı olarak uzun evrimsel tarihine borçluyken, bir ayağıyla da insanın bu yetisi onun toplumsallaşmasına dayanmaktadır.

KAYNAKÇA

Ayer, A. J. (2010). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (Çev. V. Hacı-kadiroğlu), Metis Yayınları: İstanbul.

Carnap, R. (2005). *Logical Structure of the World - and Pseudo Problems in Philosophy*. (Çev. R. A. George), Open Court Publishing: Illinois.

Chomsky, Noam (2007). Approaching UG from Below. İçinde H. M. Gärtner, U. Sauerland (Ed.), *Interfaces + Recursion = Language? Chomsky's Minimalism and the View from Syntax-Semantics* (ss. 1-29). Mouton de Gruyter: Berlin:

Dennett, D. C. (1999). *Aklın Türleri*. (Çev. H. Balkara), Varlık Yayınları: İstanbul.

Hofstadter, D. R., Dennett, D. C. (Ed.) (2014). *Aklın G'Özü*. (Çev. F. Doruker), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

Searle, J. R. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. (Çev. M. Macit, F. Özpilavcı), Litera Yayıncılık: İstanbul.

Searle, J. R. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (Çev. A. Tural), Litera Yayıncılık: İstanbul.

Searle, J. R. (2014). Zihinler, Beyinler ve Programlar. İçinde *Aklın G'Özü* (ss. 341-358). (Çev. F. Doruker), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

Searle, J. R. (2016). Dil ve Toplum Ontolojisi. (Çev. R. L. Aysever), *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (37), 225-243.

Smith, B. (Ed.) (2003). *John Searle*, Cambridge University Press: Cambridge UK.

Wittgenstein, L. (2005). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. H. Barışcan), Metis Yayınları: İstanbul.

FENOMENOLOJİK ZİHİN: BEDENSİZ DÜŞÜNME OLANAKLI MIDIR?

Aysun AYDIN*

Çağdaş felsefede, özellikle zihin felsefesinde, önemli ve etkili olan yaklaşımlardan birisi fenomenolojik yaklaşımdır. Genel olarak bu geleneğinin temsilcileri olan Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin görüşleri zemininde beden, düşünme, algı ve dünya ile ilişki üzerine felsefenin pek çok alanına ve sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi alanlara katkı sağlayan fenomenolojik yaklaşım; sosyal, kültürel ve bedenlenmiş bir özne ya da bedenlenmiş bir bilinç olarak insan ve insanın dünya ile yönelimsel ilişkisi üzerine söylem ve kabulleri ile 20. yüzyılda etkili olmuş bir felsefi görüştür. Aynı zeminde zihin felsefesi alanında bu geleneği benimseyen çağdaş düşünürler, zihin ve bedenin varlığı ve ilişkisi üzerine yapılan tartışmalarda ve son dönemde insansı yapay zekâ olgusunun açıklanması konusunda hem ontolojik hem de epistemolojik katkı sağlamaktadırlar. Bu bağlamda; düşünmenin ne olduğu, düşünme süreçlerinin ve bilme ediminin analizi, insanın bedenlenmiş bir bilinç olarak varlığı ve dünya ile ilişkisi, yapay zekâ sistemlerinin faaliyetlerinin düşünme

* Doktor Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, aysunaydin@duzce.edu.tr

edimi olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı ve insansı yapay zekânın olanaklılığı gibi konular fenomenolojik zihin kavramsallaştırması ile ele alınmakta ve bu kavramsallaştırma ile ana akım zihin felsefesi kuramlarının iddialarına eleştiri ve cevap niteliği taşımaktadır. Bu açıdan, fenomenolojik bakış açısıyla zihnin ve düşünme süreçlerinin analizi çağdaş zihin felsefesi alanında önemli bir yer tutmaktadır.

Fenomenolojik yaklaşım, insanın dünya ile etkileşiminde basit, temel, gündelik deneyim ve alışkanlıklarına odaklanarak, şeylerin görünüşü (fenomen) ile ilgilenir. Bu görünüş deneyim aracılığı ile şeylerle karşılaşma tarzını, şeylerin kendini sunma biçimini ve şeylerle etkileşimi içerir. Bu deneyimsel karşılaşma sadece şeylerin görünüşlerinin bir bilgi nesnesi olmak bakımından algılanması değil, şeylerle birlikte var olma biçimidir. Dan Zahavi'nin deyişiyle fenomenoloji nesnelerin *neliği* ile değil, *nasılı* ile ilgilenir (Zahavi, 2020, s. 19). Görünüşe odaklanan fenomenolojik yaklaşımın amacı, görünüş ve gerçeklik arasında bir ayırım yapmak ya da şeylerin görünüşlerinin ötesinde bir gerçeklik aramak değildir. Fenomenoloji, gerçekliği ve nesnelliği görünen ve algılanan dünyanın kendisi olarak kabul eder ve felsefenin konusunu algılayan ve bedenlenmiş özne ile dünya ilişkisi olarak tanımlar. Görünen dünyada şeylerle karşılaşma algı zemininde gerçekleşir. Algısal deneyim, dünya ile etkileşimin ve görünüşlerle karşılaşmanın yegâne zeminidir ve algısal deneyim bedene bağlı olan ya da bedensel bir süreçtir. Bu bağlamda, fenomenoloji açısından, dünya ile ilişkide ve şeylerle karşılaşmada algılayanın ya da algılayan öznenin bedenlenmiş bir varlık olması, algısal deneyimin algılayanın bedenine ve bedeninin etkinliğine bağlı olması

merkezi konumdadır. Şeylerin analizi bedenlenmiş bir algılayanın deneyimidir ve bu nedenle bedenlenmemiş, yani uzamsal olmayan bir algı deneyiminden söz etmek olanaklı değildir. Algı ve bedenin bu merkezi konumu, bizi fenomenolojik yaklaşımın temel kavramlarından biri olan yönelimsellik (*intentionality*) kavramına götürür. Yönelimsellik, fenomenolojik yaklaşımın odağı olan ve özne ya da bedenlenmiş bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi ifade eden kavramdır. Fenomenolojik bakış açısında bilinç daima “bir şeyin bilinci”dir, bir şey hakkındadır. Öznenin algısı, hafızası, tüm düşünme edimleri, duyumu ve duyguları bir şey hakkındadır ve bu durum bilincin yönelmişliği ile ifade edilir. Yönelimsellik, bilincin dünyayla ya da kendisinden başka bir şey olan şeylerle ilişki tarzını ifade eder. Yönelimsellik, fenomenolojik yaklaşım için asıl felsefi analiz gerektiren ve incelenmesi gereken konudur, çünkü bilincin her türden deneyimini içerir. Deneyim bilincin nesnesine ya da şeylere yönelmesidir ve şeylerle ilişki bu deneyimi ifade eden, algı zemininde yönelimsel bir ilişkidir (Zahavi, 2020, ss. 26-29).

Deneyim, algı, yönelimsellik ve beden nosyonları çerçevesinde bilincin dünyadaki bulunuşunu ve dünya ile ilişkisini sunan fenomenolojik yaklaşım, en temelde felsefi bir tavır olarak nedensellik, indirgemecilik ve bilimcilik temelli yaklaşımlara karşıdır. Bu karşı çıkışı sık sık eleştirel bir bakış açısı ile dile getiren düşünürler, algıya konu olan nesnenin zihinde bir temsili olduğu varsayımı ile zihin ve dünya ilişkisinde epistemolojik bir dolayım varsayan temsil kabulünü reddederler. Bunun yanı sıra, bilincin dünyaya yöneliminin ve zihin ve beden ilişkisinin bir nedensellik ilişkisi içinde tanımlanmasına ve açıklanmasına da karşı çıkarlar. Fenomenolojik yaklaşım için, algısal deneyim

nesnenin doğrudan ve dolayısız ya da aracısız olarak sunulduğu, dolayısıyla nesnenin temsilinin değil bizzat niteliklerinin deneyimlendiği ve bilincine varıldığı bir zemindir. Bu nedenle, deneyimin konusu nesnenin bir zihin içeriği olarak temsili değildir. Bu temsilsiz ilişki yönelimsellikte saklıdır ve yönelimsellik kavramı zihin ve dünya arasındaki ilişkiyi, dünyadaki nedensel ilişkilerden bağımsız ve nedensel olmayan bir biçimde açıklar. Yönelimselliğin bu temsilsiz ve nedensel olmayan biçimi, bedenlenmiş bilincin dünya ile etkileşiminin herhangi iki varlığın etkileşiminden ayrı olarak, anlam veren ve anlam yaratan bir varlık olarak bilincin etkileşimini ifade eder. Bu bağlamda algısal deneyim, bedenlenmiş bilincin yönelen ve anlam yaratan bir varlık olarak dünya ile ilişkisini ifade eder. Bu nedenle, fenomenoloji açısından açıklanması ve analiz edilmesi gereken, algısal deneyimden anlama, kavramlara ve dile giden bu süreçtir.

Fenomenolojinin sunduğu bilinç ve beden bütünlüğü ve bedenin dünya ile karşılaşmadaki merkezi konumu; bizi bilincin bedene bağlı olmayan ya da bedensel olmayan bir biçimde var olup olamayacağı ya da tanımlanıp tanımlanamayacağı sorununa götürür. Bu noktada, bu beden nasıl bir beden olduğu sorusu ortaya çıkar. Dolayısıyla, “bedensiz düşünme olanaklı mıdır?” sorusu ve “bilinç ne türden bir bedenlenmeye sahiptir?” sorusu birbirini tamamlayan iki sorudur. Çağdaş zihin felsefesinde, bilincin beden ile ilişkisi bedenlenme (*embodiment*) kavramı ile karşılanır ve bilincin bir bedene ihtiyacı olmadığını söyleyen yaklaşımlar olduğu gibi, farklı yaklaşımlar bedenlenmiş bilincin varlığını beden farklı özellikleri ya da karakteri temelinde açıklamaya çalışırlar. Fenomenolojik zihin kavramsallaştırması da sözü edilen beden kavram-

sallaştırması temelinde bir bilinç ve beden bütünlüğü sunar. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasının önemli temsilcilerinden Dan Zahavi ve Hurbert L. Dreyfus'un görüşleri temelinde, zihin felsefesinde fenomenolojik kavram ve iddiaları değerlendirmek ve fenomenolojik zihin kavramını analiz etmektir. Fenomenolojik yaklaşımın sözü edilen beden, algı, yönelimsellik ve temsilsizlik kabulleri çerçevesinde ve aynı zamanda nedensellik ve indirgemecilik karşıtlığı temelinde yapılacak olan bu değerlendirmede, öncelikle fenomenolojik yaklaşımda bedenin merkezi konumu ve bedenlenmiş öznenin dünyaya yönelimi analiz edilecektir. Daha sonra bu yönelimin tarzı ve nasıl gerçekleştiği, özellikle temsilci kuramlara karşıt olarak gösterilecek ve bedenin yöneliminin dolayimsız ya da temsilsiz oluşu vurgulanacaktır. Son olarak, fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasının temel iddiası olan bilinç-beden bütünlüğü değerlendirilecektir. Bilinç-beden bütünlüğü iddiası bize; canlı-yaşayan, kültürel, sosyal, tarihsel bir bedenden bağımsız düşünmenin olanaklılığı sorusunun yanıtını iddia edilen bütünlük içerisinde verecektir. Bu bağlamda, özellikle insansı yapay zekâ olgusu söz konusu olduğunda, yapay zekânın düşünme ediminden ve bir makine olmak bakımından bedenlenmiş oluşundan ne derecede bahsedebileceğimiz tartışma konusudur. Bu çalışma, bu sorulara fenomenolojik bir bakış açısı ile yanıt aramaya çalışacaktır.

1. Bedensel Yönelim

Fenomenolojik yaklaşımın odak noktası öznenin sabit ve belirlenmiş bir bilinç olarak değil, algılayan bir beden olarak var olmasıdır. Özne algılayan ve bedensel bir varlık olarak dünya ile yönelimsel bir ilişki içindedir.

Bu yönelim hem bedensel, hem alışkanlıksal (*habitual*) hem de düşünüm-öncesidir (*pre-cognitive*). Beden merkezli bu yönelimsel ilişki, geleneksel felsefenin bedenden yalıtılmış bir bilince dayanan epistemolojik ve ontolojik kategorilerinden farklı olarak, etkileşimsel bir özne ve dış dünya ilişkisi sunar. Geleneksel felsefede Descartes ve sonrasında ortaya çıkan özne kavramsallaştırması, bizi hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda zihin-beden ve özne-nesne düalizmi çıkmazına düşüren, hem de bu iki varlık arasındaki ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak sunan bir yaklaşıma götürmüştür. Bu ikili çıkmaz, iki töz olarak zihin ve bedeni iki uç noktaya taşıdığı gibi, bedenin cisimselliği ve nesneler dünyasına ait oluşu, onu bu özne tanımında “asli unsur” olmakta yetersiz kılmıştır (Özkan, 2017, s. 18). Genel olarak baktığımızda, Kartezyen düalizmin yarattığı bilme edimi üzerinden tanımlanan, düşünme yetisiyle tek boyutlu bir şekilde ele alınan ve dünyaya karşı seyirci konumundaki bu özne, dünyadan yalıtılmış, bedenselliği ve bedensel deneyimi yok sayılmış bir öznedir. Merleau-Ponty’nin fenomenolojik bakış açısı tam da bu düalizm temelinde şekillenen özne kavramsallaştırmasına karşı çıkışı ve “bedensel-özne”nin kategorik ayrımlardan bağımsız bir bütünlük olarak yeniden inşasını temsil eder (Özkan, 2017, ss. 20-22).

Merleau-Ponty felsefesinde, algısal deneyimin merkezi konumu ile birlikte öznenin bedenselliği, bedenli bir varlık oluşu ya da başka bir deyişle beden-oluşu merkezi bir konuma gelmiştir. Bedenin bu merkezi konumu, yukarıda sözü edilen epistemolojik ayrımlar ve bilme edimi üzerinden tanımlanan bir özne kavramsallaştırmasına karşı dünyanın içinde ve dünya ile bedensel etkileşim içinde olan yeni bir özne sunar. Fenomenoloji geleneği

için, beden uzamsal bir varlık olarak öznenin bu dünyadaki bulunuşunun temsilidir. Diğer uzamsal varlıklardan ya da bilinen nesnelerden farklı olarak beden, “bilinen olmaktan ziyade varoluşsal olarak yaşanan bir şeydir” (Zahavi, 2020, s. 94). Bu nedenle, beden bir nesne olarak bilince verili olan bir şey değil, ben dediğimiz şeyin asıl referans noktası, temel bakış açısı ve varoluşunun dayanak noktasıdır. Dolayısıyla, ben dediğimiz şey deneyimleyen bedenli bir varlık olarak vardır ve dünya ile ilişkinin merkezinde, buradadır. Kendini bu algısal gerçeklikten soyutlayamayacağı gibi, dünyanın varlığını da ancak bu bedensel ve algılayan varoluşu zemininde tanımlayabilir. Beden, Merleau-Ponty’nin dediği gibi, ikamet eden bir varlık olarak dünya ile yönelimsel bir ilişkidir. Bu nedenle ben dediğimiz şeyin uzamsal oluşundan ya da dünyada ikamet eden bir varlık olarak bulunuşundan ayrı bir tanımı olanaklı değildir. Zahavi, bedenin bu merkezi konumunun Merleau-Ponty ve Sartre felsefelerinde ifadesini şu şekilde aktarır:

Merleau-Ponty dünyayı algıladığımda, bedenin tüm nesnelerin yüzlerini kendisine döndüğü dünyanın merkezinde algılanmamış bir şey olarak eşzamanlı ortaya çıkarılacağını yazar. Dünyayı bir mesafeden algılamam, ancak onun ortasının sağına yerleştirilirim ve dünya kendini onda bedensel olarak ikamet etme biçimimize göre açığa vurur. Sartre mekânın bireysel nesnelerin konum ve yöneliminin *edimde bulunan* bir özneyle ilişkili olduğu noktada *kullanım referansı*yla yapılandırır. Algılanan şey yakında ya da uzakta, yaklaşılabilen ve tetkik edilebilen bir şey olarak algılanır. Bıçağın masada durması benim ona uzanabileceğim ve

onu tutabileceğim anlamına gelir. Beden her algıda ve her eylemde işlerlik kazanır. Beden *bakış açımızı* ve *çıkış noktamızı* oluşturur. (Zahavi, 2020, ss. 96-97)

Fenomenenolojik açıdan, bedensellik ya da bedenlenmiş varlık olarak öznenin açıklanması, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan hatta bu ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak görmeye çalışan geleneksel yaklaşımlara bir karşı duruştur. Fenomenolojik yaklaşımda zihin ve beden arasındaki ilişkinin açıklanması geleneksel anlamda bir problem olarak karşımıza çıkmaz. Çünkü bedensel deneyim bilinçten soyutlanamaz ve bilinç ve beden ayrı düşünülemez. Bu nedenle zihin ve beden arasında bir ayrım gözeten her türlü yaklaşıma karşı, algısal deneyimin ötesinde biyolojik, tarihsel, sosyal ve kültürel bir varlık olarak bedenlenmiş bilinç nosyonu fenomenolojik açıdan öne çıkmaktadır.

Farklı şekilde ifade edersek, bedensel deneyimimiz suya sabuna dokunmadık bir şekilde öznel ya da nesnel, içsel ya da dışsal, fiziksel ya da ruhsal olarak tasnif edilemez. Husserl bedenini “eşzamanlı olarak hem mekânsal bir dışsallığı hem de öznel bir içselliği” olduğunu yazsa da, Merleau-Ponty bedenini ikircimli doğasından söz eder ve bedensel varoluşun salt fizyolojik ve salt psikolojik olmayan bir üçüncü kategori olduğunu öne sürer. (Zahavi, 2020, s. 101)

Bedenlenmiş bilinç psikolojik, biyolojik, sosyal ve kültürel bir varlık olarak yaşamının tüm öğelerini içeren bir bütünlük içinde dünyaya yönelir. Algı zeminindeki bu yönelim, içsel bir zihin durumu değil, bizzat beden

yönelimidir. Bu yönelimsel ilişki, hem dış dünya ile karşılıklı bir etkileşimi hem de sürekli olarak yeni yönelimsel ilişkilerin (*intentional arc*) kurulmasını ve anlamın ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Bu nedenle, yönelimsel ilişki sabit bir zihin durumuna indirgenemeyeceği gibi, beden açısından da belirlenmiş ve sabit bir ilişkiyi temsil etmez. Yönelimsellik, beden ve dünya arasındaki etkileşimi, katılmayı, iç içe geçmişliği, içli dışlı olmayı, uyumlanmayı ifade eder ve bu yolla bedenlenmiş öznenin dünyada bulunuş tarzını temsil eder. Dünyaya yönelen bedenlenmiş özne ya da bedenlenmiş bilinç, pasif bir alıcı değil aktif, canlı ve sürekli olarak algılayan bir öznedir. Bu nedenle, fenomenolojik açıdan bilinç ve beden bir bütündür ve bu bütünlüğün zemini algı ve yönelimselliktir (Merleau-Ponty, 2014).

Şu halde, fenomenolojinin sunduğu beden ve bedensel yönelim nosyonları, bize bilincin tüm düşünme, öğrenme ve bilme edimlerini ya da zihinsel yönelim olarak tanımlanan tüm edimlerinin canlı bir organizmanın çevresiyle geliştirdiği sosyal ve kültürel ilişkiler ağının bir ürünü olduğunu gösterir. Bu bağlamda, düşünme ve bilme bedensel olandan bağımsız değildir. Ancak bedensel yönelim öyle geniş bir yönelimsel ilişkiler ağını kapsar ki, bedensel olmanın ya da bedensel olana bağlı olmanın ne olduğu doğrudan doğruya tanımlanabilir ya da nedensel bir ilişkiler ağı içinde açıklanabilir değildir. Fenomenoloji, tam da bu sabit ve belirlenmiş beden-oluş tanımından kaçınarak, hem bilinç ve beden arasında yapılan ayrımlara hem de düşünme ve bilme edimlerinin bedeninin deneyiminden başlayan ancak bilince atfedilen edimler olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Bu açıdan, bedensel yönelimin düşünüm-öncesi, alışkanlığa bağlı

ve temsilsiz oluşu, bilinç beden bütünlüğünü yansıtan temel özelliklerdir.

2. Temsilsiz Yönelim

Fenomenolojik yöntem, algısal deneyim, beden ve yönelimsellik zemininde öznenin dış dünya ile ilişkisini yaşamın tüm öğeleriyle değerlendirir ve analiz eder. Daha önce dile getirildiği gibi, bu değerlendirmede nesnel ve şeylerin niteliklerine dayanan bir analiz değil, varlıklarla karşılaşma deneyiminde bilincin öznel bir analizi söz konusudur. C. Siewert fenomenolojik yöntemi ve bu özneliği şu şekilde tanımlar: fenomenoloji “felsefi ve teorik olarak ilişkili ayrımları kavrayışımızı açıklamak için, türetilmemiş ve eleştirel bir birinci şahıs düşünmesine başvuran, sürekli ve birleşik bir çabadır” (Siewert, 2912, s. 49). Dolayısıyla, fenomenolojik yöntem, bedenlenmiş öznenin dünya ile deneyimsel ilişkisinde sadece nesneye bağlı olan duyu deneyimine değil, özneye ait olan deneyimin kavramsal ve düşünümsel yanına da odaklanır. Bu noktada, birinci şahıs düşünme öznenin kendi deneyimini, tutumunu, kararlarını ve düşünmesini ifade etmektedir. Bu nedenle dünya ile ilişki öznenin öznel yaşam pratiklerine bağlıdır.

J. J. Drummond’a göre, öznenin dünya ile yönelimsel ilişkisi dış dünyadaki varlıkların yanı sıra olayları, sosyal ilişkileri, durumları, nitelikleri ve varlıklar arası ilişkileri; hafızanın ve imgelemen konusu olan nesneleri; durum ve durumlar arası ilişkileri, kısacası varlıkla bağlantılı olan ve öznenin kavrayışına konu olan tüm ilişkiler ağını da içerir (Drummond, 2012, s. 115). Bu nedenle fenomenolojik yöntem bilme ediminin ve düşünmenin analizini öznenin bu çok yönlü ve sabit olmayan ilişkiler

ağı karşısındaki algısal deneyimi üzerinden yapar. Özellikle, geleneksel epistemolojinin özne ve nesne arasındaki sabit ve nesnel belirlenime dayanan bilme tanımına karşı, belirlenemeyen ve öznenin eylemine ya da nesnenin niteliklerine indirgenemeyen bir bilme süreci tanımlayan bu analiz; en temelde dünya ile ilişkinin alışkanlığa bağlı ve düşünüm-öncesi süreçlerine odaklanarak özne ve nesne ayrımını ortadan kaldıran 'deneyimin etkileşimselliği' nosyonunu sunar.

Algısal deneyim iki yönlüdür, çünkü yönelim hem etkileşimsel hem de dolayımımsızdır. Deneyimin bu iki yüzü dünya ile ilişkinin bir bütünsellik içinde tanımlanmasını sağlar (Gallagher & Zahavi, 2008, s. 120). Bu noktada fenomenolojik analizin önemi, özne ve dış dünya ilişkisinin karşılıklı ve iki ögeli tek bir ilişki olması kabulüdür. Özne ve dış dünya karşılıklı ve sürekli olarak etkileşimdedir ve bu etkileşim doğrudan bir etkileşimdir. Dünya ile karşılaşma dolayımımsızdır. Öznenin dünyada bulunuş biçimi, hem dünyaya yönelen hem de dünyanın içinde bir varlık olarak bulunuşudur ve öznenin yönelimsel olarak dünyanın farkında oluşudur. Öyleyse bu ilişkide bir aracı ya da temsil yoktur, bilincin dünyayı kavrayışı dolayımımsız ya da aracısız ve temsilsizdir. Bu nedenle, öznenin dış dünyayı bilme edimi bedenden bağımsız içsel zihinsel temsillere indirgenemez ya da bir temsil ögesi üzerinden tanımlanamaz.

Öte yandan, temsilci (*representationalist*), bilişselci (*cognitivist*) ve işlevselci (*functionalist*) teoriler, bu yönelimsel ilişkinin bilinç, temsil ya da temsil içeriği ve dış dünyadan oluşan üçlü bir ilişki olduğunu ve öznenin dış dünya ile ilişkisinin doğrudan değil, dolaylı bir ilişki olduğunu iddia ederler (Drummond, 2012, s. 115). Bu

teoriler için bilme edimi, dış dünyadan gelen verinin zihindeki temsili ve bu temsilin işlenmesi sürecidir. Genel olarak dış dünya ile ilişkinin ve bilme ediminin zihne ait bir fonksiyon ve içsel bir süreç olduğunu kabul eden bu görüşler, en basit ve tanım olarak yeterli gördükleri haliyle yer kaplayan, çevresi ile etkileşime giren ve bilince bağlı olarak eyleme geçen bir beden kabul ederler (Ziemke, 2003, s. 1305). Ancak bu yaklaşımlar, hem bilinç ve beden arasındaki ontolojik ayrımı devam ettirdikleri için, hem bilinç ve beden arasında nedensel bir ilişki açıklaması sundukları için hem de bedeni zihin temsilleri tarafından belirlenmiş fiziksel bir varlık olarak ele alıp yaşamın deneyimsel, sosyal ve kültürel öğelerinden soyutladıkları için eleştirilere maruz kalırlar.

Bilinç ve bedenin bir bütün olduğunu ve bilincin bedenli oluşunu bir bedenlenme süreci olarak kabul eden fenomenolojik yaklaşım, böylesine bedene bağlı bir süreç içinde sabitlenmiş bir temsilin dış dünya ile ilişkiyi ifade etmesine, kısacası bu ilişkinin sabit bir temsile indirgenmesine karşı çıkar. Bu açıdan baktığımızda, bedenlenmiş öznenin hem dış dünya ile ilişkisinde dünyaya uyum sağlamasını temsil eden alışkanlıksal yanı, hem de dünya ile bu alışkanlığa bağlı karşılaşmanın düşünüm öncesi boyutu merkezi konumdadır. Dünyayı bilme sürecinde, zihin içeriği olan bir temsil değil, bedenin alışkanlığa bağlı yönelimi ve düşünüm-öncesi süreçleri vardır.

Bu noktada, bedenlenme argümanı nesnenin ve nesneye dair sahip olunan şeylerin öznenin zihninde temsil edildiği bir duruma karşı çıkarak; alışkanlığa bağlı bedenin düşünüm-öncesi yanını da ifade eden ve bedenin hareketli, değişen, tekrar eden, süreç içinde oluşunu gösteren

bir deneyim alanı sunar. Bu deneyim alanı, öznenin geçmişle ve şimdiyle sürekli olarak içinde bulunduğu ve sürekli olarak bedenli etkileşimi ile var olduğu durumu yani bilinç ve beden bütünlüğünü sağlayan zemindir. (Aydın, 2020, s. 84)

Hubert L. Dreyfus, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımına dayanan temsilsiz yönelim anlayışını temsilci teorilere karşı bir meydan okuma olarak görür ve özellikle makinelerin ya da yapay bilişsel sistemlerin düşünme edimi söz konusu olduğunda bu teorilere bilme ve düşünme edimlerinin fenomenolojik ifadesi ile karşı çıkar. Dreyfus bedenlenmiş bilincin dünya ile karşılaşmasının etkileşimsel ve dolaylımsız yönüne dikkat çekerek, dünya ile karşılaşmada bir temsil içeriğinin bulunmadığını şu şekilde ifade eder: "Arasında yaşadığımız anlamlı nesneler, dünyanın bilincimizde ya da beynimizde depolanan bir modeli değildir; dünyanın kendisidir" (Dreyfus, 2005, s. 49). Dreyfus için bedenlenmiş bilincin dünya ile ilişkisi pasif bir alıcı olarak bedenin araçsal bir konumda olduğu bir ilişki değildir. Bedenlenmiş bilinç nesnelere belirlenmiş, seçilmiş ve bilinçli bir şekilde değil, yönelimsel ilişki ile alışkanlığa bağlı pratikler geliştirerek, beceri ve alışkanlıklar kazanarak yönelir. Alışkanlık kazanmak bedenlenmiş bilincin dünyadaki durumlara bedenli karşılık vermesi ve karşılık verme eğilimleri edinmesidir. Alışkanlık kazanmak, şeylerin temsillerinin değil, tam da bu bedensel eğilimlerin depolanması ve saklanmasıdır (Dreyfus, 2002, ss. 367-368). Alışkanlığa bağlı ve bedensel olan bu eğilimler ve beceriler, bedenlenmiş bilincin dünya ile ilişkinin düşünüm-öncesi oluşunu temsil eder. Bu düşünüm-öncesi süreç bir temsil içeriğini değil, dünya

ile bedensel karşılaşma durumunu ifade eder. Dreyfus'un sunduğu temsil içeriği olmayan ve alışkanlığa bağlı beceriler, hem bilme, öğrenme ve düşünme süreçlerini hem de sosyal ve kültürel ilişkilere dair geliştirilen becerileri kapsar. Bu bağlamda beden, sosyal ve kültürel yönelim ve alışkanlıkları, kültürel olarak kazanılan normları ve geliştirilen sosyal ve kültürel tüm yönelimsel ilişkileri kapsar ve Dreyfus bunu “kültürel bedenlenme” olarak tanımlar (Dreyfus & Dreyfus, 1999, s. 104).

Fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasını en temelde öznenin öğrenme sürecini tanımlayarak sunan Dreyfus, hem temsilci teorilere itirazında hem de makine öğrenmesi konusundaki yaklaşımında; bilme ve öğrenmeyi öznenin beceri ve alışkanlık kazanma süreci olarak tanımlar ve bu sürecin bir temsil ilişkisinden çok “yönelimsel ilişki ağları kurma” süreci olduğunu ifade eder. Öznenin dünya ile karşılaşmasının bir beceri kazanma biçimine dönüşmesini beş evreli bir model ile tanımlayan Dreyfus, bu model ile öğrenme sürecine dair fenomenolojik bir yöntem sunar. Buna göre, birinci evre şeyler ve durumlarla ilk karşılaşmayı ifade eden acemilik evresidir. İkinci evre, belirli sayıda ve tekrar eden örneklerin deneyimlenmesinden sonra, durumlara dair yeni öğelerin öğrenilmesi ve deneyime dayanarak deneyime konu olmayan durumlara dair öğelerin de fark edilmesi evresi olan ileri başlangıç evresidir. Üçüncü evre yeterlilik evresi olarak tanımlanır ve çok miktarda deneyimlenen durumlar ve durumlara ait öğeler arasında önemli olanların seçilmesi ve karar verme süreçlerinde kullanılması, aynı zamanda önemli olanların belirlenmesine dair ilkelerin belirlenmesi evresidir. Bu ilkeler doğrudan doğruya bir akıl yürütme sürecini değil, deneyime dayanan bir

bakış açısı geliştirmeyi ifade eder. Bu evre aynı zamanda, öznenin ilkelerinin ve bu ilkelere dayanan kararlarının sorumluluğunu aldığı ve kendi deneyim süreçlerinin farkında olduğu evredir. Dreyfus'un sunduğu dördüncü evre, ustalık evresidir ve bu evrede deneyimlenen olaylara ilgi, bağlanma ve pratik yaparak beceri kazanma söz konusudur. Bu evrede yeni bir ilke oluşturmaktan çok, geçmiş deneyimlere dayalı tarafsız ilkelere dönülerek durumlara sezgisel ve otomatik karşılık verme söz konusudur ve hedefler fark edilerek yapılması gerekenlere karar verilir. Son evre olan uzmanlık evresinde, hedef ve yapılması gerekenler aynı anda fark edilir. Durumlar arasındaki farklılıkları ve yapılması gerekeni ayırt etme yeteneği gelişmiştir. Dreyfus farklı durumların çok sayıda deneyimlenmesi sonucu varılan bu evreyi, “dolayimsız sezgisel durumsal karşılık verme” olarak tanımlar. (Dreyfus & Dreyfus, 1986, ss. 19-36). Bu beş evre arasındaki geçişlerin ortak özelliklerinden birisi, her dönüşümde bilinçli analitik kararların ağırlığı azalırken, bunun yerini daha bilinçsiz ve sezgisel becerilerin almasıdır (Aydoğmuş, Çağatay, Gürpınar & Oğuz, 2017). Hedeflere ve hedefe ulaşma yollarına dair deneyimle oluşan farkındalık arttıkça sezgisel karşılık verme durumu da artmaktadır.

Dreyfus bu beş evreli modeli temsilsiz öğrenme olarak tanımlar ve burada tekrar eden deneyimlerle ulaşılan sonucun hafızanın geçmiş deneyimlerindeki temsilleri hatırlaması olmadığına vurgu yapar. Dreyfus için, Husserl ve Merleau-Ponty'nin de ifade ettiği gibi, söz konusu olan yeni deneyim aracılığı ile geçmiş deneyimlerin temsiline hatırlanması ya da zihinde temsil edilmesi değil, öznenin kazandığı becerilerin, en temelde ayırt etme ve karşılık verme becerilerinin bizzat burada, zihinde var olmasıdır.

Özne durumları ve durumlara karşı eylemlerini dolayım-sız olarak fark eder, bulur. Bu fark edişte özne pasif bir alı-cı olarak değil, şeylerle karşılaşmasında şeylerin çağrısına belirli bir perspektiften karşılık veren ve eyleme geçen bir varlık olarak bulunur. Bu nedenle şeylerle her karşılaşma, şeylerin temsilleri ile değil, şeylerin ve “dünyanın kendisi ile” karşılaşmadır. Bunu sağlayan ise, kazanılan becerileri ve bilincin tüm yaşamını, geçmişi de kapsayarak yöneten ya da belirleyen yönelimsel ilişki ağlarıdır. Bu nedenle, bilincin bilme ve öğrenme süreçleri yönelimsel ağlar geliştirme sürecidir (Dreyfus, 2002, s. 373).

Dreyfus’un bu temsilsiz öğrenme modeli, fenome-nolojik yaklaşımın daha önce dile getirilen yönelimin algı zemininde bedensel bir yönelim olduğu, bilincin düşünme süreçlerinin alışkanlığa ve bedensel etkileşime bağlı dolayım-sız bir kavrayış olduğu ve yönelimsel ilişkiler ağının insan yaşamının tüm öğelerini içeren bir zemin olduğu kabulleri ile bağdaşmaktadır. Dreyfus başta John Searle olmak üzere, genel olarak öznenin şeylere yöne-liminde yönelimin bir temsil içeriğine sahip olduğunu, “yönelimsel durumların zihinsel temsiller” olduğunu ve öznenin bedensel hareketinin nedeni olduğunu iddia eden temsilci yaklaşımlara karşı çıkar (Dreyfus, 2000, s. 289). Bu karşı çıkış, Searle’ün eylemin nedeni olarak ontolojik ve fenomenolojik bir kategori olmayan ancak mantıksal bir yapı olarak fonksiyonel bir kategoriye sahip olan temsil kabulüne karşıdır. Zihin temsili ile bedenin eylemi arasındaki nedensel ilişkinin mantıksal yapı olarak tanımlanmasını eleştiren ve anlaşılmaz bulan Dreyfus, problemin beyin durumu ile zihin durumu arasında kurulan özdeşlikten kaynaklandığını ifade eder ve “ey-

lemdeki yönelimin bir zihin durumu olması gerektiğini” söyler (Dreyfus, 2000, s. 292).

Dreyfus’a göre, eylemdeki yönelimde (*intention in action*) temsil varsayan Searle ve hatta Husserl’in göz önünde bulundurmadıkları noktayı Merleau-Ponty “motor yönelim” adını verdiği ve daha önce düşünüm-öncesi olarak ifade edilen kavramı ile, “yönelimselliğin temel formu” olarak sunar. Buna göre, Merleau-Ponty’ye göre bilinçli ya da bilinçsiz, öznenin eylemindeki yönelim bir ulaşma ya da başarma çabası değildir, yönelim böyle bir niyeti temsil etmez. Bu nedenle, yönelimsel durumlar eyleme neden olan bir temsil içeriği taşımazlar (Dreyfus, 2000, s. 293). Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* (1962) adlı eserinde bu temsilsiz yönelimi şu şekilde açıklar: “kendi bedenini hareket ettirmek onun aracılığı ile şeyleri hedeflemektir; kendisine onların, herhangi bir temsilden bağımsız yapılan, çağrısına cevap vermeye izin vermektir” (akt. Dreyfus, 2000, s. 293).

Fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasının temsilsiz yönelim kabulü iki açıdan önemlidir. Öncelikle, fenomenolojik yaklaşım bilme edimini bilinç ve dünya arasındaki iki yönlü ve iki ögeli bir ilişki olarak sunar ancak temsil kabulü üç ögeli bir ilişki gerektirir. Bilgi “bedenimizin algısal bilgisi”dir (Sievert, 2012, s. 49) ve bilme bedenlenmiş bilincin yönelimidir. Fenomenoloji açısından temsil kabulü özne ve dünyayı ayıran ve aralarındaki karşılıklı etkileşimi yok sayan geleneksel epistemolojinin mirası olarak zihin temsilleri tarafından belirlenmiş sabit ve bilinçli bir bilme açıklamasını devam ettirmektedir. Benzer şekilde, temsil kabulü fenomenolojik yaklaşımın bilinç beden bütünlüğünü bozan ve bilinç ve beden arasındaki ilişkiyi bir nedensel ilişkiye indirgeyerek, yine geleneksel

felsefenin bilinç beden ayrımını devam ettiren niteliktedir. İkinci olarak, temsil kabulü fenomenolojik yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavramı ile bağdaşmaz çünkü bilincin tüm yönelimsel durumları, içsel bir temsil içeriğine indirgenğinde bilincin beden oluşu ve bedensel etkileşimsel deneyimi anlamsızlaşır. Oysa fenomenolojik yaklaşımın temel kabulü algı zemininde bedensel ve yönelimsel bir bilinçtir. Bu bağlamda, Dreyfus'un ısrarla vurguladığı gibi, bedenlenmiş bilincin bilme ve öğrenme süreçleri, yapay sistemlerin temsile dayanan bilme ve öğrenme süreçlerine uygulanamaz görünmektedir.

3. Bedenlenme Fenomenolojisi: Fenomenolojik Zihin

Zihin felsefesi, bilişsel bilimler ve yapay zekâ literatüründe sıklıkla kullanılan bedenlenmiş (*embodied*) kavramı; bedenlenmiş bilinç, bedenlenmiş zekâ, bedenlenmiş zihin tanımlarıyla karşımıza çıkar ve bu bedenlenmiş oluşun nasıl ya da ne türde bir bedenlenme olduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bedenlenmiş bilinç ne türden bir bedene ihtiyaç duyar? Bu soruya cevap olarak, niteliklerini vurgulamaksızın fiziksel bir beden varlığını bir bedenlenme açıklaması ya da kabulü için yeterli gören yaklaşımlar olduğu gibi, bedenlenmeyi sadece organizmaya ait bir beden üzerinden ifade eden yaklaşımlar da vardır. Öte yandan, farklı bakış açılarına göre, bedenin farklı ve zorunlu var sayılan nitelikleri üzerinden bedenlenme tanımı yapan yaklaşımlar da söz konusudur.

Bu bağlamda, Tom Ziemke bedenlenmiş bilinci temsil eden altı farklı tür bedenlenme tanımı sunar. Buna göre, birinci tür tanım bedenlenmeyi öznenin çevresi ile

yapısal eşleşme (*structurally coupled*) göstermesi olarak tanımlar. Böyle bir durumda, çevresi ile yapısal olarak eşleşen ve ilişkilendirilebilen her türden sistemi içine alan geniş bir tanım söz konusudur ve buna göre zorunlu olarak bir bedene ihtiyaç da olmayabilir. Bu türden bir bedenlenme, bilişsel bilimler alanında kabul gören ancak belirleyici olmak ve açık bir nitelik sunmak bakımından yetersiz görülen bir tanımdır. İkinci tür tanım, tarihsel bedenlenme (*historical embodiment*) tanımıdır ve bu tanıma göre öznenin çevresi ile etkileşimi bir süreci yani tarihsel adaptasyonu içerir. Başka bir deyişle, etkileşim tarihsel adaptasyon sürecinin bir sonucudur ve bu nedenle yapısal eşleşme tarihsellikten bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla, bilinç tarihsel bir bedene sahip olma ile özdeşleştirilir. Üçüncü tür bedenlenme tanımı, öznenin yapısal eşleşmesinin aynı zamanda fiziksel bir sistemi gerektirdiğini ifade eden fiziksel bedenlenme (*physical embodiment*) tanımıdır. Buna göre, örneğin bir bilgisayar ya da bir yapay zekâ sistemi fiziksel bir yapı olarak bir bedene sahip olduğu ölçüde ve bir takım alıcı ve uyarıcılar yoluyla dünyaya bağlanabildiği ölçüde bedenlenmiştir. Bu tür bir bedenlenme, fiziksel bir beden olarak var olmaya odaklansa da diğer türden bedenlenme tanımlarını ve niteliklerini zorunlu olarak dışarda bırakmaz. (Ziemke, 2003, ss. 1306-1308).

Ziemke'nin sunduğu dördüncü tür bedenlenme, fiziksel bedenlenmenin biraz daha özel bir versiyonu olarak, öznenin canlı bir organizmanınkine benzer bir beden ya da canlı bir bedenin sahip olduğuna benzer bir alıcı, uyarıcı ve hareket ettirici sisteme sahip olması durumunu ifade eden organizma benzeri (organizmamsı) bedenlenmedir (*organismoid embodiment*). İnsansı robotlar

bu türden bir bedenlenmeye örnektir ve insansı yapay zekâ olgusunda insan benzeri bedensel nitelikler ve insan bedenindeki gibi işleve sahip organlar taşıması kabulü bakımından önemlidir. Beşinci tür bedenlenme tanımı, organizmaya ait olan (organizmal) bedenlenme (*organismic embodiment*), bilinci canlı bir bedenle özdeşleştirerek, canlı bir bedenin çevresi ile etkileşimi olarak tanımlar. Bu görüşe göre, canlı bir organizma olmak ile organizma benzeri yapay bir sistem olmak arasında otonom ve kendi kendine yaşayabilen bir varlık olmak bakımından ciddi bir fark vardır. Organizmaya ait bir beden hem fiziksel hem tarihsel hem de sosyal bedenlenmeyi içeren ve eylemini kendisi belirleyen bir varlık olarak, organizmaya benzeyen bedenin insan tarafından tasarlanmış bir programa göre yani özerk değil bağımlı olarak eylemde bulunmasından ayrılır. Dolayısıyla bu bedenlenme türünde, canlılık ve canlı bir bedenin eylemlerindeki ve davranış eğilimlerindeki özerkliği bilincin bedenlenmiş olması ifadesinde temel ölçüttür. Son olarak, bilinci sosyal bir bedenle özdeşleştiren ve sosyal bedenlenmeyi öznenin tüm davranış kalıplarının temeli sayan bedenlenme tanımına göre, çevresiyle sosyal etkileşim gerçekleştirme temel ölçüttür. Elbette sosyal etkileşimin ne olduğu ve bu etkileşimi gerçekleştiren bedenin canlı olmasının gerekli olup olmadığı da ayrı bir ayrım ve tartışma konusudur. (Ziemke, 2003, ss. 1308-1309)

Bu bedenlenme türlerini değerlendirdiğimizde, bilincin bedenli oluşunu insana alt ya da insana benzeyen nitelikler üzerinden tanımlayan yaklaşımlar ve insan bedeninden bağımsız bir bedenlenme tanımı sunan yaklaşımlar olduğunu görmekteyiz. İnsan bedeninin niteliklerinden bağımsız bir bedenlenme sunan yaklaşımlar,

örneğin bir robot ya da benzeri bir sisteminin bedeni söz konusu olduğunda, bedeni dünya ile etkileşimde bir araç olarak konumlandırırlar. Bu noktada beden pasif bir alıcı, uyarıcı ya da hareket ettirici sistemler bütününden başka bir şey değildir. Bunun ötesinde, sözü edilen bedenlenme türlerinin çoğunda, bedenin belirli niteliklere indirgenmiş bir varlık olduğunu görürüz. Bu indirgemeci tutum, daha çok insanın çevresi ile etkileşiminde temel varsayılan ve bedene atfedilen fiziksel nitelikleri üzerinden şekillenmektedir. Bu türler arasında doğrudan bir ayrım olmasa da yani birbirlerini zorunlu olarak dışlamasalar da, farklı teorilere göre bedenin fiziksel oluşu, canlı oluşu, sosyal oluşu, büyüme ve gelişme gibi bir tarihselliğe sahip oluşu farklı bakış açılarıyla öne çıkmaktadır.

Ancak fenomenolojik yaklaşımın bedenlenmiş bilinç argümanının bilme ve düşünme edimlerinin bedensiz ya da bedenden bağımsız gerçekleşemeyeceğini ifade ederken sözüne ettiği beden, fiziksel bir gerçeklikten öte algılayan, yaşayan, deneyimleyen, canlı, sosyal ve kültürel bir bedene gönderme yapar. Bu noktada, bedenlenmiş bilinç bu niteliklerden birine indirgenemediği gibi, bilincin çevresi ile ilişkisi bu niteliklerle nedensel bir ilişki şeklinde de açıklanamaz. Dolayısıyla, fenomenolojik bedenlenme ya da bedenli oluş, çevresiyle etkileşime giren ve bu etkileşimi bir zihin temsiline dönüştürebilen herhangi bir bedene sahip olmak değil, bizzat bedenin niteliklerine indirgenemez bu ilişkinin kendisini temsil eder. İnsansı yapay zekâ söz konusu olduğunda, kuşkusuz yapay zekâ için bir beden olanaklıdır ve sözü edilen bedenlenme türlerinden pek çoğu, insan bedeninin sahip olduğu nitelikler üzerinden yapay ya da taklit olarak tanımlanabilecek ya da oluşturulabilecek bedenlenme

biçimlerini göstermektedir. Ancak fenomenolojik açıdan bedenin deneyimini ve bedenli deneyim yoluyla üretilen kültürü, anlamı ve dili oluşturmak olanaklı mıdır? Öte yandan, bir nöron ağının kendinden ayrı bir bedene gömülmesi anlamında bedenlenmesi ile bedensel olarak var ola gelmiş bir beyin ya da bilinç arasında da fark vardır. Dreyfus'un dikkat çektiği bu nokta, özellikle dilin ortaya çıkışı söz konusu olduğunda bedenlenmiş bilincin biyolojik, kültürel, tarihsel ve sosyal bir varlık oluşunun zorunluluğunu ve düşünmenin belirlenemez bir süreç olduğunu gözler önüne serer.

Bu noktada, Thomas Csordas genel olarak bedenlenme nosyonu ile beden nosyonu arasındaki farka dikkat çeker. Csordas'a göre bedenlenme bedenlin varoluşsal koşullarını sunan bir kavramdır ve bedenlenmenin dayandığı temel beden değil, bu dünyada bedensel varoluştur. Dolayısıyla sorgulanması ve değerlendirilmesi gereken konu beden değil, bu dünyada bedensel varoluşun koşulları olan kültür ve deneyimdir. Csordas deneyim ve kültüre odaklanan kendi yaklaşımını "kültürel fenomenoloji" olarak adlandırır ve fenomenolojik yaklaşımının konusunu şöyle tanımlar: "bedenlenmiş deneyimin dolaylılığı ile daima ve kaçınılmaz olarak içine daldığımız kültürel anlamın çeşitliliğinin sentezlenmesi" (Csordas, 1999, s. 143). Bu bağlamda, daha önce bedenlenme teorileri için sözü edilen bedenli-oluş ölçütü kültür ve deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kültür ve deneyimin tanımlanması ve bedenselliğin belirlenmesi bedenlenmiş bilincin yaşamının diğer öğelerinin tanımlanması kadar kolay değildir. Ancak insan biyolojik, maddi, kültürel, sosyal ve tarihsel olarak bedenlenmiş bir varlıktır ve insan yaşamının bu öğeleri birbirinden ayrılmaz. Csordas'ın

ifadesiyle “beden biyolojik ve maddi bir fenomen olduğu gibi, tarihsel ve kültürel bir fenomendir [ve] kültür ve tarih, sembollerin, fikirlerin ve maddi şartların ürünleri oldukları gibi, bedensel fenomenlerdir” (Csordas, 1999, s. 143).

Bu açıdan baktığımızda, kültür, toplumsallık, tarihsellik gibi fenomenlerin bedenselliği bir süreç ve süreklilik içindedir ve bu fenomenler iç içe geçmiştir. Bedensel oluş bu yaşamsal öğelerden birine indirgenemediği gibi, bu öğeler arasında da indirgenemez bir ilişki vardır. Bedenlenmiş bilinci, belirli bir nitelik üzerinden ifade edilen ya da belirli bir niteliğe indirgenebilen bir beden olarak tanımlamak, fenomenolojik yaklaşımın daha önce sözü edilen temsilsiz yönelim ve bedensel yönelim kabulleri ile bağdaşmaz. Çünkü fenomenolojik açıdan bedenlenmiş bilinç, bedensel olandan ayrı olarak kavranılamaz bir bütünlüğü temsil eder. Csordas’ın dikkat çektiği kültür ve kültürel anlamın bedenselliği ve aynı zamanda belirlenemezliği noktası, dil ve dilin ortaya çıkışı için de geçerlidir. Bu bağlamda, Jean-François Lyotard’ın “Düşünce Bedensiz Sürebilir mi?” başlıklı makalesinde dikkat çektiği dil ögesi önemlidir. Düşününün Merleau-Ponty’nin *Göz ve Tın* (1964) adlı eserine göz kırparak bitirdiği alıntılanan ifadesindeki “bedensiz düşünce” kavramı, tam da Merleau-Ponty’nin ve fenomenolojinin zihin felsefesi alanındaki önemini gösteren bir ifadedir. Lyotard bu makalesinde, yapay zekâ araştırmalarında makinelerin insan beyniyle kıyaslandığında zavallı konumda olduklarını ve asıl meselenin dil olduğunu iddia eder. Problemin kaynağının yapay zekânın dayandığı ilke olduğunu dile getiren düşünür, Dreyfus’un temel itirazı ile bu fikrini destekler ve şöyle ifade eder:

“Bedensiz düşünce” organlarıyla ilgili hayal kırıklığımız, bu düzeneklerin ikili mantıkla (*logique binaire*) işlemelerinden kaynaklanıyor: Russell ve Whitehead’in geliştirdiği matematiksel mantık, Turing makinesi, McCulloch’un ve Pitt’in sinirsel modelleri, Wiener’in ve Von Neumann’ın sibernetiği, Boole cebri ve Shannon’ın enformasyon bilimi hep bu ikili mantığı dayatırlar. Fakat Dreyfus’un karşı çıkışında dile getirdiği üzere, insan düşüncesi ikili mantıkla düşünmez; enformasyon birimleri (bit denen birimlerle) çalışmaz; sezgisel ve varsayımsal düzenlemelere ihtiyacı vardır. Belli bir koda ve önceden gerçekleştirilmiş okumalara göre seçilmişse benzemeyen kesinlikten yoksun ve karışık verilere açıktır. ... Karşı karşıya olduğumuz bu tablo, Kant’ın düşünüm yargısı adını verdiği düşünme süreci için yaptığı tanımla kolayca benzeştirilebilir: Verilerin belirlenimini sağlayan kurallarla güdülmeyen ve düşünsel olarak elde edilen sonuçlardan yola çıkarak bu kuralları sonradan üretme becerisine sahip olduğunu gösterebilecek bir düşünce tarzı. ... Belirlenmiş düşünceye karşı yapılan bu düşünsel düşünce tanımı, algı deneyimine borçlu olduğunu saklamaz; Husserl’in eserinde de Dreyfus’un eserinde de böyledir bu. Bir düşünce alanı, tıpkı bir görüş (ve duyuş) alanı gibidir. Zihin düşünce alanına gözün duyulur uzama yerleştiği gibi yerleşir. (Lyotard, 2020, ss. 258-259)

Bu bağlamda kültürel anlamın ve dilin algısal deneyime, yönelime, alışkanlığa ve tüm bunların da bir süreç olarak bedensel oluşa bağlı olduğu, başka bir deyişle bedensel oluş üzerine kurulan süreçler sonucunda ortaya

çıktığını düşündüğümüzde, fenomenolojik bedenlenme ve zihin kavramsallaştırması bize her şeyiyle bedensel ve her şeyin bir beden oluş sürecinde olduğu bir dünya sunmaktadır.

Sonuç olarak, fenomenolojinin bilişsel bilimler alanında felsefi-bilimsel bir yaklaşım olarak kabul görmesinin altında, Merleau-Ponty ve onu izleyenlerin sunduğu bedenlenme nosyonu ve buna bağlı olarak sundukları bedenden ayrı biliş (*disembodied cognition*) kavramsallaştırmasına karşı çıkışları yatmaktadır (Gallagher & Zahavi, 2008, s. 5). Bilişsel bilimler alanında fenomenolojik yaklaşımın temel iddiası fenomenolojik bedenlenme kabulüne dayanan bir bedenden ayrı bir bilincin olanaklı olamayacağı iddiası üzerine kuruludur. Bedenlenme fenomenolojisinin bedensel ve temsilsiz yönelim kabulü, yukarıda sözü edilen belirlenemez, sabitlenemez ve indirgenemez yaşamsal ögelere sahip bir bedenin dünyadaki varlığını göstermektedir. Bu nedenle, başlangıç sorumuza dönersek, bedensiz ve bunun ötesinde bu şekilde tanımlanmış belirlenemez bir bedenden bağımsız bir düşünme olanaklı değildir. Fenomenolojik zihin kavramsallaştırmasına göre, bedensiz bir düşünme süreci, bedensel ve algısal olmayan bir düşünme süreci, kurallara indirgenebilen ve temsile dayanan bir yönelim süreci olanaklı değildir ve bu kabul, insansı yapay zekâ olgusunun hem ontolojik hem de etik-politik değerlendirilmesi açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Aydın, A. (2020). Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 77-90.

Aydoğmuş, Ö., Çağatay, H., Gürpınar, E., & Oğuz, F. (2017). The Role of Tacit Knowing in Adherence to Social Norms. *Unisinos Journal of Philosophy*, 18(3), 140-145.

Csordas, Thomas J. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. İçinde G. Weiss & H. F. Haber (Ed.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (ss. 143-162). London & New York: Routledge.

Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1986). *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of Computer*, New York: The Free Press.

Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1999). The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science. İçinde G. Weiss & H. F. Haber (Ed.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (ss. 103-121). London & New York: Routledge

Dreyfus, H. L. (2000). A Merleau-Pontyan Critique of Husserl's and Searle's Representationalist Accounts of Action, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* (100), 287-302.

Dreyfus, H. L. (2002). Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (1), 367-383.

Dreyfus, H. L. (2005). Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79(2), 47-65.

Drummond, J. J. (2012). Intentionality without Representationalism. İçinde D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (ss. 115-134). United Kingdom: Oxford University Press.

Gallagher, S., Zahavi D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London & New York: Routledge.

Lyotard, J. F. (2020). Düşünce Bedensiz Sürebilir mi? (H. Atay, Çev.). İçinde G. Ateşoğlu (Der.), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji* (ss. 250-267). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2014). *Algılanan Dünya*, (Ö. Aygün, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Sievert, C. (2012). Respecting Appearances: A Phenomenological Approach to Consciousness. İçinde D. Zahavi, (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (ss. 48-70). United Kingdom: Oxford University Press.

Özkan, K. (2017). Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden, *Felsefelogos* (51), İstanbul: Fesatoder Yayınları.

Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller* (S. Bayazit, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ziemke, T. (2003). What's that Thing Called Embodiment?, *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 1305-1310.

NÖROBİLİM, NEDENSELLİK VE ÖZGÜR İRADE SORUNU¹

Samet ALTIN*

Felsefenin ilk çağlardan bu yana ele aldığı sorunlardan biri de insanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığıdır. Modern bilimin sunduğu yeni bilgilerle birlikte insanın evrendeki yeri hem tekil bir varlık olarak hem de toplumsal bir varlık olarak yeniden tanımlandı. Bu tanımlanma sürecinde insan iradesinin özgürlüğü, onun hem ahlakın hem de hukukun öznesi olabilmesini sağlayan bir olanak olarak sıklıkla gündeme geldi. Modern bilimin betimlediği evrenin bir parçası olan insanın ele alınışı, artık bu fizik dünyanın gerçekliğinden bağımsız olamayacaktır ve bu yüzden de evrene ilişkin tüm saptamalar ya da sorular aynı zamanda insana da ilişkindir. Evrenin ne tür bir yapıya sahip olduğu sorusuna verilecek cevaplar insanın ontolojik belirlenimlerini de kapsayacaktır. Örneğin evren belirlenimci bir yapıya sahip ise, bu belirlenimci yapı içindeki insan, kararlarında ve yapıp etmelerinde özgür olabilir mi? İnsanın seçim yaptığına yönelik düşüncesi

(1) Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsünde sunulmuş “Zihnin Doğasını Anlamada Nedenselliğin Rolü” (Ağustos 2020) başlıklı tezden üretilmiştir.

* Bağımsız araştırmacı. altinxsamet@gmail.com

bir yanılısamadan ibaret midir? Bu tür soruşturmalarla, farklı biçimlerde ve gerekçelerle gündeme getirilen özgürlük sorununun, insanın evrendeki gerçek yerini anlama çabasıyla ilgisini hep koruduğunu görüyoruz.

Son yıllarda nörobilimsel çalışmalarla birlikte insan iradesinin özgürlüğü meselesine, insanın zihinsel faaliyetleri çerçevesinde bakma olanağı da ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısının, soruna yönelik bir çözüm ortaya koyup koyamayacağı hakkında yorum yapmak şimdilik zor olsa da nörobilimsel çerçevenin meseleye farklı bir bakış açısı kazandırdığı inkâr edilemez. Zihin araştırmalarında özgür irade sorunuyla ilgili bazı bilimsel çalışmalara baktığında, özgürlüğün bir yanılısamadan ibaret olduğuna yönelik sonuçlara sıklıkla rastlıyoruz. Bu çalışmalarla varılan sonuçlardan biri de bilincin genellikle varsaydığımız gibi davranışları etkilemediğidir. Buna göre insan, bir karar verdiğinin bilincine varmadan önce nörolojik sistem bu kararı aslında çoktan vermiş olur. Bilimsel çalışmaların verileri, insan iradesinin özgür olmadığı, insanın karar alma sürecinde kontrol elindeymiş algısına kapıldığı sonucunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulara göre insan kararlarını kendi aldığını düşünürken, aslında yapıp etmeleri uyaranlara bağlı, otomatik işlemler bütününden ibarettir. Bu ve benzeri nörobilimsel yeni bilgilerin, özgür irade sorununun yeniden ele alınmasını ve bunu yaparken de nedensellik bağlantısı gibi bileşenlerin yeniden tanımlanmasını gerektirdiği açıktır.

1. Zihin ve Nedensellik

Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da şu soruyu sorar: "(K)olumu kaldırdığım olgusundan, kolumun kalktığı olgusunu çıkaracak olursam geriye kalan nedir?"

(Wittgenstein, 2010, s. 178) Yani bedensel bir eylem ile niyetli bedensel bir eylem arasında fark var mıdır? Fiziksel olan ile zihinsel olan arasında nedensel bir etkileşimin olduğu varsayımından yola çıkarak Wittgenstein'in sorusuna, kolun kalkmasından önce zihinsel bir durumun ortaya çıkmış olabileceğini söyleyerek bir cevap verilebilir. Bu zihinsel durum, bir tür karar, istek, kanaat, inanç vb. gibi bir neden olabilir. Bir edim için karar verilir ve edim gerçekleşir. Dolayısıyla bedensel davranışın nedeni olarak bu karar gösterilebilir. Karar, istek, inanç gibi durumlar zihinsel içerikler olarak tanımlandığında, zihinsel durumların fiziksel durumlara nasıl yol açıyor olduğu ya da tam tersi bir etkileşimin doğru olabileceği savunulduğunda, bunun nasıl mümkün olduğu sorusunu cevaplamak güçtür.

Nedensel bir ilişkiden bahsedebilmek için, ilişkinin genelleştirilebilir nitelikte olması gerekir. David Hume'un da vurgulamış olduğu üzere, yeteri miktarda gözlemlenmiş ilişkiler sonrasında, aynı ya da benzer unsurlarla karşılaşıldığında aradaki ilişkinin yinelenmesi beklenir (Hume, 2014, s. 96). İki olay çiftinin birebir aynısını veya benzerlerini yeterli miktarda deneyimlemek, nedensel bir ilişkiden bahsedilmesinin önemli koşullarından biridir. Bununla birlikte, zihinsel bir durum ile bir edim arasında var olduğu düşünülen nedensel bir ilişkinin her zaman geçerli olmayabildiği de açıktır. Bir zihinsel durum her zaman aynı edimin ortaya çıkmasına neden olmamaktadır. Gözlemlenmiş bir tekdüzeliğin yanlış çıktığı durumlar ile ilgili olarak, Bertrand Russell'in *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz* adlı eserinde bahsettiği ayrıklıklar (*exceptions*) dikkat çekicidir. Russell, sadece zihinsel bir durum ve edim arasında değil, zihinsel durumların dışındaki nedensel

ilişkilerde de genellemeler ortaya koymanın oldukça güç olduğunu vurgular ve konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Havada bir şeye tutunmayan cisimler, balon ya da uçak değillerse düşerler; ancak mekanik ilkeleri, düşen cisimler için olduğu denli doğru olarak balon ve uçağa da uygulanan tekdüzelikler verir. Mekaniğin verdiği tekdüzeliklerde, varsayımsal ve az çok yapay olan birçok yanlar bulunur, çünkü, başka türlü uygulanamadıkları zaman, gözlemlenmiş tuhaflıkları açıklamak üzere gözlemlenmemiş cisimler çıkarılmırlar. Böyle cisimlerin kabulüyle yasaların geçerliğini koruma olanağının bulunuşu yine de deneysel bir olgudur ve böyle cisimlerin gözlemlenme olanağı bulunduğu durumlarda kesinlikle kabul edilmemeleri gerekir. Böylece mekanik yasalarının deneysel doğrulanması kabul edilebilir, ancak yine kabul etmeliyiz ki bu, kimi kez sanıldığından daha eksik ve daha az başarılıdır. (Russell, 1996, s. 191)

Russell, zihinsel nedenselliğin, yani zihinsel bazı durumların eylemlere veya fiziksel olanın zihin durumlarına etki etmesinin, her zaman onun kadar açık seçik olmasa da fiziksel nedenselliğin ilkelerinden çok farklı olmadığını savunur. Bu yüzden de zihin alanındaki nedensellik yasalarının keşfinin çok zor olmadığını düşünür. Farklı duyu verilerinin birbiriyle nedensel ilişkileri olabileceğini, çeşitli zihinsel durumların bedensel hareketlere yol açabileceğini ileri süren Russell, bu alanda da tıpkı fiziksel alanda olduğu gibi ayrık durumların olabileceğini vurgular. Kol kaldırma arzusu, içinde bulunulan duruma göre bazen bu eyleme yol açarken, bazı durumlarda ise kol kaldırma eylemini ortaya çıkarmıyor olabilir. Fakat

ikinci durumda başka türden birtakım nedensel ilişkilerin mutlaka devrede olacağını söylemek mümkündür. Bu noktada, John R. Searle'ün "arka plan nedenselliği" kavramı irdelendiğinde, söz konusu meseleyle ilgili olarak, Russell'ın görüşlerine paralel bir yaklaşım görülür. Searle, inanç, istek gibi bazı zihinsel durumların birtakım arka plan koşullarının var olması halinde doyuma ulaşabileceğini, yani eyleme neden olabileceğini söyler. Arka plan, zihni yapılandıran bir özelliğe sahiptir. Arka plan durumları farklı olduğunda aynı zihinsel durumların farklı etkilere yol açabilmesi, Searle'ün bu teorisi çerçevesinde mümkündür. Searle konuyla ilgili şöyle söyler:

(Ö)rneğin, şu an yerel bir restoranda güzel bir yemek yemek istiyorsam, yakınlarda restoranlar olduğuna, restoranların yemek servisi yapılan bir tür kurum olduğuna, yemeklerin bu restoranlarda günün belli zamanlarında ve belli ücretler karşılığında satın alınıp yenilen bir tür şey olduğuna ve bu gibi sürüp giden şeylere yönelik inançlar gibi çok fazla sayıda diğer inançlarımın ve isteklerimin olması gerekir. (Searle, 2014, s. 218)

Russell'ın ve Searle'ün nedensellik ile ilgili ortaya koydukları çerçeve, insanların belli koşullar altında ortaya koydukları davranışların nedenlerinin, başka koşullar altında ortaya çıktığında aynı etkiye her zaman yol açmayabileceğini göstermektedir. Fakat bu noktada nedensel etkileşim için kuşku duyulmasını gerektiren bir durum söz konusu değildir. Bilincinde olunmayan, ancak bilinebilecek nitelikte olan birtakım nedensel bağıntıların devrede olabileceği unutulmamalıdır. Bu bağlamda, zihinsel nedensel durumların da tıpkı fiziksel nedensel

durumlardaki gibi genelleştirilebilir nitelikte olduğu/olabileceği görölebilir.

Nedenselliğe yönelik tümevarımsal temellendirme ile ilgili olarak, zihinsel nedensel durumlarda, ilk bakışta başka türlü güçlüklerle de karşılaşıldığı görölebilir. Tekil bir ardışıklık durumunun nedensel bir ilişkiyi içerip içermediğine yönelik bir yargı için, benzer ardışıklıkların olup olmadığına bakmak ve bunu bir dayanak olarak kabul etmek gereklidir. Gerçekleştirilen bir eylemin nedeni, eylemi gerçekleştiren kişi tarafından, önceden bir deneyime gerek olmaksızın bilinebilir. Fiziksel iki olay arasındaki bir ardışıklık durumunda, neden-sonuç ilişkisi olduğunu ilk bakışta söyleyebilmemiz her zaman mümkün olmayabilir. Benzer durumları tekrar tekrar deneyimlemiş olmanın yanı sıra, iki olay arasında kuramsal bir bilgiye de ihtiyaç duyulur. Fakat, bedensel bir eylem gerçekleştiren kişinin eyleminin nedenini, tümevarımsal bir çıkarıma ve kuramsal bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın bilebilmesi mümkün görünmektedir. Bu noktada iki ihtimalden bahsedilebilir. Bunlardan ilki zihinsel nedenselliğin, Hume'un bilardo topu örneğinde olduğu gibi bir nedensel ilişkiden daha farklı bir ilişkinin söz konusu olmasıdır (Hume, 2014, ss. 43-4). Diğer ihtimal ise, bu durumun, zihinsel olanın fiziksel olanı etkilemediği şeklindeki bir çıkarıma gidilmesine yol açabilmesidir. Jerome Shaffer, konuyla ilgili şöyle söyler:

Bence, açıklamanın bir kısmı (...) kişinin kendi zihin durumlarının birçoğunun kendisine has olduğu olgusundan çıkar. Başkaları onun istek ve kanaatlerini bilmek için onu davranışlarını gözlemlemek zorundadırlar; fakat kendisi eyleme geçmeden önceki kanaat ve

isteklerin neler olduğunu *gözlemde bulunmaksızın* bilebilir: ve bu durum onun isteklerinin yoğunluk derecesi ile kanaatlerinin kesinlik derecesini içerir. (...) Burada olup bitenle ilgili öyle bir kaynağa sahibiz ki, fail eylem için nedenler gösterirken, delile başvurma gereksinimi duymaz. (Shaffer, 2005, s. 158)

Bir kişinin, gerçekleştirdiği bir eylemin nedenini ortaya koyarken, tümevarımsal bir çıkarımda bulunma zorunluluğu olmadığını söyleyebilmekle birlikte kimi zaman kişinin bu konuda hataya düşme ihtimali olduğunu da göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Örneğin, acı hisseden bir kişi bu duruma bağırarak tepki verebilir. Fakat bu kişinin verdiği tepki acıdan değil, çevresindeki insanların dikkatlerini kendi üzerine çekmek için de olabilir. Kişi farkında olmasa bile bağırmasının gerçek nedeni bu olabilir. İnsanların eylemde bulunurlarken, eylemlerinin nedenleri konusunda sıklıkla kendilerini aldatabildikleri bilinen bir durumdur. Dolayısıyla kimi eylemler, kişi farkında olmadan, ileri sürülen nedenlerden daha farklı nedenlerden kaynaklanıyor olabilir. Bu doğrultudaki bir hatayı, benzer durumlara başvurarak ortaya koymak mümkündür. Kişinin neden olarak ileri sürdüğü durumun yanı sıra, eyleme ilişkin başka türlü neden ihtimallerinin benzerlerinden yola çıkarak, gerçek nedenin hangisi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında, fiziksel nedenlerden bahsedebilmek için izlenen yöntemle benzer yöntemlerin, zihinsel nedensellik söz konusu olduğunda da geçerli olabileceği düşünülebilir.

2. Zihin-Beden Etkileşimi ve Nörobilim

Günümüzde, zihin-beden etkileşimine yönelik felsefi bir araştırma, nörobilimsel bulguları dikkate alarak yapıldığında, daha tatmin edici açıklamalar ortaya konulabileceği açıktır. Nörobilim alanındaki gelişmeler neticesinde zihne tinsel töz olarak yaklaşarak bir açıklama ortaya koymak oldukça güç görünmektedir. Bilimsel gelişmeler neticesinde ortaya konmuştur ki, zihinsel olanın kaynağı beyindir, nörofizyolojik işlemler görüngülerin ortaya çıkmasına neden olur. Bir nörobilimci, beynin yapısı ve beyinde gerçekleşen fiziksel, elektriksel olayların davranışlara nasıl yol açtığıyla ilgili bir betimleme sunabilir. Nörobilim, zihne veya beyne atfedilen meseleler hakkında, gelişmeler göstermeye devam etmekte ve dikkate değer açıklamalar sunmaktadır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki nörofizyolojik süreçlerin, görüngülerin ortaya çıkmasına nasıl neden olduğu, nörofizyolojinin bilinçli ve bilinç dışı durumları nasıl açıkladığı gibi sorunlara ilişkin bir irdeleme – özellikle bu sorunların nedensellik bağıntısıyla olan yakın ilişkisi de düşünüldüğünde – felsefi bir temelin varlığı ile mümkün olur. Nörobilimsel çerçeveden zihin-beden sorununa bakış ile ilgili olarak Paul Churchland şunları söyler:

İnsanların davranışsal özelliklerinin sinir sisteminin maddi örgütlenmesi bakımından açıklanması için sağladığı potansiyel muazzamdır, dolaysızca elde edilebilir ve şimdiye kadar kısmen gerçekleştirilmiştir. Dirimselcilik gibi düalizm de, karşı çıktığı materyalizmi inkâr etmekten fazlasını yapmayarak, ona rakip olabilecek herhangi bir kavramsal kaynak sağlamada başarılı değildir. (Churchland, 2013, s. 150)

Güncel bilimsel veriler, davranışların beyindeki faaliyetlerle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Beyin ve davranışlar arasındaki ne derece yakın bir ilişki olduğu, özellikle beyin hasarı vakalarının incelenmesi üzerinden görülebilir. Örneğin; beyin bölgelerinden, duygu mekanizmasından sorumlu olan amigdalada meydana gelen hasarların önemli davranış değişikliklerine yol açtığı bilinmektedir. Amigdalasında hasarı olan insanlar, duygusal ve toplumsal rahatsızlıklar yaşamaktadırlar. Bununla birlikte maymunlar üzerinde yapılan araştırmalarda, amigdala hasarının korkusuzluk, duygusal körelme ve aşırı tepki gibi belirtilere yol açtığı ortaya konulmuştur (David Eagleman, 2017, s. 155). Ayrıca, beyinde oluşan tümör vakalarının bazılarında kişilerin cinsel yönelim, öfke kontrolü, gündelik davranış alışkanlıkları gibi durumlarında radikal değişiklikler olduğu bilinen bir durumdur. Dolayısıyla, beyin faaliyetinde ortaya çıkan küçük değişiklikler, farklı davranışların ortaya çıkmasına yol açabilir. İnsan davranışlarının, onların biyolojileriyle yakından ilişkili olduğu açıktır. Diğer taraftan, insan beyni gerek genetik faktörler gerekse çevresel faktörlerin etkisiyle farklılıklar gösterebilir ve farklı davranışların ortaya çıkmasına yol açabilir. Eagleman bu konuyla ilişkili olarak şu saptamaları yapar:

Çocuk büyüdükçe ihmal, fiziksel taciz ve kafa hasarları da zihinsel gelişimde aksaklıklara neden olur. Yetişkinliğe ulaşan çocukta ise yine madde kullanımı ve çeşitli toksinlere maruz kalma durumu beyne zarar verip zekâ düzeyinde, saldırganlık davranışlarında ve karar verme becerilerinde değişikliklere neden olabilir. Kurşun bazı boyaların kullanımdan kaldırılmasına yönelik halk

sağlığı hareketi, çok düşük düzeylerde kurşunun bile çocuklarda zekâ düzeyini düşüren, bazı durumlarda da daha dürtüsel ve saldırgan davranmalarına neden olan beyin hasarına yol açabileceğinin anlaşılması sonucu ortaya çıkmıştı. Ne olduğumuz hangi yollardan geçtiğimize bağlıdır. (Eagleman, 2017, s. 160)

Beynin yapısının ve beyinde meydana gelen faaliyetlerin kişinin kendi seçimi olmadığı düşünüldüğünde, özgür iradenin olduğuna yönelik sağduyuya da uygun olan inançların şüpheli bir duruma geldiği ortadadır. Nedensellik bağıntısıyla da yakından ilişkili bir problem olan özgür irade sorunu, tüm davranışların elektriksel ve kimyasal faaliyetlerin bir ürünü olduğuna yönelik bilimsel veriler bağlamında ele alındığında, açıklanması oldukça güç hâle gelmektedir. Özgür irade, bilinçli düşünerek nasıl davranılacağına dair karar verme olarak tanımlandığında, çağımızda nörobilimsel veriler çerçevesinde düşüncelerini ortaya koyan zihin felsefecilerinin özgür bir iradenin var olduğunu söyleyebilmelerinin oldukça güç olduğunu görebiliriz. Çağımızdaki materyalist yaklaşımların çoğu, öznel bilinç durumlarını görmezden gelmiş veya onları bir yanılsama olarak görmüşlerdir. Bilince bu çerçeveden bir bakışın, özgür iradenin var olduğuna ilişkin bir savunuyu güçleştirdiği açıktır. Tüm zihinsel durumların fiziksel işlemlerin bir ürünü olduğu savunulduğunda, davranışların da fiziksel nedensel ilişkiler neticesinde ortaya çıktığı kabul edilmek durumunda kalınır. Bu noktada Searle'ün bilince ilişkin görüşleri diğer materyalist yaklaşımlardan ayrılır.

Searle, Kartezyen felsefenin gerçekliği iki ayrı kategoride ortaya koymasını, materyalizmin ise öznel zihin du-

rumlarını reddeden bir yaklaşım içinde olmasını sorunlu bulur. Searle, birçok düşünürün bu iki yaklaşımdan birini tercih etme eğiliminde olmalarını geleneksel kategorilere yönelik kabullerden kurtulamamalarına bağlamaktadır. O, geleneksel düalist ve materyalist yaklaşımları reddederken, kendi görüşünü “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırır. Searle, öznel durumların bir yanılsama değil, bir gerçeklik olduğu düşüncesi üzerinde titizlikle durur. Zihinsel durumları fiziksel ilkeler çerçevesinde açıklamaya çalışan Searle, bu yaklaşımını atomcu madde teorisi ve evrimci biyoloji teorisinin ilkelerine dayanarak ortaya koyar. Searle, evrenin, parçacıkların oluşturduğu sistemlerden oluştuğunu ve bu sistemlerin sınırlarının nedensel ilişkilerce belirlendiğini ifade eder. Bu sistemlerden karbon temelli olan organik sistemlerin evrimleşerek organizmaları oluşturduğunu belirten Searle, bu organizmalardan bazılarının da evrimleşerek sinir sistemlerini ve bu sistemlerin de zihinleri oluşturduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Searle, zihnin doğasının asli özelliğinin de bilinç olduğunu düşünür. Searle, bilincin içsel ve öznel olduğunu ifade eder. Buradan yola çıkarak Searle’ün zihni ve bilinci bütünüyle fiziksel kökenlere dayandırdığını ve bunu yaparken bilincin içsel niteliklerini yok saymadığını görüyoruz (Searle, 2015, ss. 51-2). Searle, zihinsel içeriklerin beyindeki faaliyetlerin sonuçları olduğunu ortaya koyarak bu bağlamdaki nedensel ilişkiye yönelik görüşlerini şu şekilde aktarır:

Burada tartıştığımız nedenselliğin biçimi, felsefe kitaplarında anlatılan standart nedensellik biçiminden farklıdır. Bu bir kurallar dizisinden, bilimsel yasalardan ya da değişmez bağlamlardan başka bir şeydir. Aslında

ben bunun, günlük yaşamda kullandığımız nedensellik kavramına daha yakın olduğunu düşünüyorum; buna göre, nedensellik derken biz yalnızca, bir şeyin oluşuna başka bir şeyin neden olmasını kastederiz. Kasıtlı nedenselliğin özelliği, bir şeyin oluşuna akılsal durumun neden olmasıdır ve olan bir şey, ona neden olan akılsal durumu temsil eder. (Searle, 1996, ss. 94-5)

Öznel bilincin bir gerçeklik olduğunu ortaya koyuyor olmasına rağmen Searle'ün felsefesi çerçevesinde de özgür iradenin varlığını savunmanın güç olduğunu görebiliriz. Çünkü Searle, bilinç içeriklerine beyin hallerinin neden olduğuna yönelik bir yaklaşım ortaya koyar. Her ne kadar birinci şahıs ontolojisine sahip bir yapı tasarlamış olsa da bu yapının da fiziksel nedensel durumlara dahil olduğu ortadadır.

3. Özgür İrade ve Nedensellik

Davranışın nedensellik ilkesine dayalı olarak açıklanması, beraberinde bazı sorunları da getirmektedir. Son yıllarda nörobilim ve beyin çalışma prensipleri üzerinde yürütülen bilimsel çalışmalar ve buna bağlı olarak ortaya konulan veriler, beyindeki bazı fiziksel süreçler ile zihinsel süreçler arasındaki ilişkileri gün geçtikçe daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Zihin felsefesinde özellikle Daniel Dennett ve Hilary Putnam gibi düşünürlerin öncülük ettiği “işlevselci” görüş çerçevesinde düşünüldüğünde beyin, adeta bir bilgisayar olarak kurgulanmıştır. İşlevselci görüş bağlamındaki düşüncelerin, özellikle yapay zekâya ilişkin yürütülen çalışmalara ilham kaynağı olduğunu gözlemliyoruz. Bu yaklaşımı, etkileşime yönelik düşünceler bağlamında ele

aldığımızda onu sorunlu yapan şey ise, insan beyninin çalışma prensiplerine ilişkin biyolojik yaklaşımları göz ardı ediyor olmasıdır. Bu bakış açısına göre, doğru şekilde gir-di-çıkıtlara sahip olan herhangi bir sistem, birebir insan zihni gibi bir yapıya sahip olabilecektir. İnsan beyninin bu bağlamda düşünülmesini, beyin ve dolayısıyla insan zihninin işlevlerinin herhangi başka bir fiziksel sistemde birebir ortaya çıkabileceğine yönelik savları sorunlu bulan Searle, bu doğrultuda, “Çince Odası” adlı bir düşünce deneyi kurgulamıştır. Bu deney, Turing Testine karşı çıkmak amacıyla ortaya atılmıştır. Turing Testi, bilgisayarın ve insanın, onlara sorulan sorulara verdikleri cevaplar sayesinde birbirinden ayırt edilebilmesine dayanan bir testtir (Turing, 2017, ss. 59-72). Eğer bilgisayar, deneye katılanları, insan olduğuna dair kandırabilirse, bilgisayarın bir düşünen makine olduğu sonucuna varmanın mümkün olduğu ileri sürülebilecektir. Bu teste ilişkin temel sorun, insan bilincinin sadece dışsal davranış olarak görülüyor olması ile ilgilidir. Bilince dair öznel içeriklerin bu testte göz ardı edildiği açıktır. Searle, Çince Odası düşünce deneyini, bu eleştiriler bağlamında ortaya koymuştur. Bu deney, bir odanın içinde Çince bilmeyen bir kişinin odadaki bir delikten Çince yazılı mesajlar almasını içerir. İngilizce bilen bu kişinin bulunduğu odada, Çince sembollerin anlamlarını açıklayan İngilizce bir kullanım kılavuzu mevcuttur. Odanın içindeki kişi, bu kılavuzun yardımıyla, gelen Çince mesajlara uygun olarak cevaplar üretir ve bu cevapları, yeni bir mesaj olarak delikten atarak iletişim sağlamış olur. Dışardan bakıldığında, odanın içindeki kişinin Çince bildiğinin düşünülmesi son derece normal görünmekle birlikte, odada cevaplar üreten kişinin asıl olarak yaptığı şey, yalnızca bir eşleştirmeden ibarettir. Do-

layısıyla Searle, bir bilgisayarın birtakım girdilere uygun çıktılar ortaya koyabiliyor olmasının, onun insanlardaki gibi bir zihne sahip olduğu veya içsel niteliklerin bir yapay zekâda da mümkün olabileceği sonucuna ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürer (Searle, 2017, ss. 342-46). Yapay zekâların, robotların insandakine benzer zihinsel bir yapıya sahip oldukları yönünde bir kanı söz konusu olsa da bu durum içsel nitelikler bakımından oldukça sorunludur. Bilincin karmaşıklığı ve onun oluşturduğu içsel yaşantının gizemi düşünüldüğünde, Searle'ün konuya ilişkin yaklaşımı ve ortaya koyduğu argümanlar, yapay zekâyâ ilişkin çalışmalarla ilgili olarak, en az Turing Testi kadar önem oluşturmaktadır. Psikolog Steven Pinker, yapay zekânın oluşturulmasına ilişkin zorlukları, içsel yaşantıları da vurgulayarak *Zihin Nasıl Çalışır* adlı çalışmasında şöyle dile getirir:

Robot tasarımı bir tür bilinç ekme işidir. Biz zihinsel yaşamlarımızdan bezmiş oluruz genelde. Gözlerimizi açar açmaz her zamanki konular üşüşür başımıza; elimizi kolumuzu hareket ettirmek isteriz, nesneler ve cisimler yerli yerine oturur; bir düştten uyanıp öngörülrlüğüyle rahatlatıcı bir dünyaya döneriz; sonra birden Eros yayını gerer ve okunu fırlatır. ...Görme, eylem, sağduyu, şiddet, ahlak, aşk birer kaza değildir, anlaşılır bir özün karışık bileşenleri değildir, bilgi işlemin kaçınılmazlığı değildir. ...Bilincin panolarının arkasında fantastik derecede karmaşık bir mekanizma saklı olmalı: optik analizciler, devinim rehber sistemleri, dünya simülasyonları, kişi ve şeyler için veri tabanları, hedef takvimleri, çelişki çözücüler ve daha bir sürüsü. Zihnin nasıl çalıştığını tek bir ana kuvvete ya da "kültür",

“eğitim” ya da “öz-örgütlenme” gibi akıl ihsan eden bir iksire bağlamayı umut eden bütün açıklamalar boş görünür, bu kadar usta bir şekilde anlaştığımız bu acımasız evrenin taleplerini karşılamaz. (Pinker, 2017, ss. 35-6)

Pinker’ın sözlerinden de anlaşılacağı üzere, zihne ilişkin sorunları irdelerken öznel bilinç durumlarını reddeden veya görmezden gelen yaklaşımların, birtakım felsefi sorunları açıklama noktasında güçlüklerle karşılaştığı açıktır.

4. Nörobilim ve Özgür İrade Sorunu

Nedensellik ve özgür irade sorunları birbirleriyle yakından ilişkili sorunlardır. Zihinsel durumların, kişinin iradesi dışında kalan bazı süreçlerin bir sonucu olduğu ileri sürüldüğünde, failin kendi üzerinde herhangi bir denetiminin olmadığı bir durumu kabul etme zorunluluğu doğmaktadır. Ahlaki kurallar ve hukuk sistemi, insanların bir özgür iradelerinin olduğuna yönelik ön kabullere sahiptirler. Bu durumla bağlantılı olarak da kişinin ahlaki olarak, yaptıklarından ne şekilde sorumlu tutulabileceği sorun teşkil etmektedir. Bu doğrultuda, öncelikle özgür irade ile ilgili olarak öne sürülen bazı argümanları değerlendirerek, bunların ortaya çıkardığı sonuçları bu bağlamda irdelemek gerekir. Bu konuyla ilişkili olarak, özellikle nörobilimsel çalışmalar neticesinde ortaya konulan veriler dikkat çekicidir.

Özgürlük konusu, felsefenin ele aldığı temel sorunlardan biridir. Evren belirlenimci (*determinist*) bir yapıya sahip ise, bu belirlenimci yapı içindeki insan, kararlarında ve yapıp etmelerinde özgür olabilir mi? İnsanın seçim yaptığına yönelik düşüncesi bir yanılsamadan ibaret

olabilir mi? Son yıllarda nörobilim alanında yapılan çalışmalarla birlikte özgürlük meselesine, insanın zihinsel faaliyetleri çerçevesinde bakma olanağı ortaya çıkmıştır. Nörobilimsel yaklaşımın, soruna yönelik bir çözüm ortaya koyup koyamayacağı hakkında yorum yapmak şimdilik zor olsa da nörobilimin meseleye farklı bir bakış açısı kazandırdığını öne sürebiliriz. Zihin bağlamında özgürlük sorunu hakkında veriler öne süren bilimsel çalışmalara bakıldığında, özgür iradenin bir yanılsamadan ibaret olduğuna yönelik sonuçların ortaya çıktığını görebiliriz. Şimdiye kadar nörobilim alanında yapılan çalışmalardan bazıları, bilincin davranışları etkilemediği sonucunu ortaya koymaktadır. Benjamin Libet Deneyi ve John-Dylan Haynes Deneyine göre insan bir karar verdiğinin bilincine varmadan önce nörolojik sistem büyük oranda bu kararı vermiş olur. Bilimsel çalışmaların verileri, insan iradesinin özgür olmadığı, insanın karar alma esnasında kontrol elindeymiş algısına kapıldığı sonucunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulara göre insan, kararlarını kendi aldığını düşünürken, aslında yapıp etmeleri uyarılara bağlı, otomatik işlemler olarak gerçekleşmektedir.

Nörobilimsel verilere dayanarak özgür irade karşıtı görüşler ortaya atılmasına neden olan ilk çalışma, 1983 yılında Benjamin Libet tarafından yapılan bir deneydir (Libet, 1982, ss. 623-42). Bu deneyden kısaca söz etmek gerekirse, söz konusu deneyin basit bir düzeneği ve işleyişi olduğunu belirtmekle işe başlayabiliriz. Öncelikle denekten kendisi istediği bir anda parmağını hareket ettirmesi istenir. Deneye katılan denneğin parmağı, elektromiyografi (EMG) cihazına bağlıdır. EMG, kas hareketini, elektrik potansiyelini ölçerek belirleyen bir cihazdır. Bu cihaz sayesinde denneğin parmak hareketini gözlemci vasıtasıyla

takip etmek yerine, parmak hareketi ile ilgili objektif veri sağlanmış olur. Deneyde kullanılan ikinci cihaz ise, saat benzeri kadrandır. Bu kadrان deneğin parmağını oynatmaya karar verdiği anı tespit etmekte kullanılır. Kadrان üzerinde, tam devrini 2,7 saniyede tamamlayan kırmızı renkli bir benek vardır. Libet, denekten, parmağını oynatmaya karar verdiği anda beneğin kadrانdaki yerini söylemesini ister. Bu şekilde, deneğin parmağını oynatmaya karar verdiği zaman kadrانda, parmağını oynattığı zaman ise EMG cihazında ölçülecektir. Deneyin diğer bir cihazı ise elektroensefalografi (EEG)'dir. Deneğin başına geçirilen bu cihaz, deneğin beyin faaliyetini ölçmektedir. EEG, beyin faaliyetini bir grafiğe döker. Bunun amacı, deneğin parmak kaldırmaya karar vermesi ve parmak kaldırmasına bağlı olarak beyindeki elektriksel değişimi saptamaktır.

Deney, farklı denekler üzerinde defalarca tekrarlanmıştır. EMG ve EEG cihazlarının verileri ve deneklerin sözlü ifadelerini gösteren grafikler hazırlanmış ve daha sonra bu grafikler bir arada değerlendirilmiştir. Deney sonuçları göstermektedir ki, deneklerin parmaklarını kaldırmaya karar verdikleri an ile parmaklarını kaldırdıkları an arasında ortalama 200 milisaniyelik bir süre vardır. Yani yapılan tüm denemelerin ortalaması alındığında, denekler parmaklarını kaldırmaya karar verdiklerini söyledikten yaklaşık 200 milisaniye sonra parmaklarını kaldırmışlardır. Bununla birlikte, denekler parmaklarını kaldırmaya karar verdiklerini söylemeden önce beyinlerinde elektriksel bir hareketlenme başlamıştır. Deneğin bilincinin devreye girdiği, yani parmağını kaldırmaya karar verdiği andan 350 milisaniye önce beyinde bir hareketlenme olmaktadır. Parmak kaldırma deneyi sı-

rasında, beyin faaliyetinin başladığı zamandan parmak kaldırma hareketinin gerçekleştiği zamana kadar geçen süre 550 milisaniye iken, bunun 350 milisaniyelik kısmı denegin bilinci dışında gerçekleşmiştir. Libet, beyindeki faaliyetin başlangıcı ile denegin bilinçli kararı arasındaki zaman diliminde gerçekleşen beyin faaliyetine “hazırlık potansiyeli” adını vermiştir. Bilinçli karar vermeye hazırlik sürecini tanımlamak için bu ifade kullanılmıştır.

Deneklerden bazılarının parmaklarını hareket ettirme kararı almak üzereyken kararlarından vazgeçtiklerini rapor etmeleri üzerine Libet, başka bir deney düzeneği hazırlar. Libet burada, denekleri sadece EEG’ye bağlar. Hazırlık potansiyelinin durumunu gözlemleyen Libet, hazırlik potansiyelinin bazı örneklerde, başladıktan yaklaşık 200 milisaniye sonra bilince ulaşmadan kaybolduğunu ortaya koymuştur. Libet bu durumu, hareketi bilinçli olarak reddetmeye bağlamıştır. Libet’e göre insan, hareketlerini seçemez, fakat onları bilinçli olarak reddedebilir. İnsan “bilinçli veto” hakkına sahiptir. İnsan, başlangıçları kontrol edemez, fakat onları yapıp yapmamaya bilinçli olarak karar verebilir.

Libet Deneyi insanın, karar verdiğinin bilincinde olmadan önce, faaliyetine beynin karar verdiği şeklinde yorumlanmıştır. Fakat söz konusu faaliyetin karar verildiği için mi, yoksa başka bir sebepten dolayı mı ortaya çıktığı konusunda net bir bulgu bulunmamaktadır. Daniel Dennett, *Özgürlüğün Evrimi* adlı çalışmasında, Libet’in söz konusu bulgularının doğruluğunu sorgulamak amacıyla Patricia Churchland’in kurguladığı deneyden bahseder (Dennett, 2016, s. 276). Churchland, deneklerin bir ışığın yanıp sönmesine tepki vermelerini beklediği basit bir deney düzeneği kurgulamıştır. Yapılan deneylerde denek-

lerin yanıt verme süreleri ortalama 350 milisaniye, yani Libet'in "hazırlık potansiyeli" olarak adlandırdığı kararın bilincine varma süresi ile aynıdır. Dolayısıyla bu durum akla şu soruyu getirir: Hazırlık potansiyeli gerçekten bir bilince varma süresi mi, yoksa söz konusu gecikme, uyarıların iletilme süresinden mi kaynaklanmaktadır?

2008 yılında Libet Deneyine benzer bir şekilde yapılan bir başka deneyin bulguları, Libet Deneyini destekler niteliktedir. John-Dylan Haynes ve beraberindeki bir ekibin gerçekleştirdikleri bu deneyde, Libet Deneyine benzer şekilde, deneklerden istedikleri zaman sağ ellerindeki veya sol ellerindeki butona basmaları isteniyor (Haynes, 2008, ss. 543-45). Bu sırada deneklerin beyin faaliyetleri "fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI)" cihazı ile kaydediliyor. fMRI cihazı aracılığı ile yapılan taramalar, deneklerin butona basma kararı verdiklerinin bilincine varmadan önce beyinde iki bölgenin faaliyete geçtiği sonucunu ortaya koymaktadır. Bu bölgelerden biri yönetsel kontrollerden sorumlu olan prefrontal korteksin ön kısmındaki Brodmann 10. bölge iken, diğer bölge ise duyuşsal faaliyetlerden sorumlu olan parietal korteksin bir kısmı olmuştur. Bu deneyde ortaya çıkan bulgulara göre, beyindeki söz konusu bölgeler bilinçli seçim yapılmadan en az 7 saniye önce aktifleşmektedir. Bu da Libet Deneyindeki hazırlık potansiyeline oranla yaklaşık 20 kat daha fazladır.

John-Dylan Haynes Deneyindeki önemli bir unsur da araştırmacıların beynin söz konusu iki bölgesindeki faaliyetleri takip ederek, kişilerin hangi kararı (sağ butona basma veya sol butona basma) vereceklerini %60 tutarlılıkla önceden tahmin edebilmiş olmalarıdır.

Haynes Deneyinde, deneklere verilen yönergede her ne kadar aksi söylenmiş olsa da hangi butona basacaklarına saniyeler öncesinde karar vermiş olma ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu 7 saniyelik farkın tıpkı Benjamin Libet Deneyinde olduğu gibi gerçekten kararın bilincine varma süresi olup olmadığını net olarak söyleyebilmek bu deney için de zordur. Butona basma hareketinden saniyeler önce görülen beyin bölgelerindeki aktivasyon, yapılmış olan planın uygulamaya konmasının başlangıcına işaret ediyor olabilir.

Libet ve Haynes deneylerinin itiraz edilebilecek yönleri olmasına rağmen, bu deneylerin özgür iradeyle ilgili önemli veriler ortaya koydukları ve yeni soruları gündeme getirdikleri gerçeğini de gözden kaçırmamak gerekiyor. Örneğin, nasıl oluyor da bilinç dahilinde olmayan bir aktivite, bilinçli karar anından önce ortaya çıkabiliyor? Yapılan deneyler bağlamında bu olayın tesadüf olmadığını, defalarca tekrar edilen deneylerin sonucuna dayanarak söylemek mümkündür. Bu deneylerin verilerinden yola çıkarak şu soruyu sorabiliriz: Beynin, kişi özgür bir şekilde karar almadan önce karar alarak bunu kişinin kendi kararıymış gibi gösterdiğini söyleyebilir miyiz? Önce düşünüp karar verip daha sonra davranışı ortaya koymak şeklindeki geleneksel kabulümüz aslında bir yanılsama mıdır? Bu deneyler, özgür irade konusunda yanılsamacı tutumu savunan düşünürlere bir destek oluşturmuş gibi görünmektedir.

5. Sonuç

Nörobilim alanındaki gelişmelere ve nörobilimcilerin özgür irade sorununu farklı bir açıdan değerlendirilmesini sağlayan bulgularına bakarak, özgür iradenin bir

yanılsamadan ibaret olduğu sonucunu çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, ortaya konulan verilerin özgür iradenin var olduğuna yönelik savunuyu güçleştirdiği de açıktır. Her ne kadar mevcut çalışmalar birtakım kuşkuları tam olarak giderememiş olsa da bu alanda yapılacak daha geniş kapsamlı çalışmalar için ilham vericidir.

Özgür iradenin olmadığı kabulünün, beraberinde ciddi felsefi sorunları da getireceği açıktır. Ahlakın ve hukukun, insanın özgür bir iradesinin varlığı üzerinden temellendiği düşünöldüğünde, bu temelin sarsılması, söz konusu alanlar için ciddi sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. Örneğın, özgür bir irade yoksa, insanı eylemlerinin doğurduğu/doğuracağı sonuçlardan sorumlu tutabilmek mümkün müdür?

Zihin-beden arasında nedensel bir ilişkinin olduğunu ortaya koymak ve bu ilişkiyi, biyolojik ve fiziksel ilkeler çerçevesinde açıklamak, özgür iradenin var olduğuna yönelik savunuyu güçleştirmektedir. Belirlenimci bir evrende, beynin bir işlevi olarak görebileceğimiz zihinsel faaliyetlerin, özgür kararların bir ürünü olduğunu söylemek oldukça güç görünmektedir. Bunların yanı sıra, günümüz bilim dünyasında, insan davranışını genetik, evrimsel, hormonal ve beyin aktiviteleri çerçevesinde ele almak yaygın bir tutum haline gelmiş durumdadır. Birtakım felsefi sorunları nörobilimsel veriler doğrultusunda ele alan anlayış her ne kadar oldukça yeni de olsa, bu yeni yaklaşımın, yıllardır süregelen kimi felsefi tartışmalara ışık tutabilecek ve farklı bir bakış açısıyla sorunlara bakılmasını sağlayacak bir potansiyelinin olduğu inkâr edilemez.

KAYNAKÇA

Churchland, P. (2013). *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnın Esnekliği*. E.B. Ersöz (Çev.). Alfa Yayınları.

Dennett, D. (2016). *Özgürlüğün Evrimi*. Ç. Tarhan (Çev.). Alfa Yayınları.

Eagleman, D. (2017). *Incognito - Beynin Gizli Hayatı*. Z. A. Tozar (Çev.). Domingo Yayınevi.

Haynes, J. D. (2008). Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience*. 11, 543-545.

Hume, D. (2014). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, M. Özgen (Çev.). Biblos Kitabevi.

Libet, B. (1983). Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity. *Brain*. 106, 623-642.

Pinker, S. (2017). *Zihin Nasıl Çalışır*. S. Gürses (Çev.). Alfa Yayınları.

Russell, B. (1996). *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. V. Hacıka-diroğlu (Çev.). Kabcacı Yayınevi.

Searle, John R. (1996). *Akıllar Beyinler ve Bilim*. K. Bek (Çev.). Say Yayınları.

Searle, John R. (2015). *Zihin Dil ve Toplum*. A. Tural (Çev.). Litera Yayıncılık.

Searle, John R. (2017). Zihinler, Beyinler ve Programlar. F. Doruker (Çev.). *Aklın Gözü*. Douglas Richard ve Daniel Dennett (Drl.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 341-358.

Searle, John R. (2014). *Zihnın Yeniden Keşfi*. M. Macit (Çev.). Litera Yayıncılık.

Shaffer, Jerome A. (2005). *Zihin Felsefesi*. T. Koç (Çev.). İz Yayıncılık.

Turing, A. (2017). Bilgişlem Makineleri ve Zekâ. F. Doruker (Çev.). *Aklın Gözü*. Douglas Richard ve Daniel Dennett (Drl.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 59-72.

Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*. H. Barışcan (Çev.). Metis Yayınları.

YAPAY ZEKÂ SİSTEMLERİ ÖZGÜR KARARLAR VEREBİLİR Mİ?

Hasan ÇAĞATAY*

Hayatımıza girmiş yapay zekâ yazılımları sadece onlardan beklentilerimizi karşılamaktadır. Kendilerine fayda sağlayacak şeyler yapmaya çalışmamakta ya da kendileri için çeşitli haklar talep ederek bizi etik bir ikilemle yüzleştirmemektedirler. Bir bakış açısıyla, bugün üretilen yazılımlar karmaşık abaküslerdir ve abaküsler özgür olamazlar, hissedemezler, istemezler.

Yine de bizden daha zeki yapay genel zekâ sistemlerinin insanlığın istekleriyle uyumsuz kararlar vermesi, makul ve hatta taşınması gereken bir kaygıdır (Goertzel, 2007; Chalmers, 2010). Makinelerin istemeyeceğimiz kararlar vermesiyle ilgili kaygılar kabaca iki gruba ayrılabilir: 1. kaygı bizden daha zeki, ya da bizden daha farklı biçimde çıkarsamalar yapan robotlara/bilgisayarlara, sonuçlarını öngöremediğimiz bir görev verip (ya da robotu/bilgisayarı bu görevleri gerçekleştirmeye programlayıp) onun aslında istemeyeceğimiz şeyleri yapmasına sebep olmaktır (Amodei, ve diğerleri, 2016). Söz gelimi bir robota “Bir daha mutsuz olmak istemiyorum.” diyoruz ve makine bizi acısız bir biçimde öldürerek bir daha acı çekmememe-

* Dr Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, hasan.cagatay@asbu.edu.tr

mizi garanti altına alıyor. Ya da bir robotu kimseye zarar vermeden bir kişiyi memnun etmeye programlıyoruz. Robot bu kişiyi memnun eden davranışları gerçekleştirdikçe ödül fonksiyonu daha yüksek değerler veriyor ve gün geçtikçe, bu kişiyi daha iyi tanıdıkça, onu daha da memnun etmeyi öğreniyor. Günün birinde bağımlılık yapan bir ilacın bu kişiyi daha da memnun ettiğini ya da edeceğini fark ederek o kişiyi o ilaca bağımlı kılmak için onu ya da yaşamını manipüle ediyor. Yukarıdaki problemlerin kolayca çözümlenebileceğini düşünen okurlar, nasıl yapılacağını ve her koşulda isteyip istemediğimizi bilmediğimiz, dünya barışını sağlamak, sosyal adaleti sağlamak, merkezi bir otorite tarafından yönetilmek, gündelik işlevlerimizi azaltan “olumsuz” duygulardan kurtulmak gibi çok sayıda hedefin sebep olabileceği problemleri de düşünebilirler. Tüm bu örnekleri biraz az düşünülmüş ve çözümlenebilecek problemler olarak gören okurlar için şu notu düşmekte fayda var: Bu örnekler bir insan tarafından düşünülebilecek, biraz karikatür örneklerdir ve önlem alınmadığı takdirde istemediğimiz sonuçlara sebebiyet verebilecek olan programlama ya da görev verme hataları, 1. kaygının tanımı gereği şu anda düşünemeyeceğimiz hatalar olacaktır. Microsoft’un Tay isimli sohbet robotunun Twitter’da bir gün içerisinde ırkçı ve cinsiyetçi ‘tweet’ler paylaşmaya başlaması, bu türden bir kaygının olabilecekler yanında son derece masum bir örneğidir. 1. kaygının ana hatları çizildikten sonra, bu durumlarda yazılım ya da robotların “kendileri için” bir karar vermediğini belirtmekte yarar var. Yazılım hazırlanırken belirlenmiş bir ödül fonksiyonuna göre önceden programlandığı biçimde görevini yerine getirmiştir. Bu kaygının robotların özgür olmasıyla ilgisi yoktur.

2. kaygı karmaşık sonuçlar doğuran bir programlama hatasının ya da ne istediğimizi tam olarak bilmeme ya da doğru ifade edememenin ötesine uzanmaktadır. Bu senaryolarda, robotlar kendilerine fayda sağlayacak talepler edinir ya da eylemler gerçekleştirir. Söz gelimi, insanlık kendisinininkiyle karşılaştırılmayacak kadar geniş bilişsel kaynaklara sahip robotların yanında öyle önemsizleşir ki, robotlar insanların kendilerine verilen ödevleri gerçekleştirmeyi bırakır, kendi tercihlerine göre insanlara zarar vermeye ya da dünyayı ele geçirmeye karar verirler. Ya da robotlar kendileri için bazı haklar talep ederler ve belki bu haklar için insanlıkla mücadele ederler. 2. kaygıda robotlar istemli bir biçimde kendi planlarını yaparak insanların istemeyeceği sonuçlara sebebiyet vermektedirler. Bu 2. tür kaygıda gizli bir varsayım, yeterince gelişmiş yapay zekâ sistemlerinin bizim gibi duygulara sahip olabileceğidir; çünkü itaat etmeyi *istememek* ya da çeşitli haklara sahip olmak *istemek* duyguların aracılığıyla gerektirmektedir.¹ Oysa tıpkı zekâ ve duygular gibi yapay zekâ ile yapay duygular da aynı şey değildir ve son 70 yılda yapılan çalışmalarla sadece ilkiyle ilgili önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Dolayısıyla yapay genel zekâ sistemlerinin aksine özgür irade sahibi yapay sistemlerin onyıllar içerisinde oluşturulabileceğine dair ikna edici bir analiz bulunmamaktadır.²

Öte yandan makinelerin şimdilik hissetmiyor ve özgürce karar vermiyor olduğu düşüncemiz, bu konunun tartışılmasının gerekmediği anlamına da gelmemektedir.

(1) Bu türden bazı senaryolar ve duygu sahibi robotların olanaklılığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Georges, 2003 ve Anderson, 2005.

(2) Yapay genel zekânın ne zaman oluşturulabileceğine dair tartışmalar için bkz. Good, 1966; Vinge, 1993; Kurzweil, 2005; Markram, 2006; Chalmers, 2010; Çağatay, 2019.

Bu çalışmada, bilgisayarların özgür olup olamayacağı problemi bizim özgür olup olmadığımız problemiyle bitişik olarak ele alınacaktır. Bu yaklaşımın seçilmesinin sebebi hem insanın hem de bilgisayarların özgürlüğünün olanaklılığını tartışmak için daha yansız bir temelden hareket etmek ihtiyacıdır. İnsanların özgürlüğüne dair, robotların özgürlüğüne dair olanlarla karşılaştırılmayacak kadar derinlikli bir literatür bulunmaktadır. Bu literatürde ortaya atılmış özgürlük problemleri ve kriterleri, robotların özgürlüğünü tartışmak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Öte taraftan robotların özgürlüğü, insanların özgürlüğünden daha objektif bir biçimde tartışılabilir bir konu gibi görünmektedir. Bu nedenle robot özgürlüğü ile ilgili çıkarsamalarımızın insanların özgürlüğüne dair sorgulamalara da katkı sağlama potansiyeli bulunmaktadır. Bu yazıda insanlar ya da robotların özgür olup olmadığına dair bir yargı oluşturulmaya çalışılmayacaktır. Bunun yerine, hiç değilse bu yazının varsayımlarıyla, insanların sağlayabildiği özgürlük şartlarını geleceğin robotlarının da sağlayabileceği ve robotların sağlayamayacağı özgürlük şartlarını insanların da sağlayamadığı savunulacaktır. Öyleyse tezimiz, robotların da insanların sahip olduğu türden bir özgür iradeye sahip olabileceğidir.

1. Yapay Zekâ ve Yapay Duygular

Bilgisayarların özgür olmasının önündeki engellerin en önemlilerinden birisi iradenin kavramsal analiziyle kendisini göstermektedir: *İrade* bireylerin eylemlerini belirlemesini, ya da seçim yapmalarını sağlayan bir mekanizmadır. Bu seçimler bireylerin farklı olası geleceklere karşı taşıdığı olumlu ya da olumsuz duygularla bitişik olarak gözlemlenmektedir. Duygular, insanların dünyada

olmuş olan ve olacak olan olaylara değer atfetmelerini sağlayarak, seçim yapmalarını “anlamalı” kılmaktadır. Duygu sahibi olmasaydık, yani seçimlerimiz tarafından belirlenen olanaklı gelecekler arasında hiçbir tercihimiz olmasaydı, irade sahibi olup olmadığımız sorusunun içi boşalırdı. Bu durumda bir makinenin irade sahibi olup olamayacağı sorusunun bir öncülü, makinelerin duygularının olup olamayacağı sorusudur. Öte yandan, şaşırtıcı bir biçimde makine özgür iradesi tartışmalarının bazılarında yapay duygular tartışmanın bir parçası olarak ele alınmamaktadır. Söz gelimi John McCarthy (2000), robotların özgürlüğünü, bilinçli olarak bazı felsefi tartışmaları bir kenara bırakarak ele almıştır. Buna rağmen, McCarthy “özgür irade” gibi yüklü bir kavramı tercih ederek ve insan özgür iradesini robot özgür iradesi ile birlikte işleyerek, özgür irade felsefesine dair bir saptama yaptığı ya da özgür irade felsefesine dair bazı varsayımları olduğu izlenimini bırakmaktadır. Ona göre bir otomobil hiç özgürlüğe sahip değildir, bir satranç programı bir miktar ve insan ise çok daha fazla özgür iradeye sahiptir. Bu düşüncenin arkasında bir bireyin (ya da şeyin) farklı “amaçlara” dahili mekanizması sonucunda ulaşma kapasitesi kadar özgür olduğu varsayımı yatmaktadır. Bu düşünce dizgesini anlamak pek de zor değildir: Bir otomobil dahili bir “karar” mekanizmasına sahip değildir. Direksiyonu bir yöne çevrilirse, sorgusuz sualsiz kendisinden bekleneni yapar. Öğrenme yetisine sahip bir satranç yazılımı ise, durumu içsel olarak değerlendirir ve duruma uygun bir karar verir. Hatta zaman geçtikçe ve daha çok öğrendikçe, aynı satranç durumuna yeni yanıtlar vermeye de başlayabilir. Dolayısıyla, otomobil hiçbir özgürlük emaresi göstermezken, satranç programları gösterebilir. Ancak

bu saptamalar biraz daha derinlemesine incelendiğinde McCarthy'nin tezinin tartışmalı yanları görülebilir. Her şeyden önce McCarthy'nin varsayımına göre akıl yürüt-tüğümüzde, otomatik vitesli bir otomobilin manuel bir otomobilden daha özgür olduğu sonucuna ulaşabiliriz; çünkü koşullara göre dahili mekanizmasıyla vites değiştirme "karanı" vermektedir. Ayrıca, temel bir perspektiften bakıldığında da bir satranç programının özgürlüğü de sorgulanabilir; çünkü tıpkı bir otomatik şanzıman sistemi gibi bir satranç programının seçimleri de aslında zahiridir: Bahsi geçen iki sistem de programlandıkları şeyi yapmaktadırlar ve nedensellik zincirindeki yerleri serbest düşüşe bırakılmış bir elmanınki ile aynıdır. Bahsi geçen iki nesne de basit birer nedensellik takipçisidir. Bu nokta yazının devamında değinilecek olan bağdaşırcılık/bağdaşmazcılık (compatibilism/incompatibilism) tartışmalarıyla ilgilidir ve salt bağdaşırcılık/bağdaşmazcılık tartışmaları açısından değerlendirdiğimizde, McCarthy'nin bu türden bilgi işleme sistemlerine özgürlük atfetmesi (bağdaşırcı varsayımla) savunulabilir bir pozisyonudur.

McCarthy'nin pozisyonuyla ilgili daha temel sorun, yukarıda da belirtildiği gibi, duygu sahibi olmadığına inandığımız sistemlere özgürlük atfetmesidir. Yapay zekâ ve yapay duygular hiç değilse kavramsal olarak birbirinden ayrıdır ve duygularını yokluğunda, konumuz olan varlık, zekâ sahibi olsun ya da olmasın, istenç sahibi değildir. Dolayısıyla duygusuz bir varlık için seçimden ve özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Basitçe argüman aşağıdaki gibidir.

1) Özgür seçim için epistemik olasılıklar ("Si-yah ya da beyaz atkıyı alabilirim.") ve bunların

arasından birisini tercih edilmesini (“Siyah atkıyı almak istiyorum.”) gerekir.

2) Bir şeyi gerçek anlamda tercih etmek için, o şeye karşı alternatiflerinden daha fazla olumlu duygu taşımak gerekir.

3) Gerçek anlamda tercih etmek duyguları gerektirir. (2’den)

4) Öyleyse özgür seçim, duyguları gerektirir. (1 ve 3’ten)

Duyguların hiç değilse sezgisel olarak özgürlüğün şartı olduğu tezini, bir deneysel felsefe çalışmasıyla, Eddy Nahmias, Corey Hill Allen ve Bradley Loveall (2019) desteklemiştir. Yazarlar, bir adım daha ileri giderek, birçok düşünürün özgürlük için bilinci gerekli koşul olarak görmesine sebep olan sezginin arkasında aslında özgürlüğün duyguları gerektirmesi sezgisinin olduğu tezini ortaya atmışlardır. Onlara göre, duygu sahibi olmak için bilinç gerekir ve özgürlük duyguları gerektirdiğinden bilinci de gerektirir.

Dikkat çekilmesi gereken ikinci nokta da şudur: Gerçek anlamda bir istençten ve özgürlükten bahsedebilmemiz için, bu duyguların yapay zekâ sistemleri tarafından taklit edilmesi (simulation) değil, yapay zekâ sistemlerinin insanlar gibi gerçek duygulara sahip olması gerekir. Bunun için de öncelikle sinir sisteminde gerçekleşen fiziksel olaylar ve duygular arasındaki açıklama boşluğu (explanatory gap) probleminin çözülmesi ya da bu çözümleme yapılmasa bile yapay zekâ sistemlerini oluşturmada organik sinir ağı ve sisteminin bir model alınıyor olması sonucunda, zekânın yanında duyguların doğması (emergence) gerekir. İnsan bedeninde gerçek-

leşen fiziksel olaylar bir biçimde duyguların oluşmasına sebebiyet veriyor olsa bile, biz bunun nasıl mümkün olduğunu bilmemekteyiz. Günün birinde bu problemin çözülüp çözülemeyeceği bu yazının konusu olmayacaktır. İnsan bedeninde gerçekleşen fiziksel olaylar ile duygular arasındaki açıklama boşluğu asla dolmayacaksa, bu durum makinelerin özgür olmasının önünde güçlü bir engel olacaktır. Bunun da ötesinde, duygular manipüle edebileceğimiz fiziksel olayları takip etmiyorsa (supervenience), makinelerin öngörülebilir bir zamanda gerçek anlamda özgür olamayacağı görüşünde sabitlenilerek, yazının devamı bir düşünce deneyi üzerinden yapılan bir kavramsal analiz olarak değerlendirilebilir.

Zihin felsefesi ve özgür irade alanlarının bu en temel problemlerini tartışmayacak olan bu yazının, yine de bu tartışmaları ötelemek için bir stratejiye ihtiyacı vardır. Bu strateji insanın bir fiziksel bir makine olduğu varsayımını kabul etmek olacaktır. Çünkü insanın doğal bir makine olduğunu kabul ettiğimizde, makinelerin duygu sahibi olabileceği ve düşünebileceği sonuçlarını da kabul etmemiz gerekir. Bu yazıda “makine”yle kastedilen, belli bir amaca ulaşmak için iyi bir biçimde yapılandırılmış ya da doğal olarak yapılanmış, enerji kullanarak düşük entropi durumunu hatırı sayılır bir süre için sürdüren fiziksel sistemlerdir. İnsanın fiziksel bir makine olduğunu kabul ettiğimizde, insanın fizikselden öte bir yanının olmadığını ve fizikalizm savını kabul etmiş oluruz. İnsanın fiziksel olaylarla açıklanamayacak türden bir ruhu yoktur. Duygular, düşünceler, algılar gibi tüm zihinsel durumlar,

fiziksel olaylara indirgenebilsin ya da indirgenemesin, fiziksel olaylarla tümüyle bağımlıdır.³

Özetlemek gerekirse varsayımımız ve sonuçları şöyledir: İnsanlar makinedir. İnsanlar düşünebilir ve duygu sahibidir. Öyleyse makineler düşünebilir ve duygu sahibi (sentient) olabilir. Bundan sonra ele alınacak soru şudur: Bu hisseden makinelerin farklı anlamlarıyla özgür iradeye sahip olabileceği savunulabilir mi?

2. Bilgisayarlar İnsanlar Kadar/Gibi Özgür Olabilir mi?

Özgürlüğün en temel bileşenlerinden birisi isteklerimizle yaptıklarımız arasındaki uyumdur. Siyah mı beyaz mı atkı alacağımızla ilgili yaptığımız duygusal ve rasyonel bir muhakemenin sonucunda siyah olanı almayı seçtiğimizde siyah atkıyı, beyaz atkıyı almayı seçtiğimizde de beyaz atkıyı alabilmek özgürlüğün bir diğer önkoşuludur. Tabii özgürlüğün olanaklı olabilmesi için, her isteğimize ulaşmamız gerekli değildir; ancak belli türden isteklerimizi (dışsal, bedensel sınırlılıkların

(3) Karbon bazlı olmayan makinelerin de insanların gösterebileceği tüm özellikleri gösterebileceği iddiası, aynı zamanda fonksiyonalizm varsayımını da gerektirmektedir. Bu bakış açısıyla, zihinsel durumlar, karbon bazlı makinelere özgü değildir. Zihinsel durumlar, silikon bazlı ya da diğer türden fiziksel bütünlüklerde de ortaya çıkabilirler. Zihinsel durumların ortaya çıkmasında kritik olan, hangi türden fiziksel bütünlükler aracılığıyla ortaya çıktıkları değil, bu fiziksel bütünlüklerin hangi nedensel/fonksiyonel ilişkileri içerdiğidir. Fonksiyonalizmin yanlış olduğunu düşünen John Searle (1980), hiç değilse bugünün bilgisayarlarının düşünmesinin mümkün olmadığını ve beynin bazı kendine özgü nedensel özellikleri sayesinde düşünmeye olanak sağladığını savunmaktadır. Searle'ün Çince Odası düşünce deneyine dayanan fonksiyonalizm karşıtı argümanını eleştiren bir çalışma için bkz. Çağatay, 2019. Diğer taraftan Merleau-Ponty'ci fenomenoloji geleneğinde de insan bedeni herhangi bir maddi-fiziksel bütünlük olarak ele alınmamakta, canlıyaşayan bir bedene gönderme yapan vücut (*corps*) kavramıyla temsil edilmektedir (Ayдын, 2020).

olmadığı, çatışan duygu durumları içermeyen, v.b.) anlamlı bir başarı düzeyiyle gerçekleştirebilmemiz özgürlükten bahsetmenin bir ön koşuludur. Ted Honderich'in (1996) bağdaşırcılara atfettiği *basit özgürlük* kavramı da tam da bu koşula odaklanmıştır. Bu kavrama göre, eğer belli koşullarda istediğimiz davranışları gösterebiliyorsak, arkada dönen tüm felsefe tartışmalarını bir kenara bırakıp özgür olduğumuzu kabul etmek gerekir. İsteklerimizin doğa yasalarına göre belirlenmiş olup olmaması, aynı koşullar altında başka bir seçim yapıp yapamayacağımız gibi sorular bu özgürlük kavramına ilgisizdir. Bu *basit özgürlük* kavramı özgür irade felsefesi tartışmalarını anlamsız kılacak kadar sezgisel ve gündelik yaşam kavramıdır. "Yapmak istediğim şeyleri yapıyorum; öyleyse özgürüm." Bu kavram insanların özgürlüğünün olanaklı olduğu iddiasının önünde en küçük bir engel koymamaktadır. Öte yandan, bu kavram bile, istemekten bahsederek, örtük olarak duygu sahibi olma şartını koymuştur. Öyleyse, bir robot duygu sahibiyse ve bu duygularla uyumlu olarak davranabilmesini belli koşullar altında muhtemel kılacak bir mekanizmayla çalışıyorsa, bu robot özgürdür. Honderich'in de altını çizdiği gibi determinizm bu özgürlüğün olanaklılığı için bir tehdit değildir; çünkü determinizm isteklerimizle davranışlarımız arasındaki uyumun, yani istediklerimizi yapabilme kapasitemizin önüne sınırlılıklarımızın ötesinde bir engel koymaktadır. Dahası, bir bakış açısıyla determinizmin istediklerimizi yapabilme ya da yapmayı deneme eğilimimizi güçlendirdiği bile savunulabilir: Deterministik bir dünyada, öngörülemez bir kuantum etkisiyle, normalde yapmayı planladığımız bir şeyi yapmamaya karar vermemiz veya objektif koşullar gereği yapabilmemizin bekleneceği bir

şeyi yapamamamız olasılığı (tüm ontik olasılıklar gibi) söz konusu değildir.

Bağdaşırcılar yukarıdakinden daha talepkâr özgürlük anlayışları da önermiştir: Harry Frankfurt (1971) ikinci dereceden istek kavramını ileri sürmüştür. Ona göre, insanlar sadece pasta yemek istemek gibi birinci dereceden isteklere değil, aynı zamanda (söz gelimi kilo almamak için) pasta yemek *istemeyi istememek* gibi ikinci ve daha üst düzeyden isteklere de sahip olabildiği için bireydirler (person) ve aynı sebeple özgür iradeye sahiptirler. Bu öneri katmanlı bir hissetme/düşünme kapasitesi gerektirmektedir ve insanlar bu kapasiteye sahiptir. İnsanlar bir durumda o duruma göre kararlar, istekler ve yönelimler geliştirip, daha sonra bu duruma dışarıdan bakarak, o durumdaki istek ve yönelimlerini analiz edebilir ve daha temel bir bilişsel dayanak noktasından, gelecekte o durumlarda vereceği kararları değiştirebilir. Tabii her durumda bu çabamız bizi başarıya götürmediği gibi, bazen iç duygusal çatışmalar ikinci dereceden isteklerimizi uygulamamıza engel olabilir; ancak en azından prensipte bu üst düzeyden isteklere ve onları gerçekleştirmemize olanak sağlayabilen bir iradeye sahibizdir. Frankfurt'a göre birinci dereceden isteklerimiz üzerindeki bu kontrolümüz, bizi birçok hayvandan ayırır ve özgür kılar.

Şimdi ele alınacak soru şudur: Peki bilgisayarlar böyle katmanlı düşünebilir ya da hissedebilir mi? Bilgisayarlar prensipte hissedebilir mi sorusu bir kenara bırakıldığında, onların tıpkı insanlar gibi katmanlı düşünebilmesinin ya da düşünmeyi taklit edebilmesinin önünün açık olduğu görülebilir. Aslında birçok gelişmiş algoritma bir işlemi yaparken bazı değişkenleri kullandıktan sonra, genel performansını değerlendirerek değişkenlerini tekrar

optimize etmektedir. Söz gelimi AlphaZero isimli yazılım, daha önce oynamadığı ve basit kuralları dışında hakkında bilgi sahibi olmadığı bir oyunu katmanlı olarak değerlendirerek oyunu ortalama bir insanın çok ötesinde başarıyla oynayabilmektedir. Rastgele oynamaya başladığı yeni bir oyundaki parametrelerini her oyun sonunda geliştirerek, kısa süre içerisinde oyunda ustalaşmaktadır. Farklı katmanlarla düşünebilme bilgisayarların sahip olabileceği bir özellik olduğu gibi, bugünün baskın yapay zekâ mühendislik anlayışı olan derin öğrenmenin (deep learning) temel dayanaklarından birisi tam da katmanlı hesaplama yöntemleridir. Bu noktada şüpheyile bakılacak tez robotların katmanlı bilgi işleme yapabileceği değil, hissedebileceğidir (ki bu şüphe makine varsayımıyla ötelenmiştir). Robotların hissedebildiğini kabul edersek, onların bu duyguları katmanlı olarak işleyebileceklerini de kabul etmemiz gerekir. Bilgisayarların farklı kavramsal katmanlarında, farklı zaman uzunlukları için (kısa vadeli/uzun vadeli fayda), farklı önemdeki hedefler için duygularla etkileşerek isteklerini değiştirme gayreti göstermesi ve bunda tıpkı insan gibi bazen başarıya ulaşması mümkündür.

Yukarıdaki bağdaşırıcı özgürlük kavramlarının yanında, genellikle özgürlükçü bağdaşmazcıların (libertarian incompatibilists), katı deterministlerin (hard determinists) ve katı bağdaşmazcılarının (hard incompatibilists) benimsediği daha talepkâr özgürlük kavramları da bulunmaktadır (Holbach, 1957; Van Inwagen, 1978, 1983; 1989; Kane, 1989; 1996; 1999; Pareboom, 1995; Strawson, 2000). Honderich bu kavramları davranışın *kendisinden kaynaklı* (originated) olması şartının farklı ifadeleri olarak görmektedir. Eğer bir davranışın hem istemli hem de

nedensel bir zincirin sonucu değil de kişinin *kendisinden kaynaklanıyorsa* özgürdür (Honderich, 1996, s. 855).

Eğer nedensel determinizm doğruysa, tüm olaylar doğanın bizim irademiz dışında belirlenmiş kurallarına bağımlı olmalıdır. Bu durumda, herhangi bir t_1 anındaki eksiksiz doğru önerme kümesi (girdi) için, daha sonraki herhangi bir t_2 anı için sadece bir tane eksiksiz doğru önerme kümesi (çıktı) olasıdır. Bir deterministe göre, bir futbol maçının sonucu, daha maç başlamadan, hatta dahası büyük patlamanın gerçekleştiği 14 milyar yıl öncesinden bile kesin olarak bellidir. Nedensellik kuralları çoklu olanaklara izin vermeyecek biçimde kesin olduğundan, futbol oyuncularının saha içerisinde yapacakları pas ya da şut seçimleri bile bu kurallarla tek olanaklı biçimde önceden belirlenmiştir. Bir başka deyişle, determinizm doğruysa, herhangi bir anda olmuş ya da olacak olan bir olayın ve dolayısıyla da insanların seçimlerinin olduğundan/olacağından farklı biçimde gerçekleşmesi mümkün değildir. Eğer bireylerin seçimleri ve diğer tüm olgular daha doğmadığımız bir zamana ait olgular ve nedensellik kuralları tarafından önceden belirlenmişse, irademiz ya da dünyamızdaki herhangi bir şey nasıl *kendimizden kaynaklanmış* ya da özgür olabilir? Öyle görünmektedir ki, determinizm doğru ise, her şey doğa kurallarından kaynaklanmaktadır ve insanlar talepkâr anlamıyla özgür de değildir. Bu durumda, deterministik dünyada hisseden robotların davranışları da kendilerinden kaynaklanmayacak ve özgür de olamayacaktır. Klasik bilgisayarlar deterministik olarak çalışmak için programlanmıştır ve hangi girdi için ne yapacakları oluşturuldukları tarihten itibaren belirlidir. Aslında bilgisayarların tam olarak böyle olması istenmektedir; çünkü ancak böyle deterministik

bir temelleri olursa, onları amaçlarımıza göre programlayabilir ve onlardan faydalanabiliriz. Bir bağdaşmazcı, deterministik bir sistem içerisinde duygu sahibi robotların bile özgür olamayacağını söyleyecektir; çünkü davranışlarını duygularına göre şekillendirmişse bile, bu duygular doğa yasalarına göre robot daha yapılmadan önceden bile bellidir. Öte yandan bağdaşmazcıların determinizm doğruysa insanların özgür olmayacağını savundukları düşünüldüğünde, robotların da bu özgürlük sınavını geçememesi şaşırtıcı değildir.

Bağdaşırcıların dışında kalan ana özgürlük kamplarının hepsi yukarıdaki akıl yürütmede hemfikirdir. Söz gelimi, insanın hiçbir koşulda özgür olamayacağını düşünen katı bağdaşmazcılar ve katı deterministler de deterministik bir dünyada özgürlüğün mümkün olmayacağına katılacaklardır. Özgürlükçü bağdaşmazcıları diğer kamplardan ayıran, dünyanın indeterministik olduğu ve dünya indeterministik olduğu için de özgür olduğumuz görüşleridir. Determinizm özgürlüğün altını oyuyorsa, Robert Kane (1989; 1996; 1999) ve Peter Van Inwagen'ın (1978; 1983; 1989) savunduğu gibi indeterminizm de özgürlük için en kritik gerekli koşul olabilir. Öte yandan bu görüşün temel bir sorunu vardır: Baskın bilimsel paradigma indeterminizmin dünyaya sadece olasılıklar kattığına işaret etmektedir ve olasılıklı olayların üzerinde iradelerin kontrollü etkisi olduğu savını bilimsel olarak desteklemek son derece zordur. Eğer bu sav doğru olsaydı, olasılıklı olayların sonuçları, iradelerin bir fonksiyonu olarak belirlenebilirdi. Bu yapılamadığı sürece, indeterministik bir dünya anlayışı, deterministik dünyadaki kontrol dışı belirleyiciler olan başlangıç durumu ve doğa yasalarına, olasılık gibi üçüncü bir kontrol dışı değişken

eklemekten ötesini yapmamaktadır. Bu durumda “kontrolümüz dışında şeyler tarafından belirlenen davranışlar nasıl olur da bizim kontrolümüzde olur” sorusu özgürlüğün karşısında aşılması zor bir engel olarak durmaktadır. Kararlarımız doğa yasaları ve olasılıklarla belirlenmiş olsa bile, karara nedensel olarak aracılık eden şeyin içsel bir bütünlük olarak benlik olduğunun altı çizilerek, hâlâ, özgür olduğumuz savunulabilir (Dennett, 1984). Ancak bu durumda, indeterminizmin (olasılıkların) özgürlüğü sağlamak adına bir katkı sağlamadığını kabul etmemiz gerekir; çünkü bu argüman Daniel Dennet’in yaptığı gibi, determinizme de uygulanabilir: Deterministik bir dünyada her seçimimiz kontrolümüz dışındaki doğa yasaları gereği gerçekleşiyorsa bile, seçimlerimiz benlik dediğimiz içsel bir mekanizma aracılığıyla belirlendiği için, seçim yapan bireydir ve özgürlük determinizmle de uyumludur denilebilir.

Her ne kadar yukarıda özgürlükçü bağdaşmazcılığın problemlerine değinilmiş olsa da, bu bölümde, robotların özgürlüğünün bu anlayışa göre mümkün olup olmadığı incelenecektir: Kane’e göre bir davranışın özgür olması için, o davranışın temelinde öyle bir seçim olmalı ki bu seçim deterministik fizik yasaları ile değil irade ile belirlenmiş bir olaya dayanmalıdır. Kane burada kuantum fiziğindeki nedensel olarak zorunlu olmayan (olasılıklı) olaylara referans vererek, böyle eylemlerin mümkün olduğunu savunuyor. Ona göre, birçok davranışımızı daha önceki olaylar tarafından belirlenmiş karakterimiz ve koşullar gereği “seçiyoruz” ve bu davranışlarımız gerçek anlamda özgür değildir. Öte yandan indeterminizmin nedensellik zincirinde bıraktığı boşluk sayesinde, kritik dönemeçlerde verdiğimiz bazı kararlarla kendimizi bi-

çimlendiriyoruz. Yani bahsi geçen kritik dönemeçlerde verdiğimiz kararlarla Honderichçi anlamda *kendimizden kaynaklı seçimler*, Kaneci anlamda da *benliği belirleyen eylemler* gerçekleştirmiş oluyoruz. Bu nadir durumlarda bizi özgür kılan, kuantum fiziğinin bir olasılık boşluğu bırakıyor olması ve irademizle bu boşluğu doldurmanızdır. Kane'in tartışması determinizmin özgürlüğe izin vermediğine dair çok sayıda ve birbiriyle benzerlik gösteren argümanlara birisini daha eklemenin ötesinde, indeterminizmin özgürlüğü nasıl mümkün kıldığını da açıklaması nedeniyle özel bir yeri hak etmektedir. Bu açıklama detaylandırılmış (fine-grained) değildir; ancak sinirbiliminin istemli davranışlarla ilgili mevcut açıklama gücü düşünüldüğünde, bu anlaşılabilir bir durumdur.

Daha önce de belirtildiği gibi, bugünün bilgisayarları mühendislik paradigması gereği pratikte deterministiktir. Dahası normal koşullar altında bilgisayarların çalışmasının kuantum olasılıklarından etkilenmesi istenmemektedir. Standart bir bilgisayardan bazen rastgele seçimler yapması beklense de, bu işlemler özünde deterministik algoritmalarla sözde-rastgele (pseudorandom) sonuçlar vermektedir. Öte yandan, indeterministik bir dünyada indeterministik özelliklere sahip bir bilgisayar dizayn etmek de mümkündür. Söz gelimi, kuantum bilgisayarları aynı girdiye, her durumda aynı yanıt vermeyen bilgisayarlardır ve içerdikleri olaylar bildiğimiz kadarıyla gerçek anlamda indeterministiktir.⁴ Kane'in ve Van Inwagen'in özgürlük anlayışları, indeterministik bir bilgisayarının

(4) Yine de bir durumda bir fiziksel nesnenin nasıl davranacağını bizim henüz bilmiyor olmamız, onun nasıl davranacağını ontik anlamda olasılıklı olduğunu mutlak bir biçimde göstermemektedir. Gizli-değişken teorileri ya da çoklu dünyalar yorumları gibi kuantum fiziğinin deterministik olduğunu öngören anlayışlar da vardır (Healey, 2009).

özgürlüğünün önüne engel koymamaktadır. Sonuç olarak kuantum olayları ve dünyamız aslında deterministikse, bir bağdaşmazcının perspektifinden ne insanlar ne de robotlar özgür olabilir. Öte yandan dünyamız indeterministikse, özgürlükçü bağdaşmazcılarının insanların özgür olduğunu savunmak için kullandıkları argümanlar, duygu sahibi indeterministik robotların özgür olabileceği savını desteklemek için de kullanılabilir.

Öte yandan ister deterministik ister indeterministik bilgisayarlardan bahsedelim, bu sistemlerin duyguları da tıpkı zekâları gibi programlanmıştır. Günün birinde duygu sahibi robotlar hayatın bir parçası haline gelecekse, onların davranışlarını çevre şartları ve olasılıklı olaylarla birlikte belirleyecek olan temel öge, bir programcı tarafından yazılacak kodu olacaktır. Onların neyi sevip sevmeyeceğini de, tıpkı hangi durumda ne yapacağı gibi temel olarak bir programcı tarafından yazılmış bir kod ve indeterminizm doğruysa doğa yasalarında içerilen olasılıklar belirleyecektir. Özellikle bilgisayarları basit koşul ifadeleriyle (Robot duvara çarparsa yön değiştirsin) çalıştığı varsayıldığında, onlara akıl atfetmek hiç de kolay değildir. Aynı şekilde koşula bağlı duygu belirleyicileri de (Robot duvara çarparsa, acı duysun) o duyguların gerçekliğinden şüphe duyulmasına sebep olabilir. Nasıl olacaktır da, yukarıda bahsedilen kurallardan daha karmaşık olsalar da, nitelik olarak bunlardan farklı olmayan kuralları takip eden bir sistem özgür iradeye sahip olabilecektir? Belki de, robotlar tam da bu sebeple özgür olamazlar; çünkü ne yapacakları bir programcı tarafından kesin ya da olasılıklı olarak belirlenmiştir. Bu savın arkasındaki prensip kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Programlarındaki kurallarını takip ederek hareket eden ve onlara göre

hisseden şeyler özgür iradeye sahip değildir. Burada böyle bir savın temeli dikkatle incelenmelidir; çünkü insan da genetik ve çevresel şartlarla bir anlamda organik bir programı takip etmektedir ve bu nedenle insanın indeterministik bir dünyada bile özgür olamayacağı kabul edilirse özgürlükçü bağdaşmazcı pozisyon yanlışlanmış olacaktır. İndeterministik bir dünyada indeterministik bilgisayarların, programlanmış olmaları nedeniyle, özgür olamayacağını ancak insanların özgür olabileceğini savunan bir kişinin, programlanmanın neden özgürlüğe engel olduğunu daha açıkça ifade etmesi ve benzer bir reddin insanın özgürlüğüne uygulanmasının önünü almalıdır. Bu bölümde, bir özgürlükçü bağdaşmazcının perspektifinden bilgisayarların özgür olamayacağını savunmak için kullanılabilecek alternatif prensipler sıralanacak ve bu prensiplerin problemleri tartışılacaktır:

1) Bilgisayarlar özgür olamazlar; çünkü ne yapacakları ve hissedecekleri programları tarafından tamamen belirlenmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu zorunlu değildir; çünkü indeterministik bilgisayarlar mümkündür ve bu bölümde tartışılan bilgisayarlar tam da böyle bilgisayarlardır.

2) Bilgisayarlar özgür olamazlar; çünkü ne yapacakları ve hissedecekleri üzerinde bir kontrolleri yoktur.

Bilgisayarlar indeterministik olsalar bile, temelde programcılarının yazdıkları programı takip etmektedir. Bu kuralları takip ederken zaman zaman kuantum olayları ile olasılıklı bilgi işleme süreçlerinden geçmeleri onları daha özgür yapmaz; çünkü olasılıklı olayların sonuçları bilgisayarlar tarafından belirlenmektedir. Öte

yandan yukarıda da belirtildiği gibi bu indeterministik bir dünyadaki insanlar için de geçerlidir: Kuantum olayları, kurallara (doğa yasaları ya da bilgisayar kodu) sadece olasılıklı olaylar eklemektedir ve olasılıklı olaylar insanların ya da bilgisayarların kontrolünde değildir. Öyleyse ne yapacağımız ve hissedeceğimiz üzerinde bir kontrolümüz yoktur ve robotların da olamayacaktır. Öte yandan bu argüman özgürlükçü bağdaşmazcılar için çekici olmayacaktır; çünkü onlar insanların indeterminizm sayesinde özgür olduğunu savunurlar.

3) Bilgisayarlar özgür olamazlar; çünkü programlama ve fiziksel nesnelerin manipülasyonu, düşünmek, hissetmek ve seçim yapmak gibi yetilere sahip makineler yapılamaz. İnsanın fiziksel olmayan, fizikseli takip etmeyen ve ona indirgenemeyecek olan bir yanı vardır.

Bu son derece temel problem, bu yazının konusu olmayacaktır. Bu yazının temel varsayımlarından birisi fizikalizmin doğru olduğu, insanın fiziksel bir makine olduğu ve düşüncelerin, duyguların en temelde fiziksel olaylar tarafından belirlendiğidir. İnsan fiziksel bir makineyse, düşünebiliyor ve hissedebiliyorsa, prensipte düşünebilen ve hissedebilen başka makineler de dizayn edilebilir.

4) Bilgisayarlar özgür olamazlar; çünkü insanın genetik kodunun aksine robotların kodları ve takip ettiği kurallar, bir başka bilinç tarafından dizayn edilmiştir.

Bu gerekçe robotlarla insanları, kuralların niteliği yerine kurallarının belirlenme biçimlerine göre ayırmaktadır ve bu yaklaşım *ad hoc*'tur. Bu prensibin, aynı içsel özelliklere sahip, birbirlerinden hiçbir gözlemle

ayrılarmayan iki nesneden sadece birisinin özgür olması gibi absürt sonuçları olacaktır. Şöyle bir düşünce deneyi bu absürt sonucu daha açık biçimde ortaya koyacaktır: Genetik ve sinir biliminde şimdikinden çok daha fazla şey bildiğimiz bir zamanda olduğumuzu düşünün. Her bir genin tam olarak nasıl işlediğini, diğer genlerle nasıl etkileştiğini, sinir sistemi mekanizmasını tastamam biliyoruz. Bu durumda, sentetik olarak oluşturduğumuz biyolojik bireylerin duygusal ve bilişsel becerileri ve yönelimlerini son derece kesin biçimde belirleyebiliyoruz. Böyle bir durumda, tıpkı robotları programlıyormuşuz gibi bir kesinlikle insanları genetik olarak programlayabilirdik. Bu yöntemle Ali isimli bir bebeğı, DNA'sını değiştirerek/belirleyerek kodluyoruz. Ali'nin hızlı düşünmek, kaygılara kolayca kapılmamak gibi özellikleri var. Ayrıca, bilişsel kararlarını paralel olarak sürdürmesini kolaylaştıran bir sinir ağı var... Tam biz Ali'yi sentetik biyoloji yardımıyla oluşturmuşken, doğal yollardan Arif isimli bir bebek dünyaya geliyor. Arif'i genetik olarak incelediğimizde Ali'yle tam olarak aynı özelliklere sahip olduğunu görüyoruz. Bu iki bebek farklı çevrelerde farklı biçimlerde büyüseler bile aynı temel özelliklere göre seçim yapıyorlar ve seçimleri bazı benzerlikler gösteriyor. Daha önemlisi, Ali Arif'in Arif'se Ali'nin bulunduğu çevre şartlarında bulunsaydı (kuantum olasılıklarını bir yana bırakırsak) Ali'nin Arif, Arif'in de Ali gibi seçimler yapacağını biliyoruz. Şimdi, eğer 4. prensipte belirtildiğı gibi, takip edilen kuralların nasıl oluşturulduğunun özgür olup olmadığını belirliyor olduğunu savunacaksak, tam olarak aynı özelliklere sahip iki bireyden Ali'nin özgür olmadığını, Arif'in özgür olduğunu savunmamız gerekir, ki bu sonucun kabulü kavramsal olarak son derece zor-

dur. Hiç değilse bu yazıda kullanılan özgürlük kavramı, davranışları gösteren bütünlüğün nasıl oluşturulduğuyla değil, hangi özelliklere sahip olduğuyla ilgilidir. Ayrıca 4. prensibin pratik sonuçlarından birisi, tam olarak aynı özelliklere sahip, aynı hislere ve nedensel mekanizmalara sahip Arif ve Ali'den, birisine (doğal yollarla oluşturulduğu için) insanlara tanıdığımız hakları tanırken, diğerine (programlanarak oluşturulduğu için) bir tost makinesiyle aynı hakları tanımak olacaktır. Bu etik gerekçelerle kabul edilemez bir tutum gibi görünmektedir.

5) Bilgisayarlar özgür olamazlar; çünkü insanın aksine bir bilgisayarın duygu ve seçimleri, kodlarıyla oldukça kesin bir biçimde belirlenebilir.

Bu iddiada bir haklılık payı olabilir. En azından geleneksel yazılımlar için büyük oranda doğrudur. Geleneksel yazılımlar bir özel durumda bizden daha hızlı ve kesin kararlar vermek için dizayn edilmiştir. Söz gelimi bir hesap makinesinin hangi hesaplama işlemiyle tam olarak hangi sonucu bulacağı kesin olarak öngörülebilirken, genetik modifikasyonlarla insanlara yapılabilecek müdahalelerin sonuçlarını öngörmek hiç kolay bir iş değildir. Öte yandan genetik olarak bir insanı belirlemekle, yazılımıyla bir robotu belirlemek temelde aynı türden işlerdir. Geleneksel yazılımların aksine, yeterince karmaşık durumlarla baş etmek için dizayn edilmiş öğrenen algoritmalar, tıpkı insanlar gibi içinde bulundukları duruma göre farklı biçimde bilgi işleyerek farklı seçimler yapmak için dizayn edilmektedir. Günümüzde insanlar kadar beklenmedik ve çok sayıda durumla baş eden yapay zekâ algoritmaları oluşturmuş olmasak da, onyıllar içerisinde insanlarla karşılaştırılabilir bilgisayarların üretilbileceğine dair bazı ön işaretler vardır. Söz gelimi, yazının başında bahsi

geçen AlphaZero, aynı oyunu farklı rakiplerle oynayarak öğrendiğinde farklı stratejiler geliştirmektedirler. AlphaZero'nun kodu, satranç oyununa dair, şu durumda şu hamleyi yap gibi sonucu öngörülebilir ve duruma özel kurallar içermemektedir. Bunun yerine AlphaZero, yeni bir oyunu öğrenirken, derin sinir ağı (deep neural network) sayesinde, programcısının öngöremeyeceği, "yaratıcı" hamleleri keşfeder ve böylece oyunu öğrenmeye başladıktan bir süre sonra programcısını o oyunda yenebilecek kadar ustalaşır. Bir başka deyişle yazılımcısının perspektifinden AlphaZero'nun yapacakları öngörülemezdir. Dahası sentetik biyolojiyle ya da başka araçlarla daha ileride insanı ne kadar kesin biçimde değiştirebileceğimizi ya da belirleyebileceğimizi henüz bilmemekteyiz. Karbon bazlı ya da silikon bazlı olmasından bağımsız olarak, her makineyi daha detaylı bir biçimde anladıkça ve onun üzerinde daha detaylı modifikasyonlar yaptıkça hangi duruma nasıl karşılık vereceğine dair bilimizin artması beklenir. Ve buna rağmen karmaşık durumlara adapte olmak için üretilmiş karbon ya da silikon bazlı her makine, başlangıç durumuna hassas bağılılıktan dolayı, bütün etkileşimleri hesaplayamayacak olan programcısını şaşırtabilecek davranışlar gösterebilir.

3. Sonuç

Bu yazıda, duygu sahibi robotların özgür olmasının önünde insanların özgür olmasının önünde olandan farklı, onların programlanmış silikon bazlı makineler olmasından kaynaklanan bir engel olmadığı ileri sürülmüştür. Bir başka deyişle, insanlara sağladığı her özgürlük kriterini, duygu sahibi robotlara da sağlayabilecekken, duygu sahibi olan robotların sağlayamayacağı özgürlük

kriterlerini insanlar da sağlayamamaktadır. Öte yandan bu sonuca ulaşırken insanların makine olduğu gibi son derece güçlü bir varsayım yapılmıştır ve bu varsayım yazının en önemli sınırlılıklarındandır. Bu varsayımın yapılmasının amacı robotların duygu sahibi olabileceği savını temellendirmektir. Özgürlüğü tartışmak için makinelerin duygu sahibi olması gerekir; çünkü duygusuz sistemler için istençten, tercihten ve özgürlükten bahsetmek mümkün değildir.

Bağdaşırıcı özgürlük kavramlarıyla, determinizm doğruysa bile, insanlar gibi makineler de özgür olabilirler; çünkü bu anlayışla isteklerini gerçekleştirecek bir mekanizmaya sahip her duygu sahibi sistem özgür sayılabilir. Frankfurt'un ikinci dereceden istençler kriterini de, çok katmanlı hesaplama yöntemleri sayesinde robotların da insanlar gibi sağlayabileceği bir kriterdir. Öte yandan bağdaşmazcı özgürlük kriterleri determinizmin doğru olduğu kabulüyle ne insanlar ne de robotlar için sağlanabilir. Bu yazıda ayrıca, indeterministik bir dünyada yaşadığımız için özgür olduğumuzu düşünen bağdaşmazcı özgürlükçülerin cephaneliklerinde, insanların sağlayıp duygu sahibi kuantum robotlarının sağlayamayacağı bir kriterin bulunmadığı savunulmuştur. Tıpkı bilgisayarın kodlarını takip etmesi gibi, insanlar da DNA'larını, diğer biyoloji ve fizik yasalarını takip etmektedirler ve olasılıklı olaylar ikisinin davranışlarının da bir parçasıdır. Bilgisayarların kodunun insanın takip ettiği yasaların aksine bir eyleyici (agent) tarafından dizayn edilmesi, özgürlük açısından ayırıcı bir nitelik değildir. Yukarıda da savunulduğu gibi, özgürlük kavramı öznenin ya da takip ettiği kuralların nasıl oluşturulduğuyla ilgili değil, özenin nitelikleriyle (duygu sahibi olup olmaması, istediklerini

yapabilme yetisine sahip olup olmaması, alternatif olanaklara sahip olup olmaması, bu olanakların salt epistemik mi yoksa aynı zamanda ontik mi olduğu vb.) ilgilidir.

Özgürlükçü uyuşmazcıların görüşlerinin robotların özgürlüğü hakkındaki sonuçlarını tartışmak, özgürlükçü uyuşmazcılığın temel kavramsal bir problemini daha belirgin hale getirmektedir: İndeterminizmin doğru olduğunu kabul edelim. İndeterministik bir dünyada, yaptığı hesaplamalar kuantum olaylarından etkilenmeyen pratikte deterministik bir bilgisayar yapmak mümkündür. Nitekim şu anda kullanıyor olduğumuz standart bilgisayarlar pratikte deterministik bilgisayarlardır. Bu durumda duygu sahibi bir kuantum bilgisayarı ve yine duygu sahibi deterministik bir bilgisayar düşünelim. İki robot da insanlarla ve diğer robotlarla etkileşiyor, doğru ya da hatalı kararlar veriyor, kararlarının sonuçlarıyla yüzleşiyor, bazen pişman oluyor, bazen kendisiyle gurur duyuyor (çünkü buna programlı ya da derin öğrenme algoritmalarının evrimi sonucu bu noktaya ulaştı) ve bizimkine benzer hayatlar yaşıyor. İki robot arasındaki tek fark, kuantum robotunun biraz daha zor öngörülebilir olması; çünkü onun bazı hesaplamaları, kısmen de olsa, olasılıklı kuantum olaylarının sonucundan etkileniyor. Kuantum bilgisayarı sadece dışarıdan bir gözle değil, kendisi için de daha zor öngörülebilir; çünkü kuantum olayların sonucunu kesin biçimde öngörmek hiçbir yolla mümkün değil. Şimdi bir özgürlükçü bağdaşmazcıya göre, bu iki bilgisayardan sadece kuantum bilgisayarı özgürdür, dolayısıyla yaptıklarından sorumludur. Diğer etik sorumlulukları açısından bir tost makinesinden farksızdır. Hisseden, yaptıklarından sorumluluk hissedenden, belli bir davranış ve seçim tutarlılığı gösteren iki

sistemden sadece birisine özgürlük ve onunla gelen sorumluluğu yüklemek açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu akıl yürütmeyi insanlara uyarladığımızda, öngörülebilir davranışlar gösteren insanlar da, anlık olarak değişen istekleriyle kaprisli seçimler yapabilen insanlardan daha mı az özgürdür? Bağdaşmazcı indeterminizmin en büyük zorluğu, determinizmin neden özgürlüğün önünde engel olduğunu açıkladıktan sonra, bu dünyaya olasılıklar serpiştirmenin bizi nasıl daha özgür yapacağı sorusuna ikna edici bir cevap verememeleridir.

İnsan çok yüksek bir berimsel karmaşıklığa (computational complexity) sahiptir. İnsan beyinde yaklaşık 100 milyar nöron bulunmaktadır (Herculano-Houzel, 2009) ve bunların arasındaki bağlar ve organize biçimde insanın dünya ile baş etmesine katkıda bulundukları düşünüldüğünde insanın seçimlerinin karmaşıklığı kabaca açıklanabilir. İnsanların birbirini şaşırtan, yaratıcı ve beklenmedik çözüm bulma kapasitesinin temelinde bu berimsel karmaşıklık yatmaktadır. Bugünün en karmaşık bilgisayarları bile, insanunkiyle karşılaştırılabilir bir karmaşıklığa sahip değildir ancak yine de onlar da gün boyu gördüğümüz diğer makinelerden çok daha karmaşıklardır. İnsanın aksine, bilgisayarlara, özgürlük gibi tam olarak elimizle tutamadığımız bir kavramı atfetmek istememizin bir sebebi iki sistemin karmaşıklık düzeyi farkı olsa da, bu sezgimizin arkasında ikinci bir gerekçe daha bulunmaktadır: İnsanların aksine, bilgisayarların çalışma mekanizmasına dair her şeyi bilmekteyiz. Biz bilmiyorsak bile, bilim insanları ve mühendislerin onları diğer makineler gibi, doğa yasalarını kullanarak oluşturduklarını biliyoruz. Bu durum onları karmaşık abaküsler olarak görmemize sebep oluyor ve bu düşüncemizde

haksız da değiliz. Öte yandan, günün birinde insanı daha iyi anlamaya başladığımızda ve bilgisayarların berimsel karmaşıklığı bizimkine yaklaştığında, insanların ve robotların arasındaki farklar sönükleşmeye başlayacak ve daha nötral sezgiler geliştirmeye başlayacağız. Çok da karmaşık sayılamayacak bir sohbet robotu olan Sophia'nın insansı bir görüntüyle ve mimiklerle Suudi Arabistan vatandaşlığı kazanması bunun bir işareti sayılabilir. AlphaGo dünyada en iyi go oyuncularından biri olan Lee Sedol'u yenmesinin ardından, bir diğer go ustası Cho Hyeyeon "AlphaGo'ya aşık oldum! Onu incelemek ve ondan öğrenmek istiyorum!" dedi. İfadelerdeki duygu, bir sistem karmaşıklaşıp bizi şaşırtmaya başladığında, ona soğuk bir makine olarak bakmayı bırakıp, onu bir özne olarak görmeye başladığımızın emareleri sayılabilir. Sistemler organize bir biçimde karmaşıklaştıkça, yaratıcı seçimleriyle bizi daha çok büyüleyecekler gibi görünüyor. Buna duyguların eklenmesi ise asıl büyük sıçrama olacak. Entelektüel bir zeminde özgür irade hakkında tartışırken, birbirimizin ve kendimizin özgür irade sahibi bireyler olduğundan şüphe duyuyor olsak bile, özgürmüşüz deneyimini yaşadığımız için birbirimize özgür ve sorumluluk taşıyıcı bireylermişiz gibi davranmaktayız (Arıkan Sandıkcıoğlu, 2016). Muhtemelen, duygu sahibi robotlara da (tabii onları oluşturmaya karar verirsek) tam olarak böyle davranmaya evrileceğiz. Bu yazı, gelecekte edineceğimiz bu tutumun akılcı olduğunu savunmaktadır: Duygu sahibi robotlar bizler kadar/gibi özgür olabilirler. Robotların özgür olamayacağına dair ortaya atılan her argüman, insanların özgür olduğu inancımızı da aynı biçimde tehdit etmektedir.

KAYNAKÇA

Amodei, D., Olah, C., Steinhardt, J., Christiano, P., Schulman, J., & Mané, D. (2016). Concrete Problems in AI Safety. *arXiv preprint*, 1606.06565.

Anderson, M. L. (2005). Why is AI so scary? *Artificial Intelligence*, 169, 201-208.

Arkan Sandıkcioglu, P. (2016). Experience and Free Will. *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 9(2), 101-112.

Aydın, A. (2020). Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü. *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 77-90.

Chalmers, D. J. (2010). The Singularity: A Philosophical Analysis. *Journal of Consciousness Studies*, 17, 7-65.

Çağatay, H. (2019). A Fair Version of the Chinese Room. *Problemos*, 96, 121-133.

Çağatay, H. (2019). Yapay Zekâ ve Tekillik: Teknolojik Tekillik Bize Ne Kadar Yakın ve Neden Önemli? *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2(2), 231-242.

Dennett, D. C. (1984). *Elbow room : the varieties of free will worth wanting*. Cambridge: MIT Press.

Frankfurt, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20.

Georges, T. M. (2003). *Digital Soul: Intelligent Machines and Human Values*. Oxford: Basic Books.

Goertzel, B. (2007). Human-level artificial general intelligence and the possibility of a technological singularity A reaction to Ray Kurzweil's The Singularity Is Near, and McDermott's critique of Kurzweil. *Artificial Intelligence*, 171(18), 1161-1173.

Good, I. J. (1966). Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine. İçinde M. Rubinoff (Ed.), *Advances in Computers* (ss. 31-88). New York: Academic Press Inc.

Healey, R. (2009). Causation in Quantum Physics. İçinde H. Beebe, C. Hitchcock, & P. Menzie (Ed.), *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: Oxford University Press.

Herculano-Houzel, S. (2009). The Human Brain in Numbers: A Linearly Scaled-up Primate Brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, 3, 1-11.

Holbach, P. (1957). The illusion of free will. İçinde P. Edwards, & A. Pap (Ed.), *A modern introduction to philosophy: Readings from classical and contemporary sources* (ss. 317-326). New York: The Free Press of Glencoe.

Honderich, T. (1996). Compatibilism, incompatibilism, and the smart aleck. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(4), 855-862.

Kane, R. (1989). Two Kinds of Incompatibilism. *Philosophy and Phenomenological Review*, 50(2), 219-254.

Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Kane, R. (1999). Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *The Journal of Philosophy*, 96(5), 217-240.

Kurzweil, R. (2005). *Singularity is Near*. New York: Viking Books.

Markram, H. J. (2006). The Blue Brain Project. *Nature Reviews Neuroscience*, 7(2), 153-160.

McCarthy, J. (2000). Free will-even for robots. *Journal of experimental & theoretical artificial intelligence*, 12(3), 341-352.

Nahmlas, E., Allen, C. H., & Loveall, B. (2019). When Do Robots have Free Will? Exploring the Relationships between (Attributions of) Consciousness and Free Will. *Value Inquiry Book Series*, 57, 57-80.

Pareboom, D. (1995). Determinism al dente. *Noûs*, 29(1), 21-45.

Searle, J. R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.

Strawson, G. (2000). The Unhelpfulness of Indeterminism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(1), 149-55.

Van Inwagen, P. (1978). Ability and Responsibility. *The Philosophical Review*, 87(2), 201-224.

Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Van Inwagen, P. (1989). When is the will free? *Philosophical Perspectives*, 3, 399-422.

Vinge, V. (1993). *Technological Singularity*. Ekim 12, 2019 tarihinde <http://www8.cs.umu.se/kurser/5DV084/HT10/utdelat/vinge.pdf> adresinden alındı.