



T.C.

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Mehtap BEYAZ

AĞUSTOS - 2014

MONİZM VE DÜALİZME KARŞI BİYOLOJİK DOĞALCILIK: JOHN SEARLE

MEHTAP BEYAZ

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE

SUNULAN TEZ

FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AĞUSTOS 2014

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Erdal Tanas KARAGÖL
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığımı beyan ederim.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAVLAK
Danışman

Jüri Üyeleri

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (YBU, Felsefe Tarihi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAVLAK (YBU, Sistemik Felsefe ve Mantık)

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL (YBU, Felsefe ve Din Bilimleri)

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Mehtap BEYAZ

İmza :

ÖZET

MONİZM VE DÜALİZME KARŞI BİYOLOJİK DOĞALCILIK: JOHN SEARLE

BEYAZ, MEHTAP

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAVLAK

AĞUSTOS 2014, 10 + 118 sayfa

Analitik zihin felsefesi tarihindeki baskın görüşler olan materyalizm ve düalizmden farklı bir yaklaşım sergileyen Searle'ün biyolojik doğalcılık teorisi, bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Zihinsel olanı fiziksele indirgemeyen ve aynı anda zihne farklı bir ontolojik kategori atfetmeyen biyolojik doğalcılığa göre, zihin beynin üst seviye bir özelliğidir. Zihin anlayışının merkezine bilinci yerleştiren Searle'ün ana amacı, bilincin öznelliğinin zihnin bilimsel incelenmesinde bir sorun yaratmayacağını göstermektir. Zihin felsefesindeki hâkim görüşler ile zıtlık oluşturan bu iddiayı temellendirmek adına materyalizm ve düalizm ile bir hesaplaşma içerisine giren Searle, bu akımlarda var olduğunu iddia ettiği kavramsal yanlışlıklardan yola çıkarak alternatif bir bakış açısı geliştirmektedir. Bu bakış açısının en önemli unsurlarından bir tanesini de yapay zekâ argümanına karşı öne sürdüğü Çin odası düşünce deneyi oluşturmaktadır. Çin odası düşünce deneyi Searle'ün bütüncül zihin anlayışını kavramak açısından önemli iddialar içermektedir. Bu deneyle Searle'ün esas hedefi, bilgisayar programları gibi sentaktik işleyişe sahip olan yapıların, anlamsal içeriğe sahip olmadıklarından onlara ait bir zihnin varlığından söz etmenin yanlış olacağını gerekçelendirmektir. Bu çalışmada, bu gerekçelendirmenin sistematik yapısı ayrıntılı olarak ele alınacak olup, iddialarına karşı

sunulan anti-tezlerin haklılıkları da objektif bir yaklaşım ile değerlendirilmeye çalışılacaktır. Searle'ün başka zihinler problemi hakkındaki muhtemel görüşleri de Çin Odası argümanından hareketle yorumlanacak ve biyolojik doğalcılık içerisine adapte edilmeye çalışılacaktır. Son olarak Searle'ün zihin felsefesindeki özgün duruş noktasının çağdaşları üzerinde bıraktığı etkiler ile birlikte alanı içerisinde bulunduğu konum değerlendirilecek ve öznellik, niyetlilik, nedensellik, niteliksellik gibi kavramlar üzerine kurduğu zihin teorisinin sunduğu argümanlar eleştirel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu bağlamda, zihin felsefesi alanında geleneksel yaklaşımlardan farklı bir tarzı benimseyen Searle'ün bütüncül zihin anlayışının analitik değerlendirilmesinin yapılması ile Türkiye'deki yetersiz sayıdaki zihin felsefesi çalışmalarına mütevazı bir katkı yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: John Searle, Biyolojik Doğalcılık, Zihin, Bilinç

ABSTRACT

BIOLOGICAL NATURALISM AGAINST MONISM AND DUALISM: JOHN SEARLE

BEYAZ, MEHTAP

MA, Philosophy Department

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Ahmet KAVLAK

AUGUST 2014, 10 + 118 pages

The main topic of this study is Searle's theory of biological naturalism differing from materialism and dualism which are dominant views in the history of analytical philosophy of mind. According to biological naturalism, which does not reduce mental into physical and does not utter a separate ontological category to mental at the same time, mind is the upper level property of the brain. Searle, by centralizing consciousness to his understanding of mind, aims to indicate that subjectivity of consciousness does not create a problem for the scientific investigation of mind. This view contradicts with the traditional views in philosophy mind. In order to construct a ground for his claims, Searle argues materialism and dualism in a critical way and tries to develop a new point of view by claiming that these two movements include conceptual falsities. Chinese Room Argument, which is proposed against artificial intelligence, is one of the most important elements of Searle's theory of mind. Chinese room argument involves significant claims in terms of comprehending Searle's integrative understanding of mind. The main target of Searle by this thought experiment is to justify his claim that it is wrong to talk about computers' mind because they just have syntactical operations and never have semantic content. In this

study, the systematical structure of this justification will be evaluated in detail and the counter-arguments of Chinese room argument will be critically analyzed. Searle's possible thoughts on other minds problem will also be interpreted by the way of Chinese room argument and these thoughts will be adapted into biological naturalism. As a concluding idea, Searle's position in philosophy of mind will be evaluated by his effects on other contemporary philosophers and the arguments proposed by his mind theory grounding upon the concepts like intentionality, subjectivity, causality and qualitativity will be handled critically. In this respect, it is aimed to provide a humble contribution for insufficient studies of philosophy of mind in Turkey by analyzing Searle's understanding of mind which is different from traditional approaches.

Keywords: John Searle, Biological Naturalism, Mind, Consciousness

İÇİNDEKİLER	ix
Özet	v
Giriş	1
Bölüm I: Zihin Felsefesinin İçeriği ve Tarihçesi	3
I.1. Zihin Felsefesi Nedir?	3
I.2. Zihin Felsefesinde Yaklaşımlar	17
I.2.1. Düalizm	18
I.2.1.1. Töz İkciliği (Substance Dualism)	19
I.2.1.2. Platonik Düalizm	20
I.2.1.3. Kartezyen Düalizm	20
I.2.1.4. Popüler Düalizm	24
I.2.1.5. Nitelik Düalizmi	24
I.2.1.5.a. Epifenomenalizm	24
I.2.1.5.b. Etkileşimci Nitelik Düalizmi	25
I.2.2. Materyalizm	25
I.2.2.1. Zihin-Beden Özdeşliği Teorisi	26
I.2.2.1.a. Tür Özdeşliği Teorisi	26
I.2.2.1.b. Token (Belirteç) Özdeşliği Teorisi	27
I.2.2.2. Elemeci Materyalizm	28
I.2.3. Davranışçılık	28
I.2.3.1. Yöntemsel Davranışçılık	30
I.2.3.2. Ontolojik Davranışçılık	31
I.2.3.3. Mantıksal Davranışçılık	31
I.2.4. İşlevselcilik	31
I.2.4.1. Makine-Durum İşlevselcilik	32
I.2.4.2. Psiko-İşlevselcilik	33
Bölüm II: Searle'ün Zihin Felsefesi Görüşlerine Yaklaşımları	34
II.1. Searle'e Göre Maddecilik ve Maddeciliğin Dayandığı Varsayımlar	35
II.2. Maddeciliği Güçlü Kılan Etmenler	38
II.3. Searle'ün Maddecilik Eleştirisi	40
Bölüm III: Searle'ün Bilinç Anlayışı	45
III.1. Searle'e Göre Bilinç	45
III.2. Searle'e Göre Bilincin Özellikleri	52
III.2.1. Öznellik	52
III.2.2. Niteliksellik	56
III.2.3. Birlik	57
III.2.4. Niyetlilik	57
III.2.5. İçsellik	64
III.2.6. Bilincin Merkez ve Çevresi Arasındaki Ayırım	65
III.2.7. Bilinç Deneyiminin Gestaltçı Yapısı	66
III.2.8. Tanıdıklık-Aşinalık	66
III.2.9. Duygu Durum	67
III.2.10. Taşma	67

III.2.11. Nöron Koşulları-Sınır Şartları	68
III.2.12. Memnuniyet-Memnuniyetsizlik	68
III.3. Bilincin Bilimsel İncelenmesi	69
III.4. Biyolojik Doğalcılık	72
Bölüm IV: Zihin-Beden Problemi	77
IV.1. Searle'ün Zihin-Beden Problemine Yaklaşımı	82
IV.2. Çin Odası Argümanı	88
IV.3. Çin Odası Deneyine Karşı Argümanlar	95
IV.3.1. Hedef Tanımlama Argümanı	95
IV.3.2. Sistem Argümanı	96
IV.3.3. Sinirsel Ağlar Argümanı	98
IV.3.4. Nedensel Zincir Argümanı	101
IV.3.5. Bilinçsiz Anlama Argümanı	102
IV.3.6. Çin Odasının Teorik İmkansızlığı	102
IV.4. Çin Odası Deneyinin Genel Değerlendirilmesi	104
IV.5. Başka Zihinler Problemi	106
Sonuç	110
Yararlanılan Kaynaklar	115

GİRİŞ

Zihnin yapısı ve doğasının sorgulanması felsefenin kadim araştırma alanlarından biridir. İlkçağdan beri ruhun neliği ve bedenle kurduğu ilişki bağlamında felsefi bir problematik olan zihinsel olanın yapısı, analitik felsefenin gösterdiği yükseliş ile birlikte bağımsız bir alan haline gelmiş ve zihinle ilgili tartışmaların hepsi zihin felsefesi başlığında toplanarak sistematik bir bakış açısı kazandırılmıştır. Zihin felsefesi tartışmaları klasik dönemde ruh-beden ilişkisi sorunsalı bağlamında ele alınırken, Descartes ile beraber zihin-beden ilişkisi sorunsalına dönüştürülmüş ve öne sürülen fikirlerin belirleyici unsuru bu sorunsal etrafında şekillenmiştir.

Fiziksel olmayan bir yapının, fiziksel dünyayla nasıl etkileşime girdiği problemi Descartes'in zihin felsefesine bıraktığı tükenmemiş bir mirastır. Bu problem, zihinsel ve fiziksel farklı iki töz olarak kabul eden düalist anlayışın bir ürünüyken, alternatif teorilerin hemen hepsi de zihinsel ve fiziksel durumların farklı ontolojilere sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Zihinsel olanın fiziksel olamayacağı iddiasını içeren ikici tanımlama zihin felsefesi argümanlarının temel varsayımı olmayı başarmış ve ilgili tartışmalar bu varsayımına dayalı olarak ilerleme kaydetmiştir. Düalist akımın en büyük rakibi kuşkusuz ki zihinsel durumları fiziksel durumlara indirgeyerek açıklayan monist bir tutum sergileyen materyalizmdir.

Analitik zihin felsefesi tarihi baskın akımlar olan materyalizm ile düalizmin sınırları arasına sıkışıp kalmışken, az sayıda filozofun bu iki akıma da muhalif yönde seslerinin yükseldiği görülmektedir. Bu filozoflardan bir tanesi de, öne sürdüğü fikirler ile, çağdaş zihin felsefesinde önemli bir konuma sahip olan John Searle'dür. Halen Berkeley üniversitesinde profesör olarak çalışan filozofun araştırma alanları dil felsefesi, zihin felsefesi ve sosyal gerçekliktir (Rust, 2009: 2). Bu çalışmada filozofun zihin felsefesi alanındaki eserleri dâhilinde bir inceleme yapılacak olup, buradan hareketle Searle'ün felsefesinden çıkarılacak alternatif zihin teorisi analitik bir bakış açısıyla irdelenecektir. Onu materyalizm ve düalizmden ayıran hususlar tespit edilirken, özgün bir zihin teorisine sahip olmasını sağlayan yönlerin neler oldukları ve haklılıkları değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın temel amacı; kendinden önceki zihin felsefesi teorileriyle derin bir hesaplaşma içinde olan, bununla birlikte zihnin işleyişi yönünde yeni düşünme biçimleri

oluşturan ve kendi çağdaşlarına da zihin yaklaşımları konusunda yol haritası sunan Searle'ün zihin felsefesini eleştirel bir bakış açısıyla incelemek olacaktır. Searle'ün zihin felsefesi incelenirken onun kronolojik bilgi aktarımından öte, diğer zihin felsefesi yaklaşımlarına olan reddiyeleri ve kendi felsefesini ortaya koyarken kullandığı kavramların analizi yönünde sistematik bir yol takip edilmeye çalışılacaktır. Searle'ün zihin felsefesindeki önemi, zihin felsefesi problemlerine olan yaklaşımı, zihin felsefesi alanına getirdiği yenilikler ile çağdaşlarını etkilediği yönler bu araştırmanın çerçevesini oluşturacak olup, bununla birlikte Searle'e getirebilecek itirazlar ve onun açıklamakta yetersiz kaldığı unsurlar da bu çalışma boyunca göz önünde bulundurulacaktır.

Zihin felsefesinde monist ve düalist yaklaşımların dışında da bakış açılarının olduğunu göstermek ve bu konuda en iyi örneklerden olan Searle'ün bütüncül zihin anlayışını görebilmek adına yola çıkılan bu çalışmada zihin felsefesinin temel problemleri merkezî tartışma konuları olarak ele alınacaktır. Searle'ün zihin konusunda sahip olduğu orijinal duruş noktasını berraklaştırmak adına zihin felsefesi tarihindeki diğer önemli görüş ve akımların da kısa bir özeti sunulacak olup, tartışılan noktaların resmin bütününde kapladığı yer belirlenmeye çalışılacaktır. Bilinç meselesine atfettiği önem ile sıra dışı bir duruş sergileyen Searle'ün, öznellik ile fizikseliği birleştirdiği zihin teorisinin çözüme kavuşturduğu problematikleri tespit ederek, çözümsüz görülen zihin probleminin aydınlatılması yolunda hâlen umut vaat eden yaklaşımların olabileceğini göstermek bu çalışmanın önemli hedeflerinden olacaktır. Yola çıkılan maksada erişildiği takdirde, Türkiye'de yapılan Searle araştırmalarının ilklerinden olacak bu çalışma, yetersiz sayıdaki zihin felsefesi çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlayacaktır. Bu katkıyı zihin felsefesinin temel problemleri bağlamında Searle'ün bütüncül zihin yaklaşımını belirleyerek yapma amacı taşıyan bu tez, zihin problemi tartışmalarına alternatif bir bakış açısı oluşturmayı arzulamaktadır.

BÖLÜM I:

ZİHİN FELSEFESİNİN İÇERİĞİ VE TARİHÇESİ

I.1 Zihin Felsefesi Nedir?

En genel ifadeyle, zihin felsefesinin zihnin ve zihinsel olanın doğasını açıklama amacı taşıyan bir felsefe dalı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zihin meselesi, ruhun varlığı problemi bağlamında, Antik Çağ'dan beri felsefenin başlıca tartışma konularından birisi olsa da meselenin kökenlerinin sistematik olarak incelenip, felsefe içerisinde ayrı bir disiplin hâline gelmesi, çok da uzak bir geçmişe dayanmamaktadır. Ruh kelimesinin araştırma alanımız dâhilinde kullanımı 20.yüzyıldan itibaren yaygınlığını yitirmiştir. Bunun gerekçelendirmesi ise; ölümsüz bir ruh inancının yerleşikliğinden dolayı ölümlü bir ruhtan söz etmenin çelişki doğurduğu düşünülmesi ve bazı inançlarda ruha maddi bir şeymiş gibi yaklaşılması olarak yapılmaktadır. Bunun yerine “ne ruhun maddiliğini ne de ölümsüzlüğünü çağrıştıran ve bizim, akıllı yaratıkları öteki tüm canlılardan ayırmamıza imkan veren bir terim” olarak “zihin” sözcüğünün kullanımı daha uygun olarak kabul edilmektedir (Shaffer, 2005: 16). Bu çalışmada da bu yaklaşımdan hareket edilecektir. Önceleri sadece ruh-beden problemi bağlamında tartışılan zihnin doğası ve işleyişi mevzuu ancak 20. yüzyılda bağımsız bir alan olarak “zihin felsefesi” başlığı altında çalışılmaya başlanmıştır.

Zihin felsefesinin temel konusu zihin-beden problemi olmakla birlikte, bütün kapsamı bu problemin oluşturduğunu söylemek doğru değildir. Zihnin doğası, kendi zihnimiz ve başkalarının zihnine dair bilgimiz, bilinç ve duygusal ve iradi eylemler zihin felsefesinin ana başlıklarını oluştursa da bu başlıkların birçok soru ile birlikte

genişletilmesi elbette mümkündür. Zihin felsefesinin içeriğine dair bir açıklamayı Shaffer şöyle sunmaktadır: “Zihin felsefesinin görevi zihinle ilgili kavramları (bu arada zihin kavramının kendisini de) ele alıp çözümlenektir. Bu kavramlardan her birinin doğasını, aralarındaki ilişkileri keşfetmek, bu kavramların nasıl sınıflandırılması gerektiğini ve başka belirli kavramlarla, bilhassa madde ve enerji, insan bedeni ve en çok da merkezî sinir sistemi kavramlarıyla nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmaktır.” (Shaffer, 1974: 224). Zihin felsefesi bu görevi icra etmede sadece felsefenin sınırları içinde çalışsa kuşkusuz bilgiye ulaşmada yetersiz kalacaktır.

Zihin felsefesi, hem felsefenin kendi içindeki diğer alanlarla hem de diğer disiplinlerle en fazla ilişkide olan alanlardan bir tanesidir. Epistemoloji, metafizik, mantık, dil felsefesi, psikoloji felsefesi ve bilim felsefesi zihin felsefesinin en çok beslendiği felsefi alanlardır. Bunların yanı sıra zihnin doğasını sorgulamayı amaç edinen zihin felsefesi, bu sorgulamada birçok bilimden yararlanmak durumundadır, zira zihin dediğimiz yapının çok boyutlu düşünülmesi ve üzerinde tartışılması gereklidir. Zihnin ne’liği ve zihinsel olanın tanımının yapılması, sadece zihin felsefesinin değil aynı zamanda psikoloji, yapay zekâ, nörobilim, bilişsel bilim, etoloji ve evrim kuramının da çalışma alanları arasında yer bulmaktadır. Bütün bu bilimler, zihin felsefesi tartışmalarına kendilerine özgü katkılarda bulunmuş ve sorunun çözümlü bağlamında yol alınmasına yardımcı olmuşlardır. Psikoloji bize içgözlemsel bilgimizin yeterliliği ve güvenilirliği hakkında yol gösterirken, bilişsel bilim ve yapay zeka alanında üretilen biliş modelleri bizim karmaşık yapımızın taklitleri olarak, kompleks zihin yapısının çözümlenmesi için umut verici olmuştur. Bunların yanı sıra, nörobilim beyne bağlı sinir sisteminin ve bu bağlantılı sinir hücrelerinin yapısal özelliklerini belirlemede gösterdiği başarı ile beynin çalışma prensipleri hakkında ulaşılabilecek bilgilerin sonuna gelinmediğini ve daha keşfedilebilecek birçok önemli bilginin olduğunu göstermiştir. Etoloji ise insan zihni ile diğer zihinler arasındaki benzerlik ve farklılıklar yönünden açıklayıcı tarzda güçlü birçok yeni kavrayış için önümüzü açmıştır. Evrim ile ilgili çalışmalar da, her ne kadar yalnızca kuram yüklü olsalar da, bilincin ortaya çıkış sürecinin uzunluğu ve karmaşıklığıyla ilgili bazı yönlerde zihin felsefesine yardımcı olmaktadır.

Zihin felsefesi bu kadar disiplinlerarası çalışma gerektiren bir saha konumundayken, tartışma boyutunun zihin felsefesi sınırları içerisinde olduğunu gösteren, zihin felsefesini diğer disiplinlerden ayıran zorunlu ve yeterli niteliklerinin olması, zihin

felsefesinin özerk bir araştırma alanı olarak var oluşu açısından muhakkak ki önemlidir. Ele aldığı konu bağlamında zihin felsefesini matematik, fizik, sanat felsefesi ya da astronomi gibi bilimlerden ayırmak kolay olsa da, zihni konu alan diğer başka bilimlerden ayırt etmek son derece gereklidir. Zihin felsefesinin özgün yöntemini belirten en iyi açıklamalardan birini Shaffer şöyle vermiştir:

...Bu alanlarla karşılaştırıldığında zihin felsefesini farklı kılan şeyin kullandığı yöntem olduğu görülür. Çünkü o, ayrıntılı duyuşal gözlem, öngörülerin formülleştirilmesi, deneylerin tertiplenmesi, tümevarımlı sağlama, olumsal genellemelerin, kuramların ve yasaların bulunması ve sınanması gibi unsurları içeren deneysel araştırma yöntemlerine başvurmaz, fakat bunun yerine felsefi tefekkür yöntemine müracaat eder. Bu yöntem, anlamların sorgulanmasını, kavramların çözümlenmesi ve aydınlatılmasını, zorunlu doğrulukların aranmasını, tündengelimli çıkarımın, saçmaya indirgemenin ve sınırsızca yinelenen terimler içeren kanıtların ve diğer a priori muhakeme (önsel akıl yürütme) biçimlerinin kullanılmasını ve insan düşüncesi ve çabasının temel biçimlerinin altında yatan ve onları haklı çıkaran esaslı ilkelere ulaşmayı ve bu ilkeleri değerlendirmeyi içerir. (Shaffer, 1974: 224).

Zihin felsefesinin konusunun diğer disiplinlerle çakıştığı düşünölen durumlarda kullanılan yöntemin bu tanım ile benzerliği ayırt edici bir husus olacaktır.

Zihin tartışmalarının çıkış noktasını oluşturan aslında, görünür olan fiziksel âlemin dışında hisler, duygular, arzular, kararlar, düşünceler, farkındalıklar ve eylemler vardır, düşüncesidir. Düşünöldüğü üzere bunların hepsi zihinle ve zihinsel olanla ilgilidir. Peki, bu zihinsel olan nasıl bir şeydir? Bu soru zihin felsefesinin en kapsamlı sorusu olmakla birlikte elbette, bu soruya ulaşmayı sağlayan temel düşünce tüm zihin felsefecileri tarafından kabul edilmemiştir. Ancak, fizikselin dışında var olan zihinselden söz edilip edilemeyeceği tartışması, zihin felsefesinin tarihini şekillendirmekte öncöl bir rol üstlenmiştir. Zihin felsefesi tartışmalarında, fiziksel ve zihinsel farklı iki töz olarak kabul eden düalist kuramların yanı sıra zihinsel olanı fiziksele indirgeyen ya da zihinsel olanı, bir başka deyişle görünür olan, fizikselin dışında kalan hiçbir şeyi kabul etmeyen ve sadece zihinsel olanı varsayıp maddeyi reddeden monist görüşler de mevcuttur.

Fiziksel olanla zihinsel olan arasındaki ilişkiyi belirlemek de zihin felsefesinin başlıca amaçlarından (Crumley, 2000: 2). Bu ilişkiyi belirlemek için öncelikli koşul, zihin sahibi olmak ne demektir, sorusuna cevap aramak olacaktır. Kendimizin ya da diğer insanların zihni hakkında konuşurken kuşkusuz, bizi zihnin oluşumuna götüren durum ya da olayları tanımlamalıyız. Bu durum ya da olayları inanç, duygu, duyum, yönelim, arzu, algı, hedef ve buna benzer diğer durumlarla açıklayabiliriz (Maslin, 2001: 2). Zihni açıklamak için zihinsel fenomen denilen şeyleri açıklamak yeterli gibi görünse de, bu bizi zihnin doğası hakkında yeterli olmayacak kadar az bilgiye ulaştırır. Oysa fiziksel gerçeklik hakkındaki bilgilerimiz de tam olmasa bile zihinsel gerçekliğe oranla bu alanda çok daha iyi bir kavrayışa sahip olduğumuz açıktır.

Fiziksel olandan zihinsel olana geçiş nasıl gerçekleşmektedir? Bu zihin felsefesinin temelindeki zihin-beden probleminin de temelini oluşturmaktadır. Bu problemi üç soru basamağıyla tartışmak yerinde olacaktır. İlk basamakta sorulması gereken, zihnin, zihinsel durum ve olayların doğasının ne olduğudur. Bu zihnin ontolojik konumu ile ilgili olan sorudur (Maslin, 2001: 3). Ontolojik soru, felsefi anlamda, ne gibi şeylerin var olduğu ve bu var olanların özünün ya da doğasının ne olduğuyula ilgili sorulara tekabül etmektedir. Zihnin ontolojik durumuna yönelik olan bu soru ile ulaşılması amaçlanan cevap, zihinsel durumların neyi kapsadığı ya da nelerin zihinsel durumları oluşturduğuna dairdir. Bu da zihnin fiziksel mi yoksa fiziksel dünya ile ortak hiçbir şey paylaşmayan immateryal bir karaktere mi sahip olduğu üzerine tartışma gerektirmektedir. Bir yandan zihnin ya da zihinsel olanın yalnızca beynin karmaşık süreçleri olduğunu iddia eden materyalist kuramlar ve diğer yandan zihnin fizikselden farklı bir doğaya sahip ayrı bir fenomen olduğunu savunan düalist kuramlar, zihin-beden problemi hususunda felsefe tarihi boyunca söz sahibi olmuşlardır. Ancak ileride göreceğimiz gibi materyalizm ve düalizmin temel prensiplerini bilmek bu yönde süregelen tartışmaları anlamak açısından yeterli değildir, zira materyalist ve düalist kuramlar kendi içlerinde birçok değişiklik göstermekte ve temel varsayımlara sadık kalarak birçok değişik versiyon ortaya koymaktadırlar.

İkinci basamak deneyimlerle ilgilidir. Deneyimler, ya birinin ya da birilerinin deneyimleri olarak vardır. Birisi olmadan bağımsızca var olabilen deneyim bir anlam ifade etmemektedir. Deneyimleri birine ait olarak düşünürsek, bu deneyim sahiplerinin doğasının ne olduğu, bu deneyim sahiplerini meydana getirenin bu deneyimler mi olduğu ya da bu deneyim sahiplerinin, deneyimin üstünde ve dışında mı var olduğu tartışmalı olan

bir diğer sorudur (Maslin, 2001: 4). Maslin, zihin-beden problemiyle bu durumu şu soru ile bağdaştırmaktadır: “Eğer deneyimlerin öznelere, deneyimlerin kendisinden farklıysa ve deneyime indirgenemezse, bu öznelere fiziksel midir yoksa fiziksel değil midir?” (Maslin, 2001: 4). Bu sorunun cevabı, tezin ilerleyen kısımlarında detaylı incelenecek olan zihin felsefesi yaklaşımlarına göre değişiklik göstermektedir.

Zihin-beden ikiliği problemini oluşturan üçüncü basamak, ilk iki basamakta tartışmaya açılan zihinsel durum ve öznelere fiziksel dünya ile nasıl bir ilişki içinde olduğudur. Bu problemi şu şekilde soruya çevirmek yerinde olacaktır: “Zihinsel fenomen, fiziksel fenomenlerden bağımsız olarak var olabilir mi? Ya da fiziksel ve zihinsel olan, var olmak için birbirlerine bağlı mıdır?” (Maslin, 2001: 4). Fiziksel olan, zihinsel olandan bağımsız ve yapı olarak bu kadar farklıyken, nasıl olur da zihinsel olan fiziksel olanla ilişki içinde olabilir? Bu soru tezin çıkış noktasını oluşturacak ve bu soruya verilen cevaplar üzerinden ilerlerken, J. Searle’ün kendi yaklaşımı ve diğer yaklaşımlara verdiği cevaplar ana tartışma konumuzu oluşturacaktır.

Ontolojik karaktere sahip zihin-beden probleminin yanı sıra zihin felsefesinin tartışma konuları arasında önemli bir yere sahip olan semantik ve epistemolojik problemler de üzerinde durulması gereken hususlardır. Zihin-beden problemindeki duruş noktası, şüphesiz bu problemlere yaklaşımın da belirleyici olacaktır. Bu hususlarda tartışılan problemlerin ne olduğu kavrandığında, zihin felsefesinin araştırma alanının sınırları büyük ölçüde çizilmiş olacaktır.

İlk olarak semantik problemin içeriğini belirlemek yerinde olacaktır. Churchland, bu problemi şöyle ortaya koymaktadır: “Zihinsel durumlarla ilgili kullandığımız tipik terimler anlamlarını nereden alıyor? Kendimize ve bilinçli zekâyâ sahip başka yaratıklara uyguladığımız bu özel kavramların yeterli bir tanımı veya çözümlemesi nasıl yapılır?” (Churchland, 2012: 4). Genel kanı, “acı” gibi bir durumun anlamının öğrenilmesinin, bu durumun deneyimlenmesinde, ilgili zihinsel durumun ilgili terimle bağlanması olduğu yönündedir. Ancak “acı” terimine bizim bağladığımız içsel bir durumla, bir başkasının bağladığı içsel durumun birbiri ile aynı olup olmadığına emin olamamız duyum ve duyguların tanımlanmasında semantik sorunu ortaya çıkarmaktadır. Materyalistler semantik sorunu, acının özsel özelliğini, onu dışarıya bağlayan nedensel ilişkiler ağı olarak tanımlayarak aşmaya çalışırken, düalistler acının özsel niteliğini fiziksel açıklamaların

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

Semantik sorun, bizi doğrudan epistemolojik sorunla da karşı karşıya bırakmaktadır. Felsefi bağlamda, epistemoloji bilginin ne olduğu ve nereden geldiği ile ilgilenirken zihnin epistemolojik sorunu da hem kendi zihnimizin hem de başka zihinlerin bilgisine nasıl ulaştığımız ile alakalıdır. Hepimiz kendilik bilincine sahip olduğumuzu ve insanın kendi zihin durumları hakkında yanılmayacağı varsayımına sahibizdir. Ancak, insanın kendi zihin durumları hakkında yanılabilindiğini gösteren örnekler ile kendilik bilinci zihin felsefesinin tartışma alanları içerisine girmiştir. İçgözlemi güvenilir bir yöntem olarak kabul eden düalistler ile bu yöntemi psikoloji biliminin sınırları içine dâhil etmeyen materyalist görüşler arasındaki tartışmalar, kendi zihnimizin bilgisi ile ilgili problemi şekillendirmektedir. İkinci bir husus ise, başka insanların zihinsel durumlar yaşadığını neye dayanarak varsaydığımız ve başka zihinlerin varlığını nasıl bilebileceğimiz ile ilgilidir. Zihin felsefesinde “başka zihinler problemi” olarak adlandırılan bu sorun, “başka birinin zihinsel durumlarının doğrudan öznel bir deneyimini edinmenin olanaksız görünmesi” ile gündeme gelmiştir (Churchland, 2012: 6). Ayrı bir bölüm hâlinde de ele alınacak bu sorun üzerindeki tartışmalar hâlen devam etmekle birlikte, hem benzerlik argümanı savunucuları hem de davranışçılar ve halk psikolojisi uzmanları sorunun çözümü için girişimlerde bulunmaktadır.

Zihin sahibi olmanın ne demek olduğu aslında Antik Yunan’dan beri felsefenin gündeminde olan bir sorudur. İnsanlar ve doğal dünya arasındaki fark düşünülürken bu, “ruha sahip olmak” olarak dile getirilirdi. Zihin felsefesi tarihinin temelleri bir anlamda Platon ile başlayan ruh-beden ilişkisi tartışmalarıyla atılmıştır. Platon, hepimizin birleşik ve kolay bozulabilen bedenimizden farklı olarak basit, tanrısal ve değişmez bir ruha sahip olduğumuzu söyler (Jaegwon, 1998: 2). Platon’a göre biz doğmadan önce ruhlarımız bedenleşmemiş durumda zaten varlardı ve bu yüzden bizim “öğrenme” dediğimiz şey aslında bir yeniden hatırlama (*anamnasis*)’dır. Bedenlerimiz sadece bizim fiziksel dünyada yer alabilmemiz için araçlardır (Jaegwon, 1998: 2). Hepimiz ruha sahip olan varlıklar olduğumuz için aslında hepimiz âkil ve bilinçli varlıklarız. Bu anlayışta, hepimiz ruha sahibiz, çünkü hepimiz aslında birer ruhuz, diyebiliriz.

Bu görüşten yaklaşık 2000 yıl sonra Descartes (1596-1650) da çok benzer bir görüşü savunmuştur, demek yanlış olmayacaktır. Kendisinin var oluşuna emin olduktan

sonra “ben”in ne anlama geldiğini sorgulayan Descartes bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Katı mânâda ben sadece düşünen bir şeyim, bu demektir ki ben zihinim, akılım ya da muhakemeyim.” (Descartes, 1985). Hepimiz materyal olmayan zihin ve materyal beden olmak üzere iki ayrı tözden meydana gelmekteyiz, anlayışına dayanan bu görüşü “Töz ikiciliği” (substanz düalizm) olarak adlandırabiliriz. Descartes’ın düalizminde beden ve zihin iki ayrı tözdür. Descartes’ın terminolojisinde töz, bağımsız olarak var olabilen, özellikleri olan ve diğer tözlerle ilişkide bulunabilendir (Jaegwon, 1998: 3). Masa, sandalye, kaya gibi fiziksel objeler materyal tözlerdir. Bunların olası bir dünyada bağımsız olarak var olabilecekleri düşünülebilir. Ancak yüzey ya da gölge, hiçbir durumda fiziksel bir objenin varlığından bağımsız olarak var olamaz. Bu problemi çözmek için Descartes materyal tözün özünü uzayda yer kaplamak, materyal olmayan tözün özünü de düşünme ya da bilinç olarak tanımlamaktadır (Jaegwon, 1998: 3). “Düşünme” ile Descartes’ın kastettiği aslında duyumsama, hissetme, algılama, yargılama, şüphe etme gibi zihinsel aktivitelerin tamamı, gerçek anlamıyla düşünmenin kendisidir. Zihinler fiziksel dünyada yer almadıkları için beden gibi yer kaplamazlar. Ancak bu, Descartes’a göre zihin ve bedenin birbirini nedensel olarak etkilemesine engel değildir. Fiziksel objelerin varlığı nasıl bizim onları algılamamıza yol açıyorsa, bizim arzu ve inançlarımız da uzuvlarımızı istediğimiz gibi hareket ettirmemize yol açar. Dolayısıyla, zihin ve fiziksel dünya arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. Duygu sahibi olmak, hissediyor olmak ya da algı sahibi olmak aynı zamanda zihin sahibi olmak anlamına geliyor gibi görünse de, zihin felsefesinin işlevi tam da burada başlar, zira burası zihin felsefesinin en kadim sorunu olan zihin-beden probleminin başladığı yerdir. Descartes’a göre “Ben dediğimiz şey ruhsal bir tözdür ve fikirler barındırır kendinde, fikirler barındırmakla dış dünya bilgiler üzerinde etkindir, daha doğrusu bilgide her zaman ağırlığını koyar. Bu ben, bu ruh, bu ruhsal töz bedenden ayrı bir şeydir, bedenle birleşmiş olsa da bedenden ayrı bir şeydir. Beden ve ruh ayrımı ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrılması sonucunu getirir.” (Afşar, 1999: 85-86).

Descartes düalizmiyle ortaya çıkan ruh-beden ilişkisi problemi, 17. yüzyıl filozoflarının birçoğunun gündemine girmeyi başarmıştır. Descartes’in iyi bir takipçisi olan Spinoza (1632-1677) da ruh beden ilişkisi problematiğini ele almış ve Descartes’ın aksine mevzuya monist bir tavırla yaklaşmıştır. Spinoza’da ruh ve beden farklı tözler değildir. Bir insanı, yer kaplayan fiziksel bir varlık olarak tahayyül etmek mümkünken, düşünen bir varlık olarak da tahayyül etmek aynı derecede mümkündür. Bu, insanın ayrı iki tözden

oluşmasından değil, iki farklı görünümünden kaynaklanmaktadır. İki görünüme sahip olan insan, ne zihinsel ne de fiziksel bir varlıktır. Spinoza'nın monist anlayışında "beden ve zihin tek ve aynı hakikatin yalnızca iki görünüşüdür" (Gökalp, 2010: 26). Spinoza felsefesinde hem zihinsel olan hem de fiziksel olan Tanrı'nın temel nitelikleridir, başka bir deyişle Tanrı hem uzamlı hem de düşünen bir varlıktır. Düşünce ve uzam Spinoza'da tümelden geldiği için aralarında zorunlu bir ilişki vardır. Bu ilişki şöyledir: "Düşünce uzamın mânâsıdır ve uzamla anlam kazanır." (Arıcan, 2004: 119). Bu, bizi bedenin zihni anlamlandıran bir şey olduğu sonucuna götürürken Spinoza'nın bakış açısında zihin ve beden farklı iki töz olarak kabul edilmediği için bu yaklaşım ikilik doğurmaz. Dolayısıyla, bu tutumla zihin ve bedenin sadece farklı görünüşler olduklarını kabul etmek zihin ve beden ilişkisi bağlamında teorik bir soruna yol açmamaktadır. Özetle Spinoza, ruh ve beden arasındaki etkileşim sorunundan uzak durmak adına, monist bir tavır takınarak iki farklı tözden bahsetmek yerine ruhsal ve fiziksel olanı aynı varlığın farklı veçheleri olarak değerlendirmiştir.

17. yüzyılın bir diğer rasyonalist filozofu Leibniz (1646-1716) de ruh-beden ilişkisi tartışmalarına katılmış ve Spinoza'nın aksine düalist bir tutum sergilemiştir. Leibniz'in düalizmi Descartes düalizminden farklı olarak ruh ve beden arasındaki etkileşime değil, ruh ve beden paralellğine dayanmaktadır. Leibniz ruh ve bedenin, aynı zamana kurulmuş iki saat gibi, birbirleri ile ilişkiye girmeden paralel olarak işlevde bulunduğu görüşündedir. Leibniz, şuurlu, sonsuz sayıda, her biri bölünemez bir birlik olan monad adlı bir cevher kabul eder (Leibniz, 1997: 1). Monadlar, fiziksel değil metafizik noktalar olarak kabul edilmelidir, zira onların boyutu yoktur ve değişmezdirler. Monadlar, kendi içlerine kapalı olduklarından dolayı birbirlerini etkileyemezler. Fakat her monad evrenin tümüne içeriksel olarak sahiptir. "Her monad, evrenin bir aynasıdır." (Dölek, 2010: 218). Burada dikkat edilmesi gereken husus, monadları birbirlerinden farklılaştıran bir özelliğin, her monadın evren tasarımının farklı derecelerde olmasıdır. Buna göre, en yetkin monad Tanrı'dır ve daha sonra sonsuz sayıda monad onun altında bulunur. Tüm monadlar önceden kurulmuş tanrısal bir plan dâhilinde uyum içerisinde hareket etmektedir. Bu önceden kurulmuş ahenk, ruh ve bedenin de birbiri ile uyumlu davranmasına yol açmaktadır. Descartes, sadece insanın bilinçli olduğunu kabul ederken diğer hiçbir varlığın algısı olmadığını iddia etmekteydi. Leibniz ise Descartes'ın bu mekanik evren tasarımına karşı koyduğu dinamik evren tasarımında, her monadın farklı derecelerde de olsa algıya sahip olduğu

düşüncesindedir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki “bütün monadlar Leibniz’e göre canlı birer organizma olmaktadır. Tabiidir ki, en aşağıdaki monaddan yukarı doğru çıkıldıkça bilinç kazanılmaktadır. Daha açık bir ifade ile bitki, hayvan ve insan, bilinç bakımından derecelendirilmişlerdir. Hayvan, bitkiye göre, insan da hayvana göre daha açık ve seçik algılara sahiptir.” (Dölek, 2010: 223). Leibniz’in zihin felsefesi ve psikolojide sahip olduğu önemin bir diğer nedeni de “bilinçdışı” kavramını ilk defa ortaya atan filozof olmasıdır (Özakpınar 2011: 32). Leibniz’a göre her monad algılama yeteneğine sahiptir, ancak küçük algılar kavramanın sağlanmasında yetersizdir, çünkü bilinçsizdir, bilinçli bir algı ancak küçük algıların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır (Gökalp, 2010: 25). Bilincin nasıl oluştuğu ve bilinçli olan ile bilinçsiz olan arasındaki sınırın ne olduğu daha sonra zihin felsefesinin önemli tartışma konularından biri olacak ve bilinç mevzuu ileride göreceğimiz gibi Searle’ün zihin felsefesinin de temel dayanak noktalarından birini oluşturacaktır.

Leibniz’in çağdaşlarından John Locke (1632-1704) ortaya koyduğu epistemoloji ve metafizik ile içinde bulunduğu ampirist gelenek ile birlikte felsefe tarihinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Konumuz dâhilinde ilgilenilmesi gereken husus, onun metafizik ve epistemolojisinden çıkarılabilecek olan zihin tasavvurudur. John Locke denilince ilk akla gelen kavram olan “tabula rasa” yani insan zihninin doğuştan “boş bir levha” gibi olduğu düşüncesi, aslında onun felsefesinin özeti niteliğindedir. İnsan zihninin doğuştan boş olması, bilginin deneyimle elde edilebileceği görüşünü tabii olarak içermektedir. Locke’a göre bilginin iki kaynağı vardır: “duyum” ve “düşünme” (reflection) (Thilly, 1995: 353). Onun bu epistemolojik tutumu, ontolojik tutumuna da benzer şekilde sirayet etmiştir. Bilginin doğuştanlığı açısından Descartes ile farklı tavırda olan Locke, beden ve ruh olmak üzere iki ayrı tözün varlığını kabul ederek Descartes ile paralel bir bakış açısı içine girmiştir. Bedenler, nitelikleri genişlik, katılık ve hareketlilik olan tözlerdir ve bu nitelikler duyumlar aracılığı ile elde edilir; zıt olarak ruhlar, düşünme ve algılama niteliğine sahipken, bu nitelikler de refleksiyon aracılığı ile bilinebilir (Thilly, 1995: 360). Duyumlar, temel duyularımız ile ulaştığımız tüm düşünce ve deneyimleri kapsarken, refleksiyon ise duyumlardan yapılan soyutlamalardır. Madde doğası gereği sahip olduğu uzunluk, hareket, derinlik gibi birincil niteliklerle beraber, insan tarafından algılanmasına bağlı olarak ortaya çıkan renk, koku, tat gibi ikincil niteliklere de sahiptir (Gökalp, 2010: 31). Buradan hareketle denilebilir ki, fiziksel özellikler dış dünyada vardır ve biz onları birincil nitelikleri ile bilebiliriz, buna karşılık zihinsel özellikler ise, bizim algımızın

nesnesi olarak vardrlar. Locke metafiziğinde, Tanrı tek etkin, madde de tek edilgindir; insan ise, bedenini hareket ettirme gücüne sahip olmasından dolayı etkin, ruhunda değişiklikler meydana getiren çevresel ilişkilerinden dolayı da edilgindir (Thilly, 1995: 360). Beden ve zihin arasında bir etkileşim olduğu yönünde Descartes ile aynı fikirde olan Locke, bu etkileşimi açıklığa kavuşturamasa da, Tanrı'nın meydana getirdiği bu etkiyi bizim kavrayamayacağımız görüşündedir. Locke, deneyime dayandırdığı bilgi görüşüyle ve refleksiyon ilkesi ile birlikte zihnin doğasının ve işleyişinin anlaşılması açısından modern bilimin de temel aldığı ampirik yaklaşımla zihin felsefesi ve psikoloji tarihi içinde kendisine önemli bir yer edinmiştir.

Descartes'ın ortaya attığı zihin-beden problemine farklı bir açıdan bakan bir diğer düalist filozof ise Nicolas Malebranche (1638-1715)'dir. Malebranche zihin ve bedeni farklı iki töz olarak kabul etmesiyle Descartes ile hemfikir olsa da, zihin ve beden arasında bir etkileşim bulunmadığını iddia ederek kartezyen düalizmden farklılaşmaktadır. Ona göre ne zihinler bedenleri ne de bedenler zihinleri etkileyemezler. Malebranche, zihinsel ve fiziksel olan arasındaki ilişkinin nasıl meydana geldiği sorununu, bütün varlıkların tanrısal eylem için bir ara neden sağladığını savunan "aranedencilik" ile aşmaya çalışmaktadır (Schmaltz, 2014). Ona göre ruh ve beden arasındaki gözle görülür ilişkinin yegâne sebebi, aradaki ilişkiyi sağlayan ve sürdüren Tanrı'nın varlığıdır. Zihin bedende bulunan bir şey değilken, benzer şekilde beden de zihinde bulunmaz, ancak ikisi de sadece Tanrı'da vardır (Büyük, 2013: 135). Malebranche epistemolojisinin temellerini şöyle açıklayabiliriz: "Bizim gördüğümüz, gerçek dünya ya da uzam değil, bir idealar dünyası, ideal bir uzayda anlıksal dünyadır. İdealar Tanrı'dır ve Tanrı tindir. Gerçek beden ya da yaratılmış uzay, anlağı etkileyemez, yalnızca bir ideal beden, bir beden ideası bunu yapabilir. Her şeyi Tanrı'da, bir Tanrı'da, bir Tanrı düşüncesinde görürüz ve gördüğümüz şeyler, özdeksel nesnelere değil, idealardır." (Thilly, 1995: 335). Buradan hareketle diyebiliriz ki; Malebranche'a göre Tanrı evrensel bir töz olmakla beraber bütün olası şeylerin nedenidir ve nedensel ilişki içerisinde görünen iki şey için biri diğerinin nedeni değil sadece bir ara nedenidir, asıl neden Tanrı'dır. Bu düşünce birbirleriyle etkileşim içerisindeymiş gibi gözükürken zihin ve beden için de aynı şekilde geçerlidir, çünkü "hem beden hem zihin etki yapıyormuş gibi göründükleri yerlerde birer 'araneden'den başka bir şey değildirlir." (Denkel, 1997: 218). Bu yaklaşım Leibniz'in paralelizmine benzemekle beraber, orada Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenk nedeniyle etkileşim içinde gibi gözükürken ruh ve beden, Malebranche'ın

aranedenciliğinde sürekli müdahalede bulunan aktif Tanrı nedeni ile iletişim hâlinde gözükmektedir.

Modern dönemde zihin felsefesi tarihinin bir parçası olmaya değer görüşlere sahip bir diğer filozof da George Berkeley 1685-1753)'dir. Berkeley maddi nesnelere, bilinçli zihnin algısal durumlarının nesnelere veya içerikleri olmak dışında var olmadıklarını ileri sürerken, maddenin tek başına var oluşunu "var olmak algılanmış olmaktır." düşüncesi ile reddetmektedir (Berkeley, 1984: 13). Berkeley'e göre maddi dünya sadece tutarlı bir rüyadır ve bu rüya da aslında Tanrı'nın rüyasıdır. Bu görüşte var oluşun özü madde değil, zihindir. Berkeley'in idealist bakış açısı, bildiklerimizin algılarımızdan ibaret olduğunu varsayarken, deneyimin ötesinde bir şeyin varlığına dair bir bilgimizin olmadığını ve aynı şeyleri algılıyor olmamızın da fikirlerimizin Tanrı'dan gelmesine dayandığını iddia etmektedir (Özakpınar, 2011: 35). Özetle denilebilir ki, Berkeley idealizminde hakikat zihindir ve zihin olmadan maddenin varlığından söz edilemez, çünkü deneyimden bağımsız olarak var olan madde yoktur, var olan yalnızca zihin olaylarıdır.

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Henri Bergson (1859-1941) da ruh-beden ilişkisi problemiyle ilgili değerli görüşlere sahip olan bir diğer filozoftur. Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak ruh problemini bir metafizikçi gibi değil de bir psikolog gibi ele alan Bergson'a göre ruh, "beyin fonksiyonları ve bedeninin tümüyle etkileşim içinde bulunmakla beraber, bunlarla aynı şey değildir" (Bayraktar, 2010: 91). Katmanlı bir yapı ile ruh anlayışını dile getiren Bergson'un bu yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: "Ruhumuzun özünü bilincimiz, bilincimizi ise hafızamız oluşturmaktadır. Hafızamız sayesinde ise benliğimiz oluşmaktadır. Ruh denilince her şeyden önce bilinç kastedilir. Bilinç, hafıza ile kazanılır. Bilincin ilk anlamı geçmişin şimdide saklanması olan hafızadır denilebilir." (Bayraktar,2011: 529) Hafıza ve bilinci, ruh anlayışının temeline yerleştiren Bergson'da ruh, Descartescı bir anlayışla, ayrı bir töz olarak ele alınmaz. Bergson'da ruhun bedeni aşkınlığı söz konusuysa, hem beden hem de ruh birer gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. Beden, ruhun varlığını sürdürmesi ve kendini gerçekleştirmesi için sadece bir araç olarak gören Bergson'a göre, zihin, bedenden zamansal anlamda farklıdır. Dolayısıyla zihin ve beden prensipte tamamen ayrıdır ancak gerçekte etkileşim içindedirler. Bergson bu durumu zaman içinde düşünerek çözmektedir. Bergson'a göre zihin, beden ile şeylerin sürelerinin anlarının birbirine bağlanması ile etkileşim içine girmektedir (Bergson,2007: 150). Dolayısıyla, Bergson'da belleğin iki

anlamı vardır. Birincisi, bellek, maddenin ardışık anlarını birbirine bağlayandır yani zamansal sentezi yapandır. Bu da zihin-beden etkileşiminin gerçekleştiği nokta olarak değerlendirilebilir (Bergson,2007: 151). İkincisi ise bellek, geçmiş imgeleri depolayan ve onları gelecekte kullanım için hazır tutandır. Bilincin beyni, ruhun da bedeni aştığı fikrini temel tez olarak kullanan Bergson, zihin-beden ilişkisi problematiğinde sistematik bir yol izlemiş ve zihin-beden arasındaki ilişkiyi bir arabulucu olarak gördüğü hafıza kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda, ne düalist ne de materyalist bir yaklaşımın içerisine giren Bergson, ruhun aşkınlığı düşüncesi ile spiritüalizme yaklaşmaktadır.

İslam filozofları da en az batı filozofları kadar ruh-beden tartışmalarına yer vermiş, özellikle Aristoteles ve Platon'un etkisini taşıyan görüşler öne sürerek bunlara İslam dini bağlamında yorumlarını katmışlardır. Platon'un, ruhun bedensiz olarak bu dünyadan önce var olduğu, insanı açıklamada ruhun veya nefsin önemli rolü olduğu, evrenin bir ruha sahip olduğu ve insan ruhunun bu dünyaya düşmüş olduğu üzerine fikirleri, İslam felsefesinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır (Arkan, 2013: 572). Ayrıca İslam filozofları Aristoteles'in mantıklı düşünme ve iç tutarlılık ön şartını ruh-beden tartışmalarında da kullanarak psikoloji disiplininin verilerini de mantık kuralları çerçevesinde icra etme çabasını göstermişlerdir. İslam geleneğinde ruh-beden ya da nefis-beden tartışmalarının yapıldığı psikoloji, "insanın varlığa gelişi bakımından tabiatın yani fizikî dünyanın bir parçası olduğu" gerekçesiyle tabiat ya da fizik ilimlerinin bir alt disiplini olarak kabul edilerek "ilmu'n-nefs" şeklinde adlandırılmaktadır (Arkan, 2013: 572).

Zihin-beden problemi bağlamındaki bu geleneksel tartışmalar, görüleceği üzere analitik felsefenin de etkisiyle daha farklı boyutlara taşınacak ve zihin felsefesinin diğer disiplinlerle ilişkisi ön plana çıkacaktır. Bu tartışmaların yanı sıra, zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ilişkinin incelenmesi kadar önemli bir diğer husus da, zihinsel olanı ayırt edici özelliklerdir. Bir durumun zihinsel olduğuna dair önemli işaretlerden birinin *bilinç* olduğu söylenir (Ludwig, 2003: 2). Bilinç, bir 19. yüzyıl psikologu olan G. T Ladd tarafından şu şekilde tanımlanır: "Derin ve deliksiz bir uykuya daldığımız veya başımıza çok şiddetli bir darbe indirildiği zamanlardaki durumumuzun tersine, uyanık olduğumuz zaman ne isek o, yani farkında olma hâli." (Ladd, 1894: 30). Fakat bu tanım, bazı istisnai durumlarda geçerliliğini yitirmektedir, zira deliksiz bir uykuda tüm inançlarımızı kaybetmeyiz, bazen de uyanık olduğumuz zamanlarda bile birçok inancımızın farkında olmayız. Dolayısıyla, bilinç ve bilinçlilik hâli yüzyıllar boyunca felsefede tanım bekleyen karmaşık kavramlar

olmuşlardır. Bu noktada, birçok filozof bilincin ne'liğiyle ve özüyle ilgili tartışmalara girmişlerdir. Bilincin özünün aklilikte ve dil kullanımında olduğunu, yönelime sahip olmak olduğunu söyleyenler gibi birçok farklı fikirde düşünür bulunmaktadır. Ama bütünsel bir bilinç tanımı yapabilmek zorluğunu hâlâ korumaktadır. Bilinç kuramları temel olarak birinci şahıs ve üçüncü şahıs izahları olmak üzere iki ana grupta toplanabilir. Üçüncü şahıs izahı, başkalarının davranışlarını gözlemleyerek onların bilince sahip olup olmadığına karar vermeye dayalı davranışçılık akımına aittir. Birinci şahıs izahı ise “bilincin ne olduğunu kendi hususi durumumuzdan öğrenebileceğimizi savunan tezdır” (Shaffer, 2005: 42). Ancak şüphesiz, bütüncül bir bilinç anlayışı, bilincin birinci ve üçüncü şahıs yönlerinin ikisini de kapsamalıdır. Bilincin var olan diğer şeylerle ilişkisi ve özel olarak da bedenle ilişkisi, tezin ilerleyen bölümlerindeki tartışmaların temelinde olacaktır.

Zihinsel olanı ayırt etmede kullanılan, ilk defa Brentano tarafından sunulan bir diğer özellik de, niyetlilik (intentionality)'tir (Ludwig, 2003: 3). Genel görüş itibarıyla insanların sahip oldukları fiziksel ya da zihinsel özellikler, tek başlarına anılmazken hep bir şeye ait ya da yöneliktirler. Elmanın kırmızı olmasında, kırmızı elmaya ait bir özelliktir ve ona bağlıdır. Benzer olarak da duyguların, düşüncelerin, yönelimlerin ya da arzuların kaynağının zihin olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle hepsi zihne ait ve bağlı gözükmektedir. Yönelmişliğin zihin felsefesindeki anlamı, bir eylemi gerçekleştirmek için olan zihinsel plandır (Rakova, 2007: 87). Bir durum ya da olay bir şey hakkındadır ya da bir şeye yönelmiştir. Dennett yönelmişliği kasıtlılıktan ayırarak şöyle tanımlamaktadır: “Felsefi anlamda niyetlilik sadece ilgili olma hâlidir. Bir şeyin yeterliliği, bir şekilde başka bir şeyle ilgili ise niyetlilik sergiliyor demektir.” (Dennett, 1999: 47).

Niyetlilik genel olarak ima yollu niyetlilik (referential intentionality) ve içerik yönelmişliği (content intentionality) olarak iki alt kısma ayrılabilir (Jaegwon, 1998: 21). Referans yönelmişliğinin içeriğini “hakkındalık” ya da düşünce inanç ve yönelimlerimizin kaynağı oluşturur. İçerik yönelmişliği ise, genelde tam bir cümleyle ifade edilen, anlam ve içerikleri olan arzu, umut, inanç yönelimi gibi zihinsel durumları kapsar (Jaegwon, 1998: 21). İçeriğinin olması, bizim zihinsel durumlarımızın dışsal dünyada bir şeyleri temsil etmesi anlamına gelmektedir. Örnekle açıklamak gerekirse, benim çiçek algım, aslında dışarıda var olan çiçeklerin temsilidir ve benim dışımda var olan çiçekler hakkındadır.

Yönelmişliği zihnin bir işareti olarak kabul etme konusunda iki problem bulunmaktadır. İlk problem, bazı zihinsel fenomenlerin bir hakkındalık içermemesidir.

Örneğin, acı hissi hiçbir şey hakkında değilmiş gibi ve bir içeriğe sahip değilmiş gibi gözükmektedir. Ancak dizimdeki acının, dizimi sehpaye vurmam sonucu oluşması, hissettiğim acının dizimi dehpaya vurmam hakkında olduğunu göstermez mi? Burada da nedensel belirti ile niyetlilik aynı anlama gelmek durumunda kalır ki, bu da iki farklı terimin aynı anlamlarda kullanılması şeklinde bir problem doğurmaktadır. İkincil olarak tartışılabilir mesele de, zihinsel durumların niyetlilik gösteren tekil şeyler olmadığıdır. Kelimeler ve cümleler de bir şeyler hakkındadır ve aynı zamanda anlam ve içeriğe de sahiptirler. Ankara kelimesi, Türkiye'nin başkentine işaret ederken aynı şekilde 0 ve 1'de Boolean cebirinde “var” ve “yok”a karşılık gelir. Niyetlilik genellikle düalist kuramlar tarafından zihnin ayırt edici bir özelliği olarak kullanılsa da, materyalist kuramlar bunu kabul etmemekle birlikte “bir beynin, hatta bir bilgisayarın içsel durumlarının” niyetliliğe sahip olabileceği iddiasındadır (Churchland, 2012: 99). Eğer bu fiziksel şeyler de referans ve içeriğe sahipse, niyetlilik nasıl olur da zihnin ayırt edici özelliği olarak adlandırılabilir? Bu sorunun cevabı Searle tarafından içsel niyetlilik, türetilmiş niyetlilik ve metaforik niyetlilik ayrımı ile verilecektir. Searle her ne kadar niyetliliği zihnin ayırt edici bir özelliği olarak görmese de, zihinsel durumlar ve niyetlilik arasında kurduğu sıkı ilişki ile “niyetlilik” terimini kendi felsefesinin temel unsurlarından birisi hâline getirmektedir. Niyetliliğin felsefî anlamdaki karşılıkları ve çeşitleri ile birlikte zihnin işleyişindeki rolü, Searle'ün bilinç anlayışı bölümünde ayrıntılı olarak ele alınarak, niyetlilik ile kastedilen resmin bütünü görülmeye çalışılacaktır.

Zihinsel olanı ayırt etmek için sunulan kriterlerden bir diğeri de, epistemolojik kriter olarak adlandırılan zihinsel olanın bilgisinin doğrudanlığıdır (Jaegwon, 1998: 17). Dış ağrımızı, bir kanıt ya da çıkarıma dayanmadan sadece biliriz. Dış ağrımızın bilgisi başka inanç ya da bilgiler tarafından yönlendirilmemektedir, yani doğrudandır. “Dışının ağrıdığını nereden biliyorsun?” sorusuna cevap veremeyiz, çünkü sadece biliyoruzdur. Bizim dış ağrımızı, dışımız dış kanallarındaki enfeksiyonu tespit ederek bilebilir. Dışının bilgisi kanıtla dayalıyken, bizim bilgimiz sadece bir histir ve kanıtla dayanmaz. Dolayısıyla zihinsel olanı, fiziksel olandan ayırmak için, bilgisinin doğrudan olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Zihinsel olanı ayırt edici unsurlar arasında varsayılan bir diğer özellik de, onun gizliliği ve kişiye özel oluşudur (Jaegwon, 1998: 17). Dış ağrısı örneğinden devam edersek, dış ağrısını yalnızca hisseden kişi bilebilir ve ağrı o kişiye özeldir. Karşıt olarak,

duvarda asılı kare tabloyu ben de görebilirim, benimle beraber o mekanda bulunan diğer insanlar da görebilir. Bu durumda fiziksel bir durumun bilgisinin, birincil şahsa özel ya da ait olduğunu söylemek yanlıştır. Bunun tam tersine, zihinsel bir durumun bilgisi ise birincil şahsa aittir ve yalnızca onun tarafından bilinebilir. Hislerim, inançlarım, arzularım hepsi yalnızca benim bildiklerimdir.

Zihinselliğin içerdiği bir diğer epistemik özellik de, herhangi birinin kendi zihinsel durumlarının bilgisinin yanılmaz ve sabit (incorrigible) oluşudur (Jaegwon, 1998: 17). Acı, korku ya da arzu, yanılmaz zihinsel durumlardır. Kişi, bir zihinsel durum içinde olduğunu söylerken yanılmış olamaz. Acı çektiğine inandığını söyleyen kişi, gerçekten acı çekiyordur. Bu kişiye özel ve yalnızca bu kişi tarafından bilinebilen bir durum olduğu için yanlılığından bahsedilemez. Psikolojik olarak başının ağrıdığını hisseden bir kişi için dahi aynı durum söz konusudur. Fiziksel olarak bir sebebi bulunmasa dahi o kişinin hissettiği ağrı, onun için ağrıdır ve bu zihinsel durumun yanlılığından söz edilemez. Bu durumun tersi de düşünülebilir: Örneğin, diş röntgeni çekilen birinin en arka diş kökünün çürüdüğü görülmektedir. Bu durumda hastanın diş ağrısı çektiğini söylemesi beklenmektedir. Ancak hastanın diş ağrısı şikayeti yoktur. Onun yanlış bir his içinde olduğunu, aslında dişinin ağrıdığını söylemek anlamsızdır. Zira ağrı hissi kişiye özeldir ve böyle bir his hastada mevcut değildir. Dolayısıyla, buradan şunu çıkarabiliriz, herhangi bir zihinsel durumun doğruluk kriteri, yalnızca bireyin kendisidir.

Yukarıda bahsi geçen zihinsellik kriterlerinin hiçbirisi kesin olarak bahsedebileceğimiz kriterler olmamakla birlikte, karşı örneklerini bulmak çok da zor değildir. Bu ayırt edici özelliklerin geleneksel zihin felsefesinde yaygın olarak kullanılan dil içinde yer bulduğunu ve hepsinin sadece birer varsayım olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla hiçbirisi zihne zorunlu olarak atfedilebilecek özellikler olmamakla birlikte, kabul edilebilirlikleri içinde bulunulan kurama ve kuramın varsayımlarına bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Zihnin doğasının ve zihinselliğin karmaşık oluşu da buradan gelmektedir. Yine de, büyük ölçüde zihinselliği açıklamada yeterli gözükken bu kriterler, en azından zihin felsefesinde yer alan bütün dolaylı tartışmalarda kastettiğimiz zihnin çerçevesini geniş bir ölçüde sunmakta ve kullanılan dilin sınırlarını göstermektedir.

I.2 Zihin Felsefesinde Yaklaşımlar

Zihin felsefesindeki klasik bakış açılarından yukarıda kısaca bahsedilmişti. Bahsi geçen bu görüşlerin hepsi, aslında zihin felsefesinin bağımsız bir alan hâline gelmeden önceki dönemine aittir ve çağdaş zihin felsefesinin fikrî temelini oluşturmaktadır. Ancak, görüleceği üzere zihin felsefesindeki tartışmalar, klasik ruh-beden tartışmalarının çok ötesine geçmiş ve diğer disiplinlerle olan ilişkileriyle birlikte, daha çok analitik felsefenin etkisi altında oldukça büyük bir gelişim göstermiştir. Zihin felsefesi, analitik felsefenin en çok etkili olduğu alanlardan biridir. Analitik felsefe, doğa bilimlerinin bize sunmuş olduğu yöntemle daha yakın bir felsefi tutum sergilemektedir. Bu tutumda problemler ve varsayımlar net bir şekilde ortaya konur, tanımlar sistematik hâlde ele alınır, düşünce deneylerine başvurulur, mantık kurallarına sıkı bir şekilde bağlı kalınır ve deliller açıkça ortaya konularak tartışılır (Tura, 2012: xiii). Zihin felsefesinin geleneksel felsefi problemler ile olan sıkı ilişkisi yadsınamazken, kıta felsefesinin yöneldiği problemlerin farklılaşması nedeniyle bu ilişkinin zamanla azaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zihin felsefesinin özerk bir araştırma alanı hâline gelmesiyle birlikte bu alandaki tartışmalar metafizikten kurtulma çabası içine girmekle birlikte, zihin meselesinin bilimin konularına dâhil olması gerektiği yönündeki inanç kuvvetlenmiştir.

Zihinsel durumların doğası ve fiziksel dünyayla olan ilişkileri üzerine kurulu bu alanda, yukarıda bahsedilen ontolojik, semantik ve epistemolojik problemlerin çözümüne ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler ağırlıklı olarak iki kuramın etkisi altında kalmakta ve bu kuramlar çerçevesinde çeşitlilik göstermektedirler. Bir yanda, “zihinsel olduklarını söylediğimiz durumlar ve süreçlerin yalnızca karmaşık bir fiziksel sistem olan beynin, karmaşık durum ve süreçlerinden ibaret olduğunu söyleyen materyalist kuramlar” ve diğer yanda, “zihinsel durum ve süreçlerin yalnızca tamamen fiziksel bir sistemin durumları ve süreçlerinden ibaret olmadıklarını, aslında fiziksel olmayan bir doğaya sahip, ayrı bir tür fenomen oluşturduklarını savunan düalist kuramlar” vardır (Churchland, 2012: 3). Zihin felsefesindeki düalizm ve materyalizme ait baskın görüşler, bu bölümde temel tezleriyle birlikte açıklanmaya çalışılacaktır.

I.2.1 Düalizm

Düalist yaklaşım birbirinden farklı birkaç kuramı kapsasa da, bu kuramların ortak tezi, “bilinçli zekanın özsel doğasının fiziksel olmayan bir şeye; fizik, nörofizyoloji ve bilgisayar bilimi gibi bilimlerin kavrayış alanının ebediyen ötesinde kalacak bir şeye bağlı olduğu” fikridir (Churchland, 2012: 12). Düalizm aslında bir anlamda zihin felsefesinin

başlangıcıdır denebilir, çünkü bu yaklaşımın ortaya koyduğu tanımların bizatihi kendileri zihin-beden problemine yol açmaktadır. Zihinsel olanın fiziksel olandan tamamen farklı bir şey olduğu varsayımı, bu ikisi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorununa yol açmış ve bu sorunun akabinde diğer zihin felsefesi yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, düalizmi ve kullandıkları kavramları bütünsel olarak anlamak, zihin felsefesinde süregelen tartışmaları anlamak açısından büyük önem arz etmektedir. Düalizm, günümüzde yaygınlığını yitirmiş gibi görünse de, ileride üzerinde durulacağı gibi, zihin felsefesi tarihinde ve toplum görüşlerinde uzunca bir süre hâkim bir konumda bulunmuştur.

Düalizm birçok dinî inanca temel oluşturmakla birlikte, birçok dinde yer alan ölümsüz ruh inancı da düalizm ile uyum içerisindedir. Düalizm ve dinî inançlar arasındaki bu paralellik, düalizmin baskın bir akım olarak uzun yıllar boyu pozisyonunu korumasında oldukça etkili olmuştur. Düalizmi güçlü kılan etmenlerden biri de, iç gözleme dayalı bilgiye ve onun yanılmazlığına olan inancımızdır. Duygu ve inançlarımıza iç gözlem yolu ile ulaşabileceğimiz fikri, bizi hep zihinsel durumların varlığına ikna edici bir husus olmuştur. Ayrıca telepati ve telekinezi gibi fizik ve psikolojinin sınırları dâhilinde açıklanamayan parapsikolojik fenomenler de, çoğu zaman düalizmi desteklemek için ileri sürülmüştür (Churchland, 2012: 23). Ancak görüleceği üzere, zihin ve beden arasındaki etkileşimi açıklama güçlüğü ve nörobilimin ilerlemesiyle elde edilen bilgilerin düalizm aleyhine oluşu, bu akımı zihin felsefesinde etkin bir bakış açısı olmaktan uzaklaştırmıştır.

1.2.1.1 Töz İkiciliği (Substanz Düalizm)

Bu yaklaşımın temel tezi, insanın fiziksel olmayan ruh ve fiziksel beden olmak üzere iki ayrı tözün birleşiminden oluşmasıdır. Bilinç ve deneyimlere sahip olan insan, bedenle değil, ruhla özdeştir (Maslin, 2001: 33). Dünya yaşamı boyunca ruh ve beden birbirine bağlıdır ve beraber var olmaya devam ederek birbirlerini etkilerler. Bu etkileşim karşılıklı olarak ölüm anına kadar gerçekleşir. Beden ölümle beraber canlılığını yitirse de, ruh bedenden bağımsız olarak var olmaya devam eder. Bu görüşe göre fiziksel ölüm bizim sonumuz değildir, çünkü bu dünyadaki yaşamımız sona erdikten sonra başka bir durumda sadece saf bilinç olarak yaşamaya devam ederiz (Maslin, 2001: 34). Töz (substance) bağımsız bir şekilde, mantıksal olarak tek başına var olabilen anlamına gelmekte ve mantıksal bir varlığı simgelemektedir. Bu sebeple, bu görüş substance düalizm olarak adlandırılmıştır.

Tözler, özelliklerden farklı olarak öznenin içinde ya da özneye ait olmazlar, tek başlarına varlıkları mantıksal olarak düşünülebilir. Sıfatlar ve tözler zıt anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, renkler birer sıfattır. Kırmızı bir elma ya da yeşil bir ağaç olmadan, kırmızı ve yeşil kavramlarının tek başlarına varlıklarını sürdürmesinden söz edemeyiz. Özelliklerin varlığı, dolayısıyla zorunlu olarak öznenin varlığına bağlıdır. Ancak, beden ve ruh tek başlarına, hiçbir şeye zorunlu olarak bağlı olmadan varlıklarını sürdürebilmektedir. Ne öznenin içindedirler, ne de özneye aittirler.

Bu görüşün temel iddiası, Churchland'e göre, "her zihnin fiziksel olmayan seçik bir şey, fiziksel olmayan tözün bölünmez bir paketi, geçici olarak bağlanabileceği herhangi fiziksel bir cisimden bağımsız kimlik taşıyan bir şey" olduğudur (Churchland, 2012: 12). Zihinsel ve fiziksel olan şeyler, birbirlerine tamamen zıt anlamda kullanırlar, bir şeyin aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel olması, töz düalizmine göre mantıksal bir çelişkidir. İnsanın, zihin ve bedenden oluşması, hem zihinsel hem de fiziksel olan bir varlık olduğu anlamına gelmez, zira esas olan zihindir ve bedene geçici olarak bağlanmıştır.

I.2.1.2 Platonik Düalizm

Yunan filozofu Platon (M.Ö. 427-347), düalizmin en önemli temsilcilerinden birisidir (Maslin, 2001: 35). Platon, töz düalizminde olduğu gibi, ruhun ölümden sonra da varlığını sürdürdüğünü savunmuş ve buna ek olarak ruhun, bedenle birleşip dünyaya gelmeden önce de var olduğunu kabul etmiştir. Bu yaklaşımla mükemmel, ezeli ve ebedi, değişmez olan formların, şeylerin orijinal hâlleri olduğu tezini ortaya atmıştır. İdealar, duyular dünyasının dışında bir yerlerde vardırırlar ve ancak matematik ve felsefeden yola çıkılarak akıl yoluyla kavranabilirler. Platon'a göre ruh, idealara benzer. Platon ruhla insandaki değişmezi kastetmektedir. *Phaidon* Diyalogunda ruh ve beden farklılığını şu şekilde ifade eder: "Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayanına benzer." (Platon, 1997: 53). *Phaidon* diyalogu boyunca görülmektedir ki, ruh fiziksel değildir ve kişi ruhla özdeşleştirilir ve ruha içkin olan ve ondan ayrılmaz olan tek aktivite muhakemedir (Maslin, 2001: 36). Buradan çıkarılabilir sonuç olarak, aklın ya da zihnin de ölümsüz olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

I.2.1.2. Kartezyen Düalizm

Platon'dan sonra düalizmin en büyük temsilcisi Descartes (1596-1650)'tır. Kartezyen düalizimde de, Platonik düalizimde olduğu gibi kişi bölünemez ve materyal olmayan ruhla bir ve aynı şeydir. Ruh, uzunluk, genişlik gibi ölçülere sahip değildir ve mekansal bir varlığı yoktur; beden ise, aksine materyal ve bölünebilir olmasıyla mekanda yer kaplar. Ruhun bölünemezliği, onun ölümsüzlüğüne kanıt olarak dile getirilir. Descartes'a göre ruh, bir "düşünen şey" (res cogitans) (thinking thing)'dir. Meditasyonlarda "düşünen şey" ile ne kastettiğini şöyle dile getirir:

Düşünme ruhun bir diğer niteliğidir ve burada ben bana en çok ait olan şeyi keşfediyorum. Bu tek başına benden ayrılamaz. Ben-Ben varım: bu kesindir; fakat ne sıklıkla? Düşündüğüm sıklıkla; eğer düşünmeyi durdurursam, var olmamı da durdurmam mümkündür. Şimdi ben zorunlu olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum: Bu yüzden ben, kesin bir deyişle, sadece "düşünen şey"im. (Descartes, 1986: 88).

Bu metinden de anlaşıldığı gibi düşünmek, ruhun sadece bir özelliği değil, aynı zamanda özüdür. Var olmaya devam edildiği müddetçe düşünmeye de devam edilir. Descartes'ın düşünmeden anladığı şey yalnızca muhakeme ve düşünme (cogitation) değil, aynı zamanda duygusal durumlardır. Descartes şüphe etme, anlama, inkar etme, istekli olma, istekli olmama, hayal etme ve algının bütün şekillerini düşünmenin örnekleri olarak görür (Maslin, 2001: 43). Var olmanın şartı olarak düşünmeyi gösteren Descartes, düşünmenin gerçekleşmesi için de bilinci koşul olarak koyar. O hâlde, düşünce kavramından anlamamız gereken, içinde bulunduğumuz ve bilincinde olduğumuz durumlardır (Günday, 2003: 34).

Descartes bilincin öznesinin ruh olduğunu ve ruhun bedenden ayrı ve bağımsız bir şey ya da varlık olduğunu kabul eder (Shaffer, 2005: 60). Ruh tamamen bilinç dışıdır, yer kaplamaz, biçimi ve boyutu yoktur. Ruhun özü bilince ya da düşüncelere sahip olmaktır. Gerçek ben, maddi olan bedenim değil, düşünen ve yer kaplamayan bir töz olan zihnimdir. Fiziksel olmayan zihnimle, fiziksel olan bedenim arasında nedensel bir etkileşim söz konusudur. "Bedenimin zihnimle olan nedensel bağlantıları, bedenimi bir başkasının değil, benim kılan şeydir." (Churchland, 2012: 13). Çünkü "ben" dediğim şey zihnimdir ve bedenim ancak zihnimle etkileşim içinde "ben"e dâhil olabilir.

Descartes'a göre yalnızca zihin, zihinsel özelliklere sahiptir. Bedende meydana gelen tüm süreçler bilimsel, mekanik terimlerle ifade edilebilir ve bu yüzden yaşayan varlıklara canlılık veren şey noktasında Descartes'ın Platon'a zıt olarak fiziksel bir açıklaması vardır (Maslin, 2001: 43). Platon'da yaşamın kaynağı ruh olarak ele alınırken, yaşayan varlıklara canlılığını veren de ruhtur. Platon'un bu yaklaşımını metafizik bir yaklaşım olarak adlandırabiliriz, ancak aksine Descartes'ta canlılık kimyasal ve fiziksel süreçlerle açıklanır ve bedene bağlıdır. İşte bu nokta Descartes ve Platon düalizminin ayrıldığı yerdir. Buradan hareketle, Descartes'ta, Platon'un iddia ettiği gibi beden ve ruh ayrıldığı için ölmez, ancak beden çalışmayı durdurduğu için, ruh bedenden ayrılır (Maslin, 2001: 44), denebilir. Burada dikkate alınması gereken husus, Platon ve Descartes düalizmleri arasındaki farkın aslında temel olarak onların insan doğasına yaklaşımlarından kaynaklandığıdır. Platon'da insan sadece saf bir zihin ya da “düşünen şey”ken, Descartes'a göre insan sadece düşünen bir varlık değil, zihin ve beden birleşimidir.

Zihin ve bedenin birleşiminden oluşan insan için “zihin”, Descartes'a göre ayırt edici bir özelliktir. Ona göre sadece insanlar ruha sahiptir, çünkü hayvanların ne düşüncesi, ne de bilinci mevcuttur. Hayvanları da, makineler gibi otomat olarak düşünebiliriz. Bir hayvanı kesmekle ya da onun üzerinde deney yapmakla ona acı çektirmiş olmayız, çünkü hayvan canlı makineye benzeyen bir varlıktır ve şuuru yoktur.

Felsefe tarihinde zihin problemi açısından büyük etkisi olan kartezyen düalizmi, birçok soruyu ve sorunu beraberinde getirmiş ve zihin felsefesi tartışmalarına önemli ölçüde yön vermiştir. Bu etki, kartezyen düalizmin birçok farklı yorumunun bulunmasından ve bu farklı yorumlardan doğan tartışmaların birçok değişik hususa yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Descartes'ın zihin - beden ayrımı değişik şekillerde anlaşılmıştır. Ryle, Descartes'ın insan anlayışını, ünlü “Makinadaki Hayalet” (Ghost in the Machine) benzetmesiyle açıklarken, bedenin mekanikliğine ve ruhun mistikliğine vurgu yapmakta ve beden ile ruh arasındaki zıtlığı ifade etmektedir. Ancak bir başka yoruma göre, Descartes'ta beden ve ruh, birbirine makine ve hayalet gibi bir zıtlık içinde kullanılmaz, çünkü ikisi arasında sürekli bir etkileşim söz konusudur. Hatta bu etkileşim o kadar yakındır ki ağırlık, yer kaplama gibi bedensel özelliklerle, saf zihinsel aktivitenin etkileşiminden yalnızca üçüncü töz diyebileceğimiz beden ve zihnin birleşiminde bulunabilecek “duyumsama” yetisi ortaya çıkmaktadır (Feser, 2007: 21). Bu fark Descartes'ın ilk yazıları ile sonrakiler arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Erken

dönemde Descartes rasyonel ruh ve beden arasındaki etkileşimi, mekanik çalışan bir dünyada, hareketlerin materyal olmayan bir ruh tarafından kontrolü ve düzenlenmesi ile karşılaştırırken, “Ghost in the Machine” örneğiyle uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir (Alanen, 1996: 4). Ancak Descartes felsefesine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, onun her ne kadar zihni bedenden tamamen bağımsız olarak tanımlasa da, Platoncu bir bakış açısıyla insana saf zihin olarak değil de, bu zihnin bedende vücut olduğunu kabul ederek yaklaştığını görürüz. Fakat bunları aynı anda hem iki farklı töz hem de tek bir şey olarak görmek, Descartes’ın da söylediği gibi saçmalığını kabul etmeden mümkün değildir. Zihin ve bedenin bu birleşimi, ancak günlük deneyimlerimizle ve duyularla açıkça elde edilebilir. Descartes’a göre duyular, doğanın bilimsel kavrayışında güvenilir olmasa da zihin-beden bütünlüğünü algılamamızda güvenilirdir (Alanen, 1996: 5). Bu ayrım bize, Descartes’ın bedenin bilimi, zihnin ise metafiziği olabileceği fikrinde olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında, Descartes için algımızın objeleri üçe ayrılır: Zihne ait olanlar - zekasal şeyler-, bedene ait olanlar –materyal şeyler-, zihin ve beden birlikteliğine ait olanlar (Alanen, 1996: 4). Bu üçüncü madde, bugün psikolojinin iç gözlem yoluyla ulaşmaya çalıştığı açlık, susuzluk, zevk, acı, sevgi, sınırlılık, memnuniyet, kokular, tatlar, sesler gibi durumları kapsamaktadır (Descartes, 1998: 117). Bunları sadece kendi içimizde bilebiliriz. Descartes’a göre duygu ve duyular, düşüncenin “karışık” modlarıdır ve yalnızca zihin-beden birlikteliğine bağlıdır. Duyular hiçbir zaman ayrı ya da seçik olarak algılanamazlar, onlar bedenin neden olduğu zihnin modlarıdır ve zihin-beden birlikteliğine ontolojik olarak bağlıdır (Alanen, 1996: 4). O hâlde, her düşünce aynı açıklık ve aynı epistemolojik değerle olmasa da bilinebilir, diyebiliriz Düşünceler, onların karışık ve anlaşılmasız doğasına rağmen bedenin korunması ve iyiliğinin sağlanması gibi önemli görevlere sahiptir (Descartes, 1998: 119). Özetle, Descartes’ta beden, sadece saf zeka tarafından açık olarak bilinebilir, saf zihin, sadece metafizik meditasyon ve rasyonel analizle bilinebilir, zihin-beden birliği ise, sadece saf zeka tarafından kapalı bir şekilde ve duyular ile açıkça bilinebilir (Alanen, 1996: 10).

Descartes, bazen ruhun neden olarak bedeni etkileyebildiğine, bazen de bedenin ruhu neden olarak etkilediğine inanmakta, yani ruh ve beden arasında bir etkileşim olduğunu savunmaktadır. Descartes ortaya koyduğu görüşlerle, zihin-beden birlikteliğindeki etkileşimin nasıl olacağı konusunda tutarlı ve yeterli bir açıklama sunmamakla beraber, zihin-beden birlikteliğinin teknik terimlerle ifade edilemeyeceğini

iddia etmektedir. Zihin ve beden arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği yönündeki problem, tezin ana araştırma konusu olan Johh Searle’ün düşüncelerinin analiz edildiği bölümde de işlenecek ve zihin-beden problemine Descartes’in yaklaşımı ile bu probleme yönelik diğer yaklaşımlar ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

I.2.1.3. Popüler Düalizm

Zihinsel olanın, doğası bakımından fiziksel olandan tamamen farklı olması nedeniyle zihnin bedenle nasıl etkileşim içinde bulunabileceği sorusunun kartezyen düalizmdeki çözümsüzlüğü, töz düalizminin daha az köktenci bir türü olan ve Churchland tarafından “popüler düalizm” olarak adlandırılan kuramın doğuşuna sebebiyet vermiştir. Bu kuram, “insanın tam anlamıyla makinedeki bir hayalet olduğuyla ilgilidir” ve “makine insan bedeniye hayalet de içsel yapısı bakımından fiziksel maddeden epey farklı, ama yine de uzaysal niteliklere tamamen sahip olan bir tözdür” fikrini temel almaktadır (Churchland, 2012: 15). Popüler düalizm savunucuları, zihinlerin kontrol ettikleri bedenlerin içinde yer aldıklarını ve çoğunlukla beyinle sıkı temas hâlinde olduklarını söyleyerek zihin-beden etkileşimi sorununu aşmaya çalışmışlardır. Ancak buradaki sorun da, hem bedene bağlı hem de bedenden bağımsız varlığını sürdürebilen bir tözün mantıksal bir çelişkiye yol açıp açmayacağıdır.

I.2.1.4 Nitelik Düalizmi

Nitelik düalizminin temel düşüncesi, fiziksel beynin ötesinde başka bir töz bulunmamasına rağmen, beynin başka hiçbir fizikselde bulunmayan birçok özel niteliğe sahip olması ve bu niteliklerin fiziksel olmamasıdır (Churchland, 2012: 17). Bu niteliklere bir ağrısı olma niteliği, kırmızı duyumunu edinme niteliği gibi örnekler verilebilir. Bu nitelikler fiziksel kavramlara indirgenemez ve sadece fiziksel kavramlarla açıklanamazlar.

I.2.1.4.a. Epifenomenalizm

“Epi-” ötesi anlamına gelen bir önek olmakla birlikte epifenomenalizm, zihinsel fenomenlerin beyindeki fiziksel fenomenlerin ötesinde bir şey olduğunu savunan görüştür. Zihinsel fenomenlerin, beynin belirli bir karmaşıklık sınırını aşmasıyla birlikte ortaya çıktığını kabul eden bu görüşe göre, zihinsel fenomenlerin fiziksel fenomenler üzerinde herhangi bir nedensel etkisi yoktur (Churchland, 2012: 17). Bu yaklaşım, bedendeki olayların zihinsel olaylara neden olduğunu, ancak zihinsel olayların, ne başka zihinsel

olaylara ne de fiziksel olaylara neden olduğunu savunurken zihni bir epifenomen, yani gölge olarak adlandırır. Epifenomenalizme göre “elimi kaldırmam, sadece düşüncem tarafından kendisine neden olmuş gibi görünen, katışıksız bir biçimde fizikî bir eylemdir.” (Büyük, 2013: 136). Özetle diyebiliriz ki; epifenomenalist kuramda zihinsel ve fiziksel birbirinden farklı olsalar da, zihinde gerçekleşen olaylar bedensel olayların bir ürünüdür ve bedenden zihne doğru tek taraflı bir etki mevcuttur.

I.2.1.4.b. Etkileşimci Nitelik Düalizmi

Etkileşimci nitelik düalizmi, zihin ve beden arasında karşılıklı sistematik bir etkileşim olduğunu varsayarak, zihni sadece gölge fenomene indirgeyen, epifenomenalizmden ayrılır. Etkileşimci nitelik düalizmi, zihinsel durumların beyin ve davranış üzerinde etkili olduğunu ileri sürer, ancak davranışçıların kabul ettiği tarzda, zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenebileceği fikrini reddederek düalist bir kuram hâline gelir.

I.2.2. Materyalizm

Materyalizm, var olan her şeyin maddesel olduğunu kabul eden görüştür. Tarihsel olarak madde ya da materyal, yer kaplayan anlamına gelmektedir, ancak yer çekimi kuvveti gibi bu anlamda maddesel olmayan varlıkların olduğu bilindiğinden fizikalizm, günümüzde sıklıkla materyalizmin yerine tercih edilen terimdir (Rakova, 2007: 110). Fizikalizmin iki temel iddiası vardır. İlk iddiası, var olan her şeyin ya fizik tarafından çalışılan bir varlık olduğu ya da bu tür varlıkların bileşimi olduğudur (Crumley, 2000: 10). Bu iddiaya ilk reaksiyon, beyni yöneten fizik kurallarının olmadığı yönünde olacaktır. Fakat fizikalizm, beyin ve beynin özelliklerini de kapsar, çünkü bilimsel olan sadece fizik değildir; kimya, biyoloji, biyokimya, moleküler biyoloji gibi alanlar da bilimin sınırları içindedir ve fizikalizmin dâhilindedir. Aslında bu konuda fizikalistler de ikiye ayrılırlar. Bir grup, obje ya da özellik olan her şeyin fizikî terimlerle açıklanabileceğini ve fizik terimlerine indirgenebileceğini savunmaktadır. Bu görüşe *indirgemeci fizikalizm* (reductive physicalism) adı verilmektedir (Crumley, 2000: 10). Bu görüşe zıt olarak her şeyi fizik terimlerine indirgemeye ve fiziksel eşitlik fikrine karşı çıkanlar da, *indirgemeci olmayan fizikalizmin* savunucularıdır. İndirgemeci fizikalizm, biyoloji ve kimyanın da fizik terimlerine indirgenbildiğini savunurken, indirgemeci olmayan fizikalizm, onları ayrı birer bilim dalı olarak kabul eder, ancak bunu var olan her şeyin fiziksel olduğu iddiasına

engel görmez. Fizikalizmin ikinci iddiası, tüm nedensel süreçlerin, temelde fiziksel süreçler olduğudur (Crumley, 2000: 10). Fizikalizme göre, doğa-üstü ya da ekstra-fiziksel hiçbir nedensellik yoktur.

Fizikalistler, zihin konusunda kendi aralarında da farklı yaklaşımlara sahiptir. Bir görüşü sadece fizikalist ya da materyalist olarak nitelendirmek, çok indirgemeci bir yaklaşım olacak ve açıklayıcı olmayacaktır. Bu sebeple, fizikalizm hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olmak, ancak fizikalist yaklaşımların türlerini de gözden geçirerek mümkün olacaktır.

I.2.2.1 Zihin/Beyin Özdeşliği Teorisi (The Mind/Brain Identity Theory)

Zihin/beyin özdeşliği teorisi, düalizmin temel tezlerinden olan zihnin bedenden ayrı bir varlık olduğu düşüncesini reddeder. Bu teorinin temelinde zihnin yaşayan beyinle bir ve aynı şey olduğu ve zihinsel olayların, beyin olayları olduğu fikri yatmaktadır. Düalizmdeki zihnin immateryal bir töz oluşu iddiasına, özdeşlik teorisinde tamamen karşı gelinir. Bilincimiz ve düşüncelerimiz dâhil her şey, tamamen fiziksel ya da maddeseldir. Materyalizmin tarihi çok geçmişe dayansa da, özdeşlik teorisi 1950 ve 1960'larda U.T Place, J.J.C. Smart ve D. Armstrong tarafından zihin felsefesi tartışmalarına katılmıştır (Maslin, 2001: 72).

Bu teoriye göre, zihinsel fenomenler, fiziksel fenomenlerin üstünde ve dışında bir varlığa sahip değildirler; zihinsel fenomenler, fiziksel fenomenlerdir. Bu sebeple bu teori, monizme örnek gösterilebilir ve hatta sadece maddesel tözlerin ve onların durumlarının varlığını kabul ettiği için de materyal monizm olarak adlandırılabilir (Maslin, 2001: 73). Bu teoriye göre insanlar sadece maddesel varlıklardır ve sadece doğal fiziksel dünyanın bir parçasıdır.

Özdeşlik teorisi, zihin durumları hakkında konuşmanın beyin durumları hakkında konuşmakla aynı şey olduğunu söylememektedir. “Acı içindeyim” demekle “C-liflerim (acı lifi) yanıyor” demek aynı şey değildir. Fakat her acı çektiğimizde, acı nöronlarının çalıştığı doğrudur. Burada özdeşlikle kastedilen, “zihinsel terimlerin, anlam yönünden fizikalist terimlerle eş anlamlı olmaları bağlamında ‘özdeş’ olmaları değil, bilakis zihinsel terimlerle ifade edilen fiilî olayların fizikalist terimlerle ifade edilenlerle bir ve aynı olması anlamında özdeş” olmalarıdır (Shaffer, 2005: 73).

I.2.2.1.a Tür Özdeşliği Teorisi (Type-Identity Theory) – İndirgemeci Materyalizm

Bu teorinin temel tezi, zihin durumlarının çeşitleriyle, beyin durumlarının çeşitlerinin özdeş olduğu yönündedir. Duyumlar, niyetli durumlar gibi zihin durumları yalnızca karmaşık nöral süreçlerdir (Crumley, 2000: 15). Tür özdeşliği teorisinde, zihin durumları ve süreçleri, ışığın elektrik akımı tarafından oluşturulması gibi, beyin durumları tarafından oluşturulur. Bu da demek olur ki, zihin durumları, beyin durumlarına indirgenebilir. Bu sebeple, bu teori indirgemeci teori olarak adlandırılmaktadır.

Tür özdeşliği teorisinde beyin süreçleri ve zihin süreçlerinden bahsederken, biz aslında aynı şeyi farklı dillerde tanımlamaktayız. Bu benzerlik, su ve H₂O'nun aynı şeye işaret etmesinden farklı değildir. Tür özdeşliği teorisine göre, bizim yeşil olarak tanımladığımız duyum ile bu duyum esnasındaki bir çeşit sinirsel aktivitemiz aynı şeye tekabül eder. Başka bir deyişle, açıklayıcı güçte hiçbir eksilme olmadan, zihinsel terimleri nörobilim terimlerine tercüme edebiliriz (Crumley, 2000: 15).

Tür özdeşliği teorisi, zihin durumlarını beyin durumlarıyla özdeş görerek, düalizimde önümüze çıkan fiziksel ile zihinsel olan arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği problemini bertaraf ettiği iddiasındadır. Ancak, tür özdeşliği teorisi de kendi içinde problemler barındırmaktadır, diyebiliriz.

En önemli problem, bu teorinin “Leibniz kuralı” olarak bilinen, farklı iki şeyin ancak ve ancak tamamen aynı özellikleri taşımasıyla özdeş olabilecekleri görüşü ile çelişki içinde bulunmasıdır (Crumley, 2000: 10). Bu kurala göre, zihin ve beynin özdeş olabilmesi için bütün özelliklerinin aynı olması gereklidir. Buradan hareketle, bu kural bizim duyumumuzla sinirsel durumumuzun aynı olmasını mecbur kılar ki, bunun da mümkün olduğunu savunmak yerinde olmayacaktır. Bu teorinin savunucuları, Clark Kent ve Superman örneğini ele alarak, iki farklı tanımlamayla, bu tanımlamaların aynı şeye tekabül ettiğini bilmeden bir şeyi bilebileceğimizi iddia etmektedirler, ancak bu cevap, problemin çözümünü çok da açıklığa kavuşturmuş gözükmemektedir.

I.2.2.1.b. Token (Belirteç, İşaret, Simge) Özdeşliği Teorisi

Token, belirli bir zamanda, belirli bir kişi için gerçekleşen belirli bir olaydır. Bu yüzden, iki insan aynı tokene sahip olamaz. Tür ise altında birçok tokenin sınıflandığı, daha geniş bir sınıftır. Token özdeşliği teorisine göre zihinsel tokenler, fiziksel durumlardır. Örnekle açıklamak gerekirse, benim saat 09.00'da sahip olduğum acı, zihinsel bir tokendir ve bu benim beynimin saat 09.00'da acı sinirlerinin yanması ile özdeştir. Tür özdeşliği teorisini savunmadan, token özdeşliği teorisini savunmak mümkündür, ancak token özdeşliğini kabul etmeden, tür özdeşliğini savunmak çelişik olacaktır, çünkü

tokenler, türlerin kapsamı içindedir ve token özdeşliği teorisi, tür özdeşliği teorisinde ortaya çıkan “çoklu gerçekleştirilebilirlik (multiple realizability)” problemi ile karşılaşmamak için ortaya atılmıştır (Maslin, 2001: 80). “Çoklu gerçekleştirilebilirlik” problemi çok derin tartışmalar yaratmaktadır, ancak burada değinilmesi gerektiği kadarı ile zihin durumlarının farklı yer, zaman ve insanlarda farklı şekillerde açığa çıkabileceği ihtimali üzerine kuruludur. Örneğin, acı hissi bazı insanlarda C sinirinin çalışması olarak karşılık bulurken, kimi insanlarda N sinirinin çalışması olarak karşılık bulabilir. Dolayısıyla, her zaman zihin durumları ile beyin durumları özdeş olmayabilir ya da bu özdeşlik kişiye ve zamana göre farklı şekillerde meydana gelebilir. Bu problemin çözümü olarak sunulan token özdeşliği teorisi de, özdeşliğin türler değil tokenler arasında olduğunu söyleyerek sorunu çözmeye çalışmaktadır.

I.2.2.2. Elemeci Materyalizm (Eliminative Materialism)

Elemeci materyalizm, bir sonraki bölümde açıklanacağı gibi, davranışçılığın tezi olan, bizim insan davranışlarını zihin durumları bakımından anlamamızı ve ilgili zihin kavramlarını bilimsel psikolojiden elememiz gerektiğini savunan görüştür (Rakova, 2007: 52). Materyalizmin bu versiyonunda fikir, gerçekte inanç, istek, umut, korku gibi duyuların olmadığı yönündedir. Bu görüşün temelleri Feyerabend (1963) ve Rorty (1965) tarafından oluşturulmuştur (Searle, 2004: 19). Elemeci materyalizmin bir versiyonuna göre “zihin” ve “bilinç” gibi kavramlar “halk psikolojisi” teorisinin kavramlarıdır, halk psikolojisi de gözlemlenebilen davranış ile gözlemlenemeyen zihin arasındaki bağıntıdan bahseden, hepimizin günlük hayatta kullandığı tabirlerden oluşan ilkel bir psikoloji teorisidir (Sayan, 2012: 50). Halk psikolojisi, insanların davranışları açıklamak için gündelik hayatta kullandığı, acı çektiğinde oflamak, mutluysen gülmek gibi gündelik kurallara gönderme yapar. Elemeci materyalizme göre, bu gündelik zihin hâllerine gönderme yapan halk psikolojisinin kuralları muğlak, çelişkili ve oldukça eksik olduğundan bilimsel bir değer taşımamaktadır ve bu nedenle zamanla bilimden tamamen elenecek ve yerini nörofizyolojik teorilere bırakacaktır. Dolayısıyla, zihin, bilinç gibi kavramlar bizim şu an için pratik olduğu için kullandığımız kavramlardır, ancak gelecekte yerlerini yeni fizyolojik terimlere bırakacaklardır.

I.2.3. Davranışçılık (Behaviorism)

20. yüzyılın başlarından itibaren fizikalizm zihin felsefesinde baskın bir akım olmaya başlamıştır. Fizikalist akımın bu yüzyıldaki en önemli görüşlerinden biri, davranışçılık olarak gösterilebilir, ancak fizikalist olmayan davranışçılar da olduğundan

davranışçılık fizikalizm altında işlenmeyecektir. Davranışçılık, zihin durumlarının gözlemlenebilen davranışlarla ya da davranışsal dışavurumlarla eşdeğer olduğunu savunan görüştür (Rakova, 2007: 16). Bu görüşe göre, bir zihin durumu içinde bulunmak, bu durumu davranışla dışa vurmaktır. Davranışçılara göre, kendilerinden önce psikolojideki diğer yaklaşımlar bilimsel olarak yetersizdi. Daha önce psikolojide kullanılan en önemli bilgi kaynağı iç-gözlemsel (introspective) raporlardı (Crumley, 2000: 13). Geleneksel psikolojiye getirilen en büyük eleştiri, içe bakış yöntemi tamamen özneye bağlı olduğu için, bizi ulaştırdığı noktanın objektifliğinin çelişki yaratacak olmasıdır. Davranışçılara göre, bilimsel psikolojide zihin kavramları, eğer bir zihin özelliğinin varlığını ya da yokluğunu doğrulayabiliyorsa kullanılmalıdır. Bu görüş gözlemlenemez, içsel zihin süreçlerinin bilimsel olmadığı gerekçesiyle psikolojinin alanına girmediğini ve davranışın açıklanmasında gereksiz olduklarını savunmaktadır (Crumley, 2000: 13).

Rus psikolog Ivan Pavlov'un çalışmaları, davranışçı psikolojinin temelini oluşturmaktadır. Pavlov, "klasik koşullanma" olarak bilinen öğrenme teorisini geliştirirken, bunu zihnin içinde olup bitenlere hiç başvurmadan, yalnızca gözlemlenebilir uyarıcıya ve ona karşı gerçekleştirilen davranışa odaklanarak yaptı. Pavlov, klasik koşullanma teorisini köpekler üzerinde yaptığı meşhur deneylerle oluşturdu. Pavlov deneyinde bir uyarıcı (yiycek) ve bir tepki (köpeğin salya salgılaması) arasındaki ilişkiyi kullanarak koşullandırılmış bir uyarıcı (zil çalması) ve bir tepki (köpeğin salya salgılaması) arasında yeni bir bağ oluşturmanın mümkün olduğunu kanıtlama uğraşı içine girdi (Stangroom, 2013: 58). Bu deneyinin sonunda Pavlov gösterdi ki, zil çaldığımız anda köpeğe yiycek verirseniz ve bunu defalarca yaparsanız, bir süre sonra sadece zil çaldığımızda köpek salya salgılar. Pavlov'dan sonra benzer bir deneyi Watson çok da etik olmayan bir şekilde insanlar üzerinde uyguladı ve insanların da klasik koşullandırma yöntemiyle öğrendiğini göstermeye çalıştı. Ancak, görünen odur ki, klasik koşullanma insanların sadece öğrenmelerini açıklamakla yetinir, bir matematik probleminin nasıl çözüldüğünü açıklayamaz. Bu sorunu çözmek amacıyla Skinner, edimsel koşullanma teorisini geliştirmiş ve farelerle yaptığı deneyde farelerin başarılı girişimlerini ödüllendirerek onlara bir labirent içinde kaybolmadan yollarını bulmayı öğretmiştir (Stangroom, 2013: 59). Ancak, davranışçılık zihnin içinde ne olup bittiği sorununu, zihnin nasıl işlediğine yönelik soruları ve zihnin doğasını sorgulamayı tamamen göz ardı etmektedir.

Davranışçılık, bilinçle ilgili tüm durumları, başkaları tarafından da gözlemlenebilen davranışlarla izah edebileceğimizi ileri sürerken bilinçli bir kişinin, herhangi dikkat çekici bir davranışta bulunmayacağı ihtimali ile çelişkiye düşmektedir. Bu durumun farkında olan bazı davranışçılar, açık ve gizli davranış arasında ayırım yapmaktadır. Bu ayırım, düşünmenin dudakların belli belirsiz bir hareketinde, ses tellerinde ya da dilin belli belirsiz hareketlerinde de olsa açığa çıkacağını ifade etmek amacıyla yapılmıştır. Ancak, bu girişim de bazı sorunların çözülmesi için yeterli gözükmemektedir. Shaffer bu yetersizliği şu örnekle açıklamaktadır: “Geçici felce sebep olabilen kürar uyuşturucusu üzerine yapılan yeni çalışmalar, zihinsel olaylar devam ederken gizli davranışların bulunmayabildiğini göstermektedir. Tam bir kas felci elde etmek için yeterli miktarda kürar alan hastalar, kürarın uyuşturucu etkisi kaybolduktan sonra, felç süresince hiçbir bilinç, düşünce, duyum, düşünme yetisi, hayal vs. kaybı olmadığını bildirmişlerdir.” (Shaffer, 2005: 32). Bu bizim zihinsel terimleri davranışlara dayalı olarak açıklayabilme ihtimalimizi oldukça düşürmektedir. Davranışçıların bazıları bu sorunla başa çıkmak için “davranış yatkınlığı” (disposition to behave) kavramını ortaya atmışlardır (Shaffer, 2005: 32). Bu kavram bize zihinsel durumları davranış diliyle değil de davranışa olan yatkınlıkla tanımlamayı önermektedir. Bilinçli bir insanın sorulara cevap verme yatkınlığı olduğu düşünülür, ancak insan sorulara cevap vermeye yatkınlığı olmaksızın da bilinçli olabilir ya da meşgul olduğundan soruyu duymayabilir, dolayısıyla yatkınlık olduğu durumlar için genel bir tanım vermek bile mümkün değilken bu kavramın davranışçılık için bir çıkış noktası olması mümkün görünmemektedir (Shaffer, 2005: 37). Hissetmenin davranış yatkınlığını ortaya çıkarabildiği doğrudur, ancak his ve bu yatkınlık özdeş ve birbirleri için yeterli değildirler. Davranışçılığa yapılan bu eleştirilerin hepsi, bu akımın genel mantığı üzerinedir. Fakat davranışçılık kendi içinde de farklı fikirleri barındıran ve bu yüzden de ciddi temelleri olan bir akım olduğundan, zihin felsefesinde üzerinde durulması gereken düşünce tarzlarından biridir.

Davranışçılık, pozitivism etkisinde, gözlemlenmeyen şeylerin bilimin konusu olamayacağı fikri ile ortaya çıkmış bir akımdır. Gilbert Ryle, Hempel, Carnap, Skinner bu akımın en önemli temsilcileridir. Davranışçıları kendi içinde üçe ayırmak gereklidir:

1.2.3.1. Yöntemsel Davranışçılık (Methodological Behaviorism)

Yöntemsel davranışçılara göre, davranış ve uyarıcı (dürtü, stimuli) gibi yalnızca dışsal ve gözlemlenebilir faktörler, bilimsel bir zihin anlayışının hedefleri olabilirler. Yöntemsel davranışçılıkta, bilimsel psikolojinin tek amacı davranışı açıklamaktır, eğer

zihinde gerçekleşen başka durumlar varsa bunlar göz ardı edilmelidir. Bu grup, zihinde gözlemlenemez hiçbir şey yoktur, demediği, yalnızca bu durumları yok saydığı için daha yumuşaktır ve görüşleri “soft davranışçılık” olarak da adlandırılır.

I.2.3.2. Ontolojik Davranışçılık (Ontological Behaviorism)

Ontolojik davranışçılar, yöntemsel davranışçılardan farklı olarak içsel-zihinsel özelliklerin varlığını reddederler. Bu gruba göre, sadece davranışsal olarak görülebilen zihin durumları vardır, bunun haricinde gözlemlenemeyen bir zihnin özelliğinden söz etmek anlamsızdır. Bu görüşü örnekle açıklamak gerekirse elinin sobaya değmesiyle çığlık atmak, yanma hissi ile ortaya çıkan bir davranıştır.

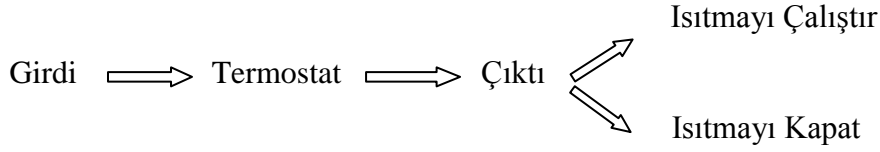
I.2.3.3. Mantıksal Davranışçılık (Logical Behaviorism)

Mantıksal davranışçılara göre, içsel zihinsel özelliklere karşılık gelen terimler sadece davranış veya dışavuruma karşılık gelen terimlerle yer değiştirebilirler (Crumley, 2000: 13). Bu, zihinsel özelliklere tekabül eden bir terim içeren her cümlenin, davranışa tekabül eden terimlerden oluşan bir cümleye çevrilebileceği anlamına gelmektedir.

Mantıksal davranışçılık, bilimde kullanılan her cümlenin, onun doğruluğunu kanıtlayacak deneysel şart ve gözlemlerle anlaşılması gerektiğini savunan mantıksal pozitivismeye dayanır (Graham, 2010). Mantıksal pozitivismenin etkisindeki mantıksal davranışçılık, bütün zihinsel kavramların, davranışsal olarak tercüme edilebileceği iddiasındadır.

I.2.4. İşlevselcilik (Functionalism)

İşlevselcilik, zihin durumlarının, onların diğer zihin durumları, duyuşal girdiler ve davranışsal çıktılar ile olan işlevsel ya da nedensel ilişkilerinin toplamından kurulduğunu savunan görüştür (Rakova, 2007: 69). İşlevselcilik de, tıpkı analitik davranışçılık gibi zihnin ruh ya da beyin fark etmeksizin ayrı bir varlık olduğunu reddetmektedir. İşlevselcilik, isminden de anlaşıldığı gibi zihni bir işlev olarak görmektedir. Burada sorulması gereken, “işlev”in ne olduğudur. Örnekle açıklamak gerekirse, bir termostatın işlevi odanın ya da binanın sıcaklığını düzenlemektir. Kendisine yüklenen girdiye göre, termostat oda soğuk olduğunda ısıtmaya başlar, sıcak olduğunda da otomatik olarak kapanır.



Bir şeyin işlevi, onun yaptığı iştir (Maslin, 2001: 131). İşlevselciliğe göre, zihin durumlarının ana işlevi, onların oynadıkları nedensel rollerdir (Crumley, 2000: 16). İşlevselcilere göre, zihin ve onun kapasiteleri görevlerini yerine getirdiği sürece, zihnin doğasının ne olduğu üzerine düşünmek anlamsızdır, çünkü önemli olan zihinsel özelliklerin düzgün bir şekilde çalışmasıdır. İşlevselcilikte, zihin durumları onların dış dünyayla, diğer zihin durumlarıyla ve davranışlarla olan nedensel ilişkileri ile tanımlanır. İşlevselciliğe göre, “her zihinsel durumun özsel veya tanımlayıcı özelliği, onun (1) beden üzerindeki çevresel etkilerle, (2) diğer zihinsel durum tipleriyle ve (3) bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girmesidir (Churchland, 2012: 57). İşlevselciliğin iddiasına göre, eğer özel bir zihin durumunun temel özelliği bilinmek isteniyorsa, bu zihin durumunun çevresel girdilerle (duyularla alınan bilgi), diğer zihin durumlarıyla ve davranışla ilgisine bakılmalıdır.

Görünen şudur ki; işlevselcilik, düalizm ile çelişik değildir, fakat işlevselciliğin, düalizmden farkı, zihnin materyal ya da immateryal olması konusunda iddiada bulunmamasıdır. İşlevselcilik, genel tanım itibarıyla zihnin materyal olduğunu iddia etmese de, tüm işlevselciler bir zihin durumu ya da özelliğinin, bir ya da diğer bir fiziksel durum ya da özellikle eşdeğer olduğunu söylemektedirler. Daha açık söylemek gerekirse, bir tür zihin durumu, çeşitli fiziksel durumlar tarafından fark edilebilir. İki varlık aynı tür zihin durumuna, farklı türde fiziksel durumlarda bulunarak sahip olabilirler. Bu yönleriyle işlevselciler, token-özdeşliği teorisiyle uyum içindedirler. İşlevselcilere göre, hayvanlar, hatta bilgisayarlar gibi gelişmiş makineler de zihin durumlarına sahiptirler. İşlevselcilik, davranışçılık ile uyumlu görünse de, davranışçıların zihinsel olayları davranışa indirgemesi gibi bir indirgeme yapmak ve gözlemlenebilir sonuçlara ve verilere dayanan bir tanımlama yapmak, işlevselciliğe göre imkansızdır, zira “her bir zihinsel durumun uygun tanımlanması, onun nedensel olarak ilişkili olduğu bir dizi başka zihinsel duruma atıf yapmayı gerektirir.” (Churchland, 2012: 57). İşlevselciliği üç alt grup halinde inceleyebiliriz.

I.2.4.1. Makine-Durum İşlevselcilik (Machine-State Functionalism)

Makine-durum işlevselciliğinin ilk temsilcisi Hilary Putnam'dır. Putnam'ın işlevselciliğine göre, zihni olan her varlık Turing Makinesi gibi düşünülebilir. Turing makinesi, idealize edilmiş sonsuz sayıda durumu olan dijital bir bilgisayardır ve komutlar kümesiyle (makine tablosu ya da makine programı) çalışır (Levin, 2013). Bu çalışma şeklini şu şekilde formüle edebiliriz:

Eğer makine durum D_1 'deyse ve G_1 girdisini alıyorsa, makine D_2 durumuna geçecek ve $Ç_2$ çıktısını üretecektir.

Bu tür bir makine tablosu her girdiye, belli bir çıktı veren deterministik görünümüdür. Ancak Putnam ve diğer makine-işlevselcilerin görüşüne göre durumlar arası geçişler birçok olasılığa dayalıdır ve önceden belirlenmiş değildir (Putnam, 2000: 105). İşlevselcilere göre, zihin durumları, makine tablosu durumlarıyla ($D_1, D_2... D_n$) eşdeğerdir. Bu durumlar davranışçılarda olduğu gibi sadece davranışsal dışavurumlar değildir, çünkü girdi ve çıktıların yanı sıra makinenin içinde bulunduğu durum da burada önemli unsurlar arasındadır. Örnekle açıklamak gerekirse, eğer makinenin durumu “yağmur yağacağına inanma” olarak düşünülürse, davranışçılara göre bu, hava durumuna baktıktan sonra, şemsiyeyi yanına alma davranışıyla eşdeğerdir. Ancak, işlevselcilerin yorumuna göre bu durum, hava durumuna bakıp şemsiyeyi yanına alma ile beraber oluşan zihin durumu olan “kuru kalma isteği”yle eşdeğerdir.

I.2.4.2 Psiko-İşlevselcilik (Psycho-Functionalism)

Psiko-İşlevselcilik, davranışçuların psikolojinin kurallarının ancak ve ancak davranışlara uyarlanabileceği ve sadece davranışlarla dışa vurulabileceği iddiasına karşı gelmek amacıyla ortaya çıkmış bir zihin felsefesi akımıdır. Psiko-işlevselcilik, bilişsel psikolojinin metodolojisini kendine temel olarak alır. Bütün işlevselcilik teorileri gibi, bu teori de zihin durumlarını, onların rollerine göre değerlendirmektedir. Psiko-işlevselciliğin ayırt edici iddiası, tüm zihin durum ve olaylarını belli özelliklere sahip ve davranışların en iyi bilimsel açıklaması olarak görmeleridir (Levin, 2013). Makine-işlevselciliğinden farklı olarak, bu teorinin yapısı bir makine tablosuna dayanmaz. Dolayısıyla, psiko-işlevselciler zihin durum ve süreçlerini anlamak için bir sınırlama koymadıkları iddiasındadırlar, ancak onlar için önemli olan nokta, bu durum ve süreçlerin laboratuvar ortamında bilimsel olarak aydınlatılmış olmasıdır. Bu teori, bilimsel olarak kabul görmemiş zihin durumlarını çalışma alanı içinde kabul etmemektedir.

BÖLÜM II:

SEARLE'ÜN ZİHİN FELSEFESİ GÖRÜŞLERİNE YAKLAŞIMLARI

John Searle'ün zihin felsefesi tartışılırken ilk olarak, Searle'ün diğer zihin felsefesi yaklaşımlarıyla hesaplaşması, daha sonra zihnin merkezi unsuru olarak ele aldığı bilinç ve bilincin özellikleri, bilinci temel dayanak noktası olarak kullandığı biyolojik doğalcılık yaklaşımı, zihin beden problemindeki duruş noktası, Çin Odası argümanı ve başka zihinler probleminde olan bakış açısı analitik bir yöntemle değerlendirilecek olup, Searle'ün bütüncül zihin teorisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fiziksel olandan, zihinsel olana geçişin nasıl gerçekleştiği iki bin yıldır pek çok tartışmanın kaynağı olan zihin-beden probleminin temelini oluşturmaktadır. Searle, “Zihnin Yeniden Keşfi” eserinin henüz ilk sayfasında bu problemin çok basit bir çözümü olduğunu iddia etmektedir. Searle'e göre çözüm şudur: “Zihinsel görüntüler beyindeki nörofizyolojik işlemlerin sonucudur ve bu işlemler bizatihi beynin özellikleridir.” (Searle, 2004: 13). Searle bu yaklaşımını “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırmaktadır. Biyolojik doğalcılığı çözüm olarak göstermek elbette ki zihin ve beden probleminde ilişkin doyurucu bir açıklama değildir. Bunun farkında olan Searle bu yaklaşımla ortaya çıkabilecek sorular üzerinde durmakta ve probleme yaklaşımını açık hale getirmeye çalışmaktadır. Searle' göre burada nörofizyolojik, fizyolojik, felsefi ve bilişsel bilime ait sorular gündeme gelmektedir. Bizim ilgilenmemiz gereken alan burada sorulacak felsefi sorular ve Searle'ün bunlara verdiği cevaplardır. Searle, felsefi soruları kendince şu şekilde örneklendirmektedir:

“Bilinç tam olarak nedir ve bilinçli zihinsel görüntü bilinç dışı olanla nasıl ilişki kurar? Bilinç, niyetlilik, öznellik ve zihinsel nedensellik gibi zihinsel durumların özellikleri nelerdir ve bunlar tam olarak nasıl işlerler? Zihinsel görüntüler ve fiziksel görüntüler arasındaki nedensellik ilişkileri nelerdir?”

Ve yangörüngücülüğün (epifenomenalizm) kaçındığı bir yöntemle bu nedensellik ilişkilerini nasıl nitelendirebiliriz?” (Searle, 2004: 14).

Searle, bilincin ne’liği üzerine düşünürken hem düalist hem de materyalist yaklaşımları eleştirmekte ve iki tarafın da büyük bir yanılığın içine düşerek zihin-beden problemini çözülemez gözüken bir problem haline dönüştürdüklerini iddia etmektedir. Düalistler tamamen bu problemin zorluğu ve çözülemezliği hususunda hemfikir görünürken materyalistler zihinsel fenomenleri doğallaştırarak onları fiziksel fenomenlere indirgeme çabasında dırlar. Searle ise hem düalizm hem de monizmin karşısında durur ve baskın görüş olarak kabul ettiğı materyalizm üzerinden eleştirilerini sürdürür. Searle’e göre analitik felsefenin başka hiçbir alanında varlığı apaçık ortada olan bir şey üzerine bu kadar tartışılıp, inkâr edilmez (Searle, 2004: 16). Hepimizin öznel zihin durumlarına sahip oluşu Searle’e göre kesin bir şekilde ortadayken, maddeci anlayışın bunların fiziksele indirgenişi konusundaki ısrarı anlaşılır değildir.

Searle kendi bakış açısındaki özgün yanı açıklayabilmek için izlediğı yöntemde, ilk iş olarak, maddeciliğın zihin problemine olan yaklaşımını ve bu yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep olan, maddeciler tarafından da çoğunlukla açıkça dile getirilmeyen varsayımsal fikirleri ortaya çıkarma niyetindedir. Dolayısıyla, bir sonraki bölümün amacı Searle’ün maddeciliğı nasıl yorumladığına ve maddeciliğın temelini oluşturduğuna inandığı varsayımlara nasıl yaklaştığına dair fikirleri tartışmak olacaktır.

II.1.Searle’e Göre Maddecilik ve Maddeciliğın Dayandığı Varsayımlar

Maddeciliğın yanlış temeller üzerine kurulduğu ve dolayısıyla ulaştığı sonuçların da tutarsız olduğunu savunan Searle, altı farklı materyalist zihin teorisini kendi yorumlarıyla açıklayarak, getireceğı eleştirilerin kaynaklarını gösterme çabasında dır.

Eleyici materyalizm, zihinsel durumlara ait kavramların bilimsel bir bakış açısı içerisinde yerinin olmadığını ve zihnin nörofizyolojik tanımının yapılabilmesi için bu kavramların zihin felsefesi içerisinde elenmesi gerektiğini iddia eden bir yaklaşımdır. İlk olarak eleyici maddecilik (eliminative materialism) Searle tarafından ele alınarak bu akımın “zihinsel durumlar aslında hiç var olmamıştır” kanısında olduğu iddia edilmektedir (Searle, 2004: 19). Searle’e göre zihinsel durumların elenerek fiziksel olanla açıklanabileceğı fikri zihinsel durumların hiç var olmadıklarını söylemekle bir ve aynı şeydir. Ona göre zihinsel durumların elenebileceğini iddia etmek zihinsel durumların varlığını kabul etmemektir.

İkinci olarak halk psikolojisi (folk psychology) görüşünü açıklayan Searle'e göre, bu akım insanların doğru ve yanlış olan inanç ve isteklerinin olduğunu kabul eder ancak zihinsel durumları teorinin kendisine bağlı teorik varlıklar olarak kabul eder; dolayısıyla bu yaklaşıma göre zihinsel durumların varlığı, oluşturdukları bu teorinin varlığına bağlıdır (Searle, 2004: 19). Halk psikolojisinin sadece teori içerisinde açıklayıcı olması ve kolaylık sağlaması bakımından zihinsel durumların varlığını kabul ettiğini söyleyen Searle'e göre, bu yaklaşım için zihinsel durumların gerçek varlığından söz edilemez.

Searle'ün ele aldığı üçüncü materyalist zihin teorisi ise işlevselciliktir. İşlevselcilik, daha önce de tanımlı verildiği üzere, her zihinsel durumun beden üzerindeki çevresel etkilerle, diğer zihinsel durum tipleriyle ve bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girdiğini savunan zihin felsefesi akımıdır (Churchland, 2012: 57). İşlevselciliğe göre tüm zihinsel durumlar kendi eşsiz nedensel rollerine göre tanımlanmaktadır. Searle'ün işlevselcilik tanımlı şöyledir: "Zihinsel durumlar bütünüyle birbirleri arasındaki nedensellik ilişkisinden ve bir parçası oldukları sistemin girdi-çıkıtları arasındaki nedensellik ilişkilerinden oluşmaktadır." (Searle, 2004: 20). Searle'ün yorumuna göre bu bakış açısı bizi, bir taşın bile doğru nedensellik ilişkilerine sahip olsa bizim gibi inançlar, istekler gibi zihinsel durumlara sahip olabileceği fikrine götürür. Bu itiraz, işlevselciliğin zihinsel durumların içsel ve niteliksel özelliklerini göz ardı etmesi iddiasına dayanırken, Searle'e göre doğru nedensellik ilişkilerine sahip olmak zihinsel durumlara sahip olmak için yeterli değildir.

Searle tarafından sunulan dördüncü yaklaşım ise bilgisayarlı işlevselcilik (computational functionalism) ya da güçlü yapay zekâ olarak adlandırdığı zihin felsefesi teorisidir. Bu teoriye göre, bir bilgisayar doğru girdi ve çıkıtlara sahip bir program ile birlikte düşünceye, duyguya ve hatta anlamaya sahip olabilir (Searle, 2004: 20). Güçlü yapay zekâ teorisi, zihnin işleyişini programın işleyişi ile denk olarak kabul ederek, yapısal olarak aynı kabul ettiği zihin ve bilgisayar programının sonuç olarak da aynı düşünce ya da anlamaya sahip olabileceğini savunmaktadır.

Beşinci zihin felsefesi teorisini ise Searle "niyetli duruş alma" olarak adlandırır. Bu yaklaşıma göre inanç, istek, korku vb. zihinsel durumlar için kullandığımız kelimeler bizim yalnızca davranışı tahmin etmek ve açıklamak için kullandığımız kelime hazinesinin kullanışlı birer parçasıdır (Searle, 2004: 21). Searle'e göre *niyetli duruş alma* teorisi, zihinsel durumları açıklamak için kullandığımız kavramların gerçek birer fenomen olarak

karşılıklarının bulunmadığını, bu kavramların yalnızca davranışı açıklamak açısından kolaylık sağladığını iddia etmektedir.

Son zihin felsefesi yaklaşımı olarak bilincin varlığını kabul etmeyen teorileri ele alan Searle'e göre bu yaklaşımlarda açıkça "bilinç yoktur" diyenlerin sayısı az olsa da altlarında yatan düşünceye göre öznel duyarlılığın niteliksel görüngüleri olarak bir bilinç asla var olamaz (Searle, 2004: 21). Bilincin varlığını kabul etmeyen bu yaklaşımların dayanak noktalarını Searle, bilincin sahip olduğu öznel yapının, nesnel bilim alanına dâhil etmekten çekinmeleri olarak vurgulamaktadır.

Maddeciliğin farklı tezahürleri olan bu teorilerin hepsi Searle'e göre akıl dışıdır ve çürütülmeye muhtaçtır. Fakat bu teorilerin oluşmasının altında yatan varsayımlar açıkça söylenmediğinden çürütülmeleri zordur. Maddeciliğin oturduğu temelleri eleştirmek ve bu temelleri oluşturan varsayımları yanlışlamak maddeciliğin çürütülmesi açısından en elzem noktadır. Maddeciliğin dayandığı varsayımların yanlışlığını göstermek, maddeciliğin neden reddedilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyacaktır. Tek tek teorileri çürütmek yerine, materyalizmin varsayımlarını tespit ve eleştiri uğraşı içerisine giren Searle maddeciliğin yönetsel kabullerini yedi maddede açıklamaktadır:

- 1- Zihnin bilimsel özellikleri dikkate alındığında bilinç ve bilincin özellikleri daha az öneme sahiptir. Dilin, bilişin ve zihin durumlarının açıklamasını bilinç ve
- 2- Öznelliği hesaba katmadan yapmak mümkündür (Searle, 2004: 23).
- 3- Bilim nesneldir, nesnel gerçeklikle ilgilenir. Bilim, gerçeklik kendinde nesnel olduğu için nesneldir (Searle, 2004: 24).
- 4- Gerçeklik nesnel olduğu için, zihin incelemelerinde en iyi yöntem nesnelliği ya da üçüncü şahıs bakış açısını benimsemektir. Bilimin nesnelliği, incelenen fenomenlerin bütünüyle nesnel olmasını gerektirir ve bunun anlamı bilişsel bilimlerde nesnel olarak gözlemlenen davranışın incelenmesidir (Searle, 2004: 25). Dolayısıyla zihin dediğimiz şey akıllı davranışın kendisidir.
- 5- Diğer zihinler problemine cevabı, 'üçüncü şahsın zihinsel fenomenleri hakkında onun davranışlarını gözlemleyerek bilgi sahibi olabiliriz' şeklindedir (Searle, 2004: 25).
- 6- Zihin ve davranış arasında özsel bir ilişki vardır (Searle, 2004: 26).
- 7- Evrendeki her gerçek bilinebilir ve anlaşılabilir; gerçek fizikseldir, dolayısıyla bilim, fiziksel gerçekliği ele alır (Searle, 2004: 27).
- 8- Var olan tek şey fizikseldir (Searle, 2004: 28).

Maddeciliğin dayandığı bu kabullerin hepsi zihinsel olanın fiziksel olamayacağı ve nesnel olanın ancak ve ancak fiziksel olduğu fikrine dayanmaktadır. Bilimin sadece nesnel olanı konu alabileceğini varsayan materyalizme göre, nesnel olmayan zihinsel durumların bilimin sınırları içerisine dâhil edilmesi mümkün değildir. Zihinsel durumların, fiziksel olarak temsil edildikleri yer davranışlardır ve bu sebeple, zihinsel durumlar yalnızca davranışlar aracılığı ile bilimsel olarak incelenebilir. Bu maddeleri birbirleriyle ilişki içerisinde inceleyecek olursak materyalizmin bütüncül bakış açısını yakalamamız daha kolay hale gelecektir. İkinci maddede belirtilen gerçekliğin nesnel oluşu fikrinden, yedinci maddedeki var olan her şeyin fiziksel olduğu görüşüne ulaşabiliriz. Bu iki görüşü bir arada ele aldığımızda zihni nesnel hale getirmek için tek yolumuzun zihni rasyonel davranışla eşleştirmek olduğu da aşikârdır ki bu da üçüncü ve dördüncü maddelerde sunulmuştur. Dolayısıyla beşinci maddedeki zihin ve davranış arasında özsel bir ilişki olduğu fikri de üçüncü ve dördüncü maddelerden çıkarılabilmektedir. Son olarak da bu maddelerin hepsinin bütününde birinci maddede de dile getirildiği gibi bilince yer yoktur ya da çok az vardır. Searle, maddeciliğin dayandığı varsayımları ortaya koyarak bilincin nasıl zihin probleminin dışında tutulduğunu gösterme çabasıdadır. Bilinç meselesini zihin araştırmalarının dışında tutmak Searle'e göre büyük bir yanılgıdır; bu sebeple, görüleceği üzere Searle kendi zihin felsefesinin temeline bilinci yerleştirecek ve bilincin öznel yapısının onun bilimsel olarak incelenmesine engel olmadığını iddia edecektir.

II.2 Maddeciliği Güçlü Kılan Etmenler

Maddecilik, halen zihin felsefesinin en çok söz getiren ve en güçlü akımıdır. Bu akımın gücünü korumasında elbette teorik olarak sunduğu birçok avantaj ile zihinsel kabul edildiğinde içine girilecek düalist yaklaşımın içerdiği çözümsüzlüğün büyük rolü vardır. Temellerinin dayandığı kabuller bu kadar problem ihtiva ederken, bu akımın neden ve nasıl bu kadar etkili ve kuvvetli bir hal aldığı Searle'ün üzerinde durduğu bir diğer mühim meseledir. Filozofa göre, bunun ilk sebebi çözümlenemez olduğu açıkça ortada olan ve tamamen yanlış zıtlıklardan oluşan düalizme düşmemek için tek çıkar yolun maddecilik olarak kabul edilmesi ve yine aynı nedenle erişilebilir gerçek çözümlerin materyalizmin bazı türleri arasında olduğuna inanılmasıdır (Searle, 2004: 28). Düalizmin sunduğu fiziksel-zihinsel, zihin-beden, öznel-nesnel zıtlıkları zihin meselesini her zaman çözümsüz kalmaya muhtaç etmektedir. Bu zıtlıkların varlıklarını kabul ederek, aralarındaki etkileşimin nasıl olduğu sorusu üzerinde çözümsüz kalmak yerine, sadece fiziksel dünyada

görünür gerçekliğe sahip varlık türlerini kabul etmek hem teorik hem pratik açıdan kuşkusuz ki birçok avantaj sağlamaktadır. Materyalizm, iki ayrı tözün varlığını kabul etmek yerine, sadece fizikseli kabul ederek, düalizme göre daha yalın ve açıklayıcı argümanlar sunmaktadır. Bu yalın açıklamanın sağladığı avantaj, aynı zamanda *Ockham'ın usturası* ilkesi ile de ifade edilebilir: “Olguları açıklamak için kesinlikle gerekli olanları aşarak çoğaltmamak gerekir.” (Churchland, 2012: 29). Bu anlamda, sadece fiziksel olanı kullanarak bir açıklama yapılabiliyorsa, bunu aşarak ikinci bir varlık kategorisi olan zihinsel eklemenin açıklayıcılık yönünden hiçbir avantajının olmadığı gibi yalınlık yönünden de teoriye zarar vermektedir. Özetle, düalizme göre daha yalın görüşlere sahip olan materyalizm, bu avantaja bağlı olarak zihin felsefesinin en güçlü ve en çok destek gören akımı olmayı başarmıştır.

Searle'e göre maddeciliği güçlü kılan bir diğer sebep de Kartezyen gelenekle birlikte oluşan kelime hazinesidir. Düalizmin felsefeye getirdiği zihinsel ve fiziksel, zihin ve beden, zihincilik ve maddecilik, ruh ve madde karşıtlığı, filozofları açıklanamaz olandan kaçma eğilimine sokmuştur. Bu karşıtlıkların kabul edilmesi ve sadece gözlemlenebilir olanların varlığının kabul edilmesinin açıklayıcılığı, düalizme alternatif olabilecek tek yaklaşımı maddecilik olarak göstermektedir. Zira bu durumda iki seçenek mevcuttur: Ya hem zihinsel olan hem de fiziksel olanın varlıklarını kabul edip bilimin sınırları dışına çıkararak, çözümsüz bir sorunsalın içerisine girmek ya da sadece fiziksel olanı kabul edip, zihinsel durumları fiziksel terimlere indirgemek. Zihinsel olan, düalizmin oluşturduğu terminolojiye göre, fiziksel olana karşıt bir varlık kategorisine gönderme yaptığı için zihinsel olanın açıklanamazlığından kaçmak için en iyi yol sadece fiziksel olanın varlığını kabul etmek olarak görülmüştür. Oysa Searle, zihinsel olanın fiziksel olamayacağını iddiasının yanlış bir iddia olduğunu ve düalizmin tek alternatifinin materyalizm olmadığını iddia etmektedir.

Searle maddeciliği güçlü kılan üçüncü sebep olarak da “gerçeklik, nesnelidir” fikrini sunmaktadır (Searle, 2004: 31). Bu fikir, zihin felsefecilerini zihni incelemedeki tek bilimsel yolun nesnel fenomenler olduğu görüşüne ulaştırmıştır. Bu görüş de zihin felsefesindeki sorunların yönünü zihinsel durumların öznelliğinden, dışsal davranışın nesnelliğine doğru değiştirmiştir (Searle, 2004: 31). Davranışla bilinci özdeşleştiren bu 3. şahıs bakış açısı bizim gibi gerçekten bir zihne sahip olan varlıklar ile bilgisayar gibi zihni varmış gibi görünen şeyler arasındaki farkı ortadan kaldırır. Turing makinesi örneği, bu farkın görülememesinden kaynaklanmış ve bütün maddecilik de bu farkı görememek de

ısrar etmiştir. Searle'e göre, filozofları davranışçılığa, işlevselciliğe, güçlü yapay zekâyâ, eleyici maddeciliğe ve niyetli duruşa götüren soru "Hangi şartlar altında zihinsel durumları niteleyebiliriz?" sorusudur (Searle, 2004: 32) ve bu soru zihinsel olanın ontolojisinin zorunlu olarak 1. şahıs ontolojisi olduğu fikrini gözden kaçırmamıza sebep olur. Özet olarak, Searle'ün materyalizm yorumu içerisinde, zihinsel durumları ancak nesnel olarak niteleyebileceğimizi savunan maddeciler, bilimsel olmanın yolunun nesnel olmaktan geçtiği düşüncesi ile zihinsel durumların öznel özelliklerini göz ardı etmektedirler.

Maddeciliği bu denli güçlü tutan bir diğer sebep de Searle'e göre insanlardaki teorik keşif arzusudur. Bütün önemli teorik keşifler fizik tarihinde saklı olduğu için ve bizim de zihin hakkında böylesi bir keşfe ihtiyacımız olduğu için, filozoflar zihin araştırmasında materyalizm safında olmayı avantajlı görmüşlerdir. Bu avantajla birlikte maddecilerin en büyük hayali bir kognitif bilim kurmaktır (Searle, 2004: 33). Kognitif bilim içerisinde çözümlenemeyen istedikleri zihnin yapısının, eğer ki tam olarak açıklaması başarılırsa bunun bilim tarihi içerisinde devrim sayılacak teorik keşiflerden olacağı görüşündedirler. Zihnin yapısının keşfi, kuşkusuz ki, bilim için çok büyük bir ilerlemeye yol açacaktır. Bu nedenle, materyalizm savunucusu olmak, bu keşifle birlikte bilim tarihinde yer bulmak açısından araştırmacılara avantajlı gözükmemektedir.

Maddeciliği analitik zihin felsefesinde hâkim görüş haline getiren bu yaklaşımların dayandığı temeller Searle'e göre yanlış varsayımlardan oluşmaktadır. Bu sebeple, materyalizmin yöntem ve görüşlerini tartışmaktan öte onun dayandığı varsayımları eleştirmek, bu akımın Searle'e göre haksız olan gücünü sarsmak açısından büyük önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla, çalışmanın gelecek bölümünde Searle'ün kendi zihin teorisini açıklığa kavuşturması için son derece gerekli olan maddecilik eleştirisi analitik bir bakış açısıyla incelenmeye çalışılacaktır.

II. 3. Searle'ün Maddecilik Eleştirisi

Searle maddecilik eleştirisini yukarıda verdiğimiz maddeciliğin dayandığı yedi temel varsayım üzerinden geliştirmektedir.

- 1. Madde (Zihnin bilimsel özellikleri dikkate alındığında bilinç ve bilincin özellikleri daha az öneme sahiptir.) eleştirisi:** Searle'e göre bilinç, maddeciliğin dayandığı bu varsayımın tam aksine, önemli bir meseledir. Zira bilinç incelenmeden zihinsel fenomenler incelenemez. Searle kendi bilinç fikrimizden başka herhangi bir zihinsel olan fikrine sahip olmadığımız görüşündedir (Searle, 2004: 34). Searle'e göre bilinç zihinsel olanın temel ve en önemli özelliği olmakla

birlikte, zihin araştırmaları için de merkezi bir konumda yer almalıdır. Zihnin bilimsel incelemesinin yapılması bilincin devre dışı bırakılmasını gerektirmez, aksine Searle'e göre bilincin yapısı incelenmeden, zihinsel fenomenlerin yapısının incelenmesi mümkün değildir.

2. **Madde (Gerçeklik nesnel dir.) eleştirisi:** Searle'e göre gerçeğin tümü nesnel değildir, bir kısmı öznel dir. Bu noktaya açıklık getirmenin öznel ve nesnel kavramlarından kastedilenin açıklığa kavuşturulması gerektiğini savunan filozof öznel ve nesnel ayrımını, epistemolojik ve ontolojik olarak iki kategoride ele almaktadır. Öznel ve nesnelin epistemolojik ayrımı "özel değerler, kişisel önyargılar, bakış açıları ve duygulardan kaynaklanan iddiaların bağımsızlığının farklı derecelerini belirtir." (Searle, 2004: 35). Ontolojik ayrımı ise deneysel gerçeğin farklı derecelerini belirtir. Filozofa göre, ontolojik olarak bütün gerçeğin nesnel olduğu iddiası nörobiyolojik bakımdan yanlıştır çünkü zihinsel durumlar öznel bir ontolojiye sahiptir. Searle, bilinç ve öznel liği zihnin zorunlu öğeleri olarak kabul eder fakat materyalist gelenek zihni, öznel likten bağımsız mış gibi ele almaktadır. Searle buradaki çelişkiyi bilinci, bilinçten bağımsız, kendinde ele almak olarak nitelendirmektedir (Searle, 2004: 36). Zihnin merkezinde bilinç varsa ve bilinci öznel likten bağımsız incelemek mümkün değilse, zihni de öznel likten bağımsız olarak incelemek Searle'e göre tutarlı değildir.
3. **Madde (Zihnin incelenmesinde en iyi yöntem 3. şahıs bakış açısını benimsemektir.) eleştirisi:** Searle'e göre, zihinle ilgili bir bilimin sadece nesnel olarak gözlemlenebilen davranışla ilgilenmesi hatadır çünkü zihni açıklamada birinci şahıs bakış açısı birincil yaklaşım olmalıdır (Searle, 2004: 36). Materyalizm, zihnin bilimsel olarak incelenmesinin ancak nesnel olarak gözlemlenebilen davranışlar yoluyla olduğunu iddia ederken, Searle birinci şahıs bakış açısının önemi göz ardı edilirse zihnin bilimsel incelemesinin mümkün olmayacağı görüşündedir. Searle'e göre materyalist gelenek tarafından bize zihni açıklamada içe bakış ve davranıştan birini seçmemiz gerektiği konusunda bir dayatma bulunmaktadır lakin bu ikisi yegâne seçenekler değildir (Searle, 2004: 37). Searle materyalizmin, zihnin bilimsel incelemesinin yalnızca davranışlar yoluyla olacağı aksi takdirde, güvenilmez olan içe bakış yönteminin bizi bilimin sınırları dışına çıkaracağı iddiasında olduğunu dile getirirken, zihnin ve zihinsel durumların

yapısının incelenmesinde davranış ve içe bakış yöntemi dışında da alternatif yolların bulunduğu görüşündedir.

4. **Madde (Üçüncü şahsın zihinsel fenomenleri hakkında onun davranışlarını gözlemleyerek bilgi sahibi olabiliriz.) eleştirisi:** Searle, zihne ilişkin davranışçı yaklaşımı reddederek, yalnızca davranışlarını gözlemleyerek, başkalarında zihinsel fenomenlerin oluştuğunu söylemenin yanlış olduğunu savunmaktadır. Dünyanın nasıl işlediğine dair kavrayışla zihnin işleyişini de kavrayacağımızı belirten filozof bu yolla zihinsel olanın nedensel temelini görüp, davranışı zihinsel olanın bir gösterimi olarak algılayabileceğimizi savunmaktadır (Searle, 2004: 38). Searle'e göre davranış diğer zihinlerin bilgisinde bizi tek başına ilgilendirmez, bizi ilgilendiren bilgimizin temelini şekillendiren davranışın nedensel dayanağının bilgisi ile davranışın birleşimidir.
5. **Madde (Zihin ve davranış arasında özsel bir ilişki vardır.) eleştirisi:** Searle'e göre, davranış tek başına zihinsel fenomenlerin varlığı için yeterli bir öge değildir. Searle davranış olmadan, zihinsel duruma; zihinsel durum olmadan da davranışa sahip olabileceğimiz iddiasındadır ve işleyişlerinin herhangi bir zihinsel durum için yeterli olduğu görüşündedir (Searle, 2004: 40). Searle, *ne zihinsel durum ne de davranış zorunlu olarak bir diğerini gerektirmemektedir*, fikrini savunurken, zihinsel durumların davranışa indirgenmesinin yanıltıcı olacağı görüşündedir.
6. **Madde (Evrendeki her gerçek bilinebilir ve anlaşılabilir; gerçek fizikseldir.) eleştirisi:** Searle var olan her şeyin beyinlerimiz tarafından anlaşılabilir olduğu düşüncesini yanlış bulmaktadır çünkü beyinler evrim sürecinin ürünüdürler ve nasıl bizim beynimiz köpeğe göre daha gelişmişse, bizden daha gelişmiş beyne sahip olan varlıkların tahayyül edilmesi de mümkündür (Searle, 2004: 41). Dolayısıyla, Searle'e göre bilimin tüm gerçekleri bilebileceğine dair bir varsayım evrim süreci ile uyumsuzdur. Bizim beyinlerimizden daha gelişmiş beyne sahip varlıkların, bizim anlayamadığımız gerçekleri anlaması olasıdır. Bu nedenle, şu an anlayamadığımız için fiziksel gerçeklik içerisinde kabul etmediğimiz bilinç, gelişmiş zihinler tarafından anlaşılabilir ve çözümlenebilir olma ihtimaline sahiptir. Sonuç olarak, Searle'e göre bilimin sınırlarını sadece anlaşılabilen fiziksel gerçeklik ile sınırlı tutmak doğru değildir çünkü bunun temelinde bulunan bizim beyinlerimizin var olan her şeyi anlayabileceği varsayımı da doğru değildir.

7. **Madde (Var olan tek şey fizikseldir.) eleştirisi:** Searle'e göre fiziksel ve zihinsel karşıt olmadığından, her şeyi zihinsel ve fiziksel olarak kategorize etmek yanlıştır. Ayrıca Searle fiziksel gerçekliğin, fiziksel olduğunu sanmanın da İzafiyet Teorisi'ne dayanarak yanlış olduğunu düşünmektedir (Searle, 2004: 42).

Bu eleştirilerin ardından Searle, monizm ve materyalizmin de düalizm gibi hatalı olduğuna sonucuna varmaktadır. Düalizme göre nesnelere ve niteliklere iki türlüken, monizme göre bir türdür fakat Searle'e göre hata bu sayılarda değil, saymaya başlamaktadır (Searle, 2004: 43). Saymaya başlamaktan kasıt, zihinsel ve fiziksel kategorilerini ayırmaktır. Searle, zihinsel olanın fiziksel olanın karşıtı olarak tanımlandığı kabulü reddederek hem materyalizm hem de düalizmi bu karşıtlığı temel aldığı için eleştirmektedir. Bu da demektir ki; monizm ve maddecilik de tutarsız olan düalizm ve zihinselciliğe göre tanımlandığı için aynı şekilde tutarsız teorilerdir. Bu tutarsızlığı Searle cevherci ve nitelik düalizmi olarak ikiye ayrılan düalizme, üçüncü bir form olan kavramsal düalizmi ("Fiziksel olan"ın "zihinsel olmayan"ı, "zihinsel olan"ın da "fiziksel olmayan"ı içermesi fikrine dayanır) ekleyerek açıklamaya çalışmaktadır (Searle, 2004: 43). Kavramsal düalizm, Searle'e göre zihinsel ve fiziksel kavramları karşıt olarak görerek birbirinden ayırmaktadır ve bu kavramların birbirinden bağımsız ve birbirini içermeyecek şekilde var olduğu inancına dayanmaktadır. Searle'ün bu noktadan hareketle ulaştığı nihai sonuç ise hem düalizm hem de maddeciliğin kavramsal düalizmin varlığını önceden farz ettiği ve bu sebeple de maddeciliğin gerçekte düalizmin bir formu olduğudur (Searle, 2004: 44). Düalizm zaten zihinsel ve fiziksel olanın farklı iki töz olarak kabul ederken, materyalizm de fiziksel ve zihinsel kavramların karşıt olarak farklı kategoriler olduklarını kabul etmektedir. Her ne kadar materyalizm zihinsel olanı fiziksel olana indirgeyerek monist bir tavır sergilese de, temelinde yatan kabulde fiziksel ve zihinsel farklı kategorilere ait olduğu fikri vardır. Zihinsel ve fiziksel kavramların zıtlık olarak var olduğunu savunan, dolayısıyla Searle'ün tabiriyle kavramsal düalizmi kabul eden materyalizm de özünde düalist bir varsayıma dayandığından, materyalizm, düalizmin bir türevi olmaktan öteye gidememektedir.

Materyalizm ve düalizmi dayandıkları yanlış varsayımlar bağlamında akıldışı bulan Searle'ün bu yaklaşımların dışında bir zihin anlayışı oluşturması zorunlu hâle gelmektedir. Bu anlayışın da materyalizm ve düalizmin kabullerinden farklı fikirler içermesi ve ayırt edici bir özelliğe sahip olması bakımından yeni bir bakış açısının temellerini kurması

gereklidir. Bu gerekliliğin farkında olan Searle, kendi zihin teorisinin ayırt edici unsurlarından birisi olan zihnin öznelliğine dair argümanını bilinç hakkındaki fikirleriyle açıklamaktadır. Searle'ün zihin yaklaşımının merkezî unsurunu oluşturan bilincin açıklanması, Searle'ün bütüncül zihin teorisini kavramak için son derece gerekli olduğundan bir sonraki bölümün konusunu Searle'ün bilince atfettiği özel konum ve bilincin özellikleri oluşturacaktır.

BÖLÜM III

SEARLE'ÜN BİLİNÇ ANLAYIŞI

III.1. Searle'e Göre Bilinç

Bilinç en genel ifadesinde ve günlük dilde “uyanık olma” anlamında kullanılır. Koma, baygınlık, sarhoşluk, hipnoz, anestezi ve uyku durumları dışında olunan durumlar bilinçli durumlar olarak adlandırılır. Bir insanın bilincinin açık olup olmadığı anlaşılacak istendiğinde, konuşup konuşmadığında, anlamlı cümle kurup kuramadığına, gözlerini açmasına ya da belirli tepkileri verip veremediğine bakılır. Ancak bilinç durumunu ölçmek için kullanılan bu kriterler her durumda doğru sonuç vermez. Anestezinin bilinci iptal edecek yeterlilikte olmadığı durumlarda, ameliyat sırasında bilincinin açık olduğuna dair hiçbir belirti göstermeyen hastaların ameliyat sonrasında birçok ayrıntıyı hatırlaması buna bir örnek olarak verilebilir (Zeman, 2006: 38). Bu tür örnekler bilincin tanımının yapılmasını zorlaştırmakta ve bu kavramın birden çok anlamının doğmasına yol açmaktadırlar. Bilinç, ikincil olarak farkında olmak anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanılan bilinç kelimesi, birisinin bir deneyim yaşamakta olduğuna dair bir ima içermektedir ve algı deneyiminin mevcut içeriğine atıfta bulunmaktadır (Zeman, 2006: 38). Buradan hareketle diyebiliriz ki, birinci anlam sadece uyanıklık durumuna gönderme yaparken ikinci anlam uyanıklık durumundaki algı deneyimine gönderme yapmaktadır. Bilincin üçüncü bir anlamı da zihin kavramı ile aynı şeye tekabül etmekle birlikte en yaygın ve en kapsamlı kullanımını oluşturmaktadır. Bu anlamdaki bilinç “bilebileceğimiz, düşünebileceğimiz, kastedebileceğimiz, niyet edebileceğimiz, ümit edebileceğimiz, hatırlayabileceğimiz veya inanabileceğimiz her şeyi kapsamaktadır.” (Zeman, 2006: 42). Bu bağlamda, bilinç alanı ile zihin alanı aynı yere tekabül etmekte ve zihnimizden geçen her şey konusunda bilinçli olduğumuz kastedilmektedir. Zihin felsefesi, bu anlamların hepsini de kendi içerisinde barındırmakla beraber, bilincin yapısını araştıran bilim adamları

bilincin ikinci anlamına yoğunlaşmaktadırlar. Yine de, bilinç kelimesinin kullanımı düşünürlerin bakış açısına göre değişmektedir, bu sebeple bu araştırma boyunca bilinç kelimesi bu üç anlamda göz önünde bulundurularak bağlamına göre değerlendirilmelidir.

Özbilinç ise; İngilizce self-consciousness teriminin karşılığı olarak kendinin bilincinde olma anlamına gelmektedir. Özbilinç kelimesi de tıpkı bilinç gibi günlük dilde birçok anlamda kullanılsa da zihin felsefesindeki bağlamı daha çok “farkındalığın farkında olma” durumuna karşılık gelmektedir (Zeman, 2006: 49). Bunun yanı sıra, bilincin bütün zihin durumlarına gönderme yaptığı anlama karşılık olarak da özbilinç “kendini bilme” manasında bütün psikolojik ve sosyal bağlamlarda kendimizle ilgili olan bilgimize gönderme yapmaktadır.

Searle’e göre onun zihin felsefesi teorisinin temel taşlarından birisi olan bilinci, diğer birçok kelimenin sahip olduğu zorunlu ve yeterli özelliklerle, türüyle ya da farklılıklarıyla tanımlamak oldukça güçtür ancak onu dikkat, bilgi ya da öz-bilinçten ayırmak için bir tanımının yapılması önemlidir. Searle, bilinci, en basit haliyle “tam uyanıklık durumu” olarak tanımlar (Searle, 2004: 113). Tam uyku ve genel anestezi halinde bireyde bilinçten söz edilemez. Bilinci dereceli olarak değerlendirmek, ne olduğunu tam olarak anlamak açısından faydalı olacaktır çünkü uyanık olduğumuz anlarda bile bilincin derecesi değişkenlik gösterir. Rüya halindeyken de bilincimiz yine vardır ama tam uyanıklık durumundan daha düşük bir dereceye sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, bilinç ve farkındalık aynı anlamlarda gibi gözükseler de sadece yakın anlamlıdırlar zira farkındalık, biliş ve bilgi ile ilgilidir (Searle, 2004: 114). Ek olarak bilinç, bilgiyle karıştırılmamalıdır, çünkü endişe ya da sinirlilik gibi birçok bilinç durumunun bilgi ile hiçbir alakası yoktur (Searle, 1993: 311). Bilincin sıkça karıştırıldığı ve günlük hayatta yerine kullanıldığı bir diğer kavram da dikkattir. Bir şeye dikkat göstermek ile bir şeyin bilincinde olmak kesinlikle aynı şeyler değildirler. Kuşkusuz ki dikkat gösterdiğimiz şeyin bilincindeyizdir ancak bilincinde olup dikkat göstermediğimiz, dikkat alanımıza girmeyen birçok durum söz konusudur (Searle, 1993: 310). Bu ilerde bilincin özelliklerini açıklarken göreceğimiz üzere Searle’ün yaptığı bilincin merkezi ve çevresi arasındaki ayırmadan kaynaklanmaktadır. Son olarak Searle, bilinç ile öz-bilincin karıştırılmaması gerektiğini söylerken bir objeyi görmek ya da bir sesi duymak gibi birçok bilinç durumunun kendini bilmeyi gerektirmediğini savunmaktadır (Searle, 1993: 310).

Kendi bilinçli deneyimlerimizi betimlemek çok kolay gibi gözükse de, bunun üzerine düşünüldüğünde Searle'e göre betimlediğimiz şeyin bilinç durumlarımızın kendisi değil de bilinçli olarak algıladığımız şeyler olduğunu fark ederiz. Zira bilinç, masa, sandalye, dağ gibi bir gözlem nesnesi değildir ve bu da bilincin betimlemesini yapmayı zorlaştırmaktadır. Bilincin tanımını yapmanın iki zorluğundan bahseden Searle'e göre, ilk zorluk, "bilinçle gözlem arasındaki özel ilişkiden" kaynaklanmaktadır (Searle, 2006: 80). Bu ifadeyi açmak gerekirse, bilincin gözlemi ile bir nesnenin gözlemi, gözlemlenilen şey arasında bir farklılık olmaması bakımından benzer değildir çünkü bilincin gözleminde, gözlemlenen tek şey bilincin kendi kendisini gözleme eylemi olacaktır. Masanın gözleminde, gözlemin nesnesi ile gözlemin kendisi net bir şekilde birbirinden ayrıken, bu sınır bilincin gözleminde çizilememektedir.

Searle tarafından sunulan, bilinci betimlemenin ikinci zorluğu ise; "bilinci içinde yaşadığımız olağan, doğal, fiziksel dünyanın bir parçası olarak ele almayı reddeden uzun bir felsefe geleneğini devralmış olmamızdır." (Searle, 2006: 80). Searle'ün birçok kez tekrarladığı üzere bilinci betimlemenin tek yolu sahip olduğumuz "zihinsel" ve "fiziksel" kategorilerinden kurtulmak ve bilincin aynı anda hem fiziksel hem de indirgenemez biçimde zihinsel olduğunu kabul ederek, geleneksel kategorileri değiştirmektir. Geleneksel zihin felsefesi, bir şeyin aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel olmasını engelleyen tanımlar ihtiva etmektedir. Aksine, Searle'e göre bilinç, hem fiziksel dünyanın bir parçası hem de öznel yapısı ile zihinsel dünyanın bir parçasıdır.

Bilincin ne'liği problemi hâlâ sonlandırılmamış olan hem felsefi hem de biyolojik bir sorundur. Birçok bilim adamı bu problemin çözümüyle uğraşmaktan ya da vazgeçmiş ya da çözülemeyeceğini düşünerek bilincin mahiyetini araştırmayı bırakmıştır. Searle'e göre bilinç probleminin çözüme kavuşturulmasına ilişkin bu direnişin sebepleri disiplinlere göre farklılık göstermektedir. Bilincin yapısı ve doğasının çözümlenmesi üzerine olan araştırmalarda felsefeciler dil analizi ile ilgilenmektedirler, psikologlar bilimsel psikolojinin konusunun ancak davranış olabileceğini düşünmektedirler, kognitif bilimciler beyindeki bilgisayar programlarının bilişi açıkladığını iddia etmektedirler ve nörobiyologlar beynin yapısını çalışmayı tercih etmektedirler (Searle, 2000: 558). Tek taraflı bakış açıları ile sınırlı kalan bu disiplinler hem başka görüşlere açık olmadığı için hem de yeterli oranda disiplinlinler arası çalışma yapılamadığı için bilinç probleminin çözümü imkânlar dâhilinde görülmemektedir. Searle'e göre özellikle nörobiyologların bu bakış açısı çelişkilidir çünkü beynin ana işlevlerinden birisi bilinç durumlarına neden

olmak ve sürdürmektir; oysaki bilinci çalışmadan beyni çalışmak, sindirimi çalışmadan mideyi çalışmak gibidir (Searle, 2000: 558). Nörobiyolojinin bilinci dışlayan sadece beynin yapısı üzerine odaklanan çalışma yöntemi Searle tarafından bilincin beynin bir özelliği olduğu iddiasına dayalı olarak eleştirilmektedir. Searle'e göre bilinç, beynin bir özelliği olması bakımından fiziksel bir nitelik taşımaktadır ve özelliği çözölemeyen bir yapının kendisinin çözümlenmesi çelişkili bir durum yaratmaktadır. Dolayısıyla, beynin yapısının anlaşılması ona göre, bilincin yapısının anlaşılmasına bağlıdır.

Bilinç problemini çalışmayı reddedenlerin Searle'e göre öne sürdükleri iki ana sebep vardır: Birinci grubun öne sürdüğü sebep, bilincin bilimsel bir konu olmadığı için nörobilimsel araştırmaya uygun olmamasıdır; ikinci grup üyeleri ise bilinci bilimin dışına itmese bile bu problemle başa çıkmak için hazır olmadıklarını söylemektedirler (Searle, 2000: 558). Dolayısıyla denilebilir ki; bilinç ya bilimsel olmadığı gerekçesiyle tamamen göz ardı edilmesi gereken bir problem olarak görölmekte ve bilimsel araştırmaya dâhil edilmemektedir ya da öznel bir fenomenin fiziksel dünyayla nasıl iletişim içerisinde olduğu sorunu çok karmaşık ve çözümsüz göröldüğünden bilinç problemi üzerine çalışma yapmaktan kaçınılmaktadır.

Searle bilincin ne olduğu problemini çözümsüz ve karmaşık hale getiren üç temel yanlış varsayım olduğu iddiasındadır. Bu hatalardan ilki Descartes'ın kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılmayı iddiasından doğan, bilincin öznel yapısı ile kendi bilinç durumlarımızı bilmemizde özel bir kesinliğe sahip olduğumuz fikridir (Searle, 2006: 82). Ancak Searle'e göre başkalarının bizim zihin durumlarımıza erişimiyle bizim kendi zihin durumlarımıza erişimimiz birbirinden farklı olsa da bu bizim kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılmayacağımız anlamına gelmez. Searle insanın kendi bilinç durumları hakkında birçok boyutta yanılabilceği görüşündedir. O, kendi bilinç durumlarımız hakkında hata yapabilmemizin ilk yolunu "kendini aldatma" olarak verir. İnsan kendi düşmanlıklarını, zayıflıklarını, utanç verici duygularını ya da kıskançlıklarını kendine bile itiraf etmeyerek kendini yanılabilir, Searle'e göre. Ancak bu mantıksal bir çelişki olarak gözökmektedir. Bu çelişkiyi Searle şu cümlelerle ifade etmektedir: "Bir *p* önermesi hakkında A'nın B'yi aldatması için A'nın *p*'ye inanması ve bilerek B'de *değil p* inancını doğurması gerekir. A'nın B'ye eşit olduğu yerde bu imkânsızdır; çünkü A sonuç olarak hem *p*'ye hem de *değil p*'ye inanmak zorunda kalacaktır ki bu bir çelişkidir." (Searle, 2006: 83). Buna cevap olarak da Searle kendini aldatmanın bilinçsiz zihinsel süreçler

gerektirdiğini söylemektedir. Zihinsel durumlar her zaman bilinçli olmayabilir ve bu sebeple, bilinçsiz zihin durumlarımız kendimizi aldatma durumlarına yol açabilir.

Bilinç durumları hakkında yanılmanın ikinci kaynağı ise Searle'e göre yanlış yorumlamalardır. Bunu da büyük duygusal anlar yaşadığımız bir sırada âşık olduğumuzu sandığınız birine sonradan âşık olmadığınızı, sadece geçici bir tutkuya sahip olduğunuzu fark edebilmemiz örneğiyle açıklamaya çalışmaktadır (Searle, 2006: 83). Sahip olunan zihin durumları kişi tarafından yanlış yorumlanabilir, aşk sanılan duygunun tutku olması da buna bir örnektir. Zihin durumlarının yanlış yorumlanması, sahip olunan bir zihinsel durum farklı bir zihinsel durumla eşleştirilmesidir.

Searle'e göre bilinç durumlarımız hakkındaki yanılmamızın üçüncü yolu ise; ikinciyle bağlantılı olan "zihinsel durumlarımızın pek çoğunun davranışlarımıza kesin nitelendirmelerle kavramsal olarak bağlı oluşu"dur (Searle, 2006: 83). Searle'e göre, niyet etme, karar verme, eylemde bulunma gibi zihinsel kavramların birçoğu, bilinç durumları ve bunlara bağlı ortaya çıkan davranışların ikisini birden idare etmektedir. Bunu örnekle açıklamak gerekirse; sigarayı bırakmaya karar verdiğimizizi zannederiz fakat sonunda bırakmayıp, sigara içtiğimizde ortaya çıkan davranış bizim hatalı olduğumuzu göstermektedir. Bu da Searle tarafından sigara bırakma kararı ile davranışın uyuşmaması bağlamında kendi bilinç durumumuz hakkında yanılabilmemizin bir yolu olarak sunulmaktadır.

Searle, bilinç durumlarımız hakkında yanılmamızın dördüncü yolunun da dikkatsizlik olduğunu iddia etmektedir. Bilincimizin işleyiş tarzı her zaman dikkatimiz dâhilinde olmayabilir. Searle buna bağlı olarak verdiği örnekte; belli bir siyasi görüşe sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu zannederken yıllar geçince hiç fark etmeden siyasi görüşümüzün değişmiş olabileceğini görebileceğimizi söylemektedir (Searle, 2006: 84). Searle'e göre insanın farkında olmadan yaşayabileceği bilinç durumu değişiklikleri, içinde bulunduğumuz durumun doğruluğuna dair olan güvenimizi zedelemektedir.

Bilinç hakkında Searle'ün iddia ettiği ikinci yanılığa geçmeden önce, Searle'e göre ilk hata olan bilincin değişmezliğine dair Searle'ün ortaya attığı bilincin yanılabilirliği tezine bazı eleştiriler getirmek yerinde olacaktır. Searle'ün bilinç durumlarımız hakkında yanılabilmemize dair ortaya attığı dört sebep ve bunların örneklemeleri kendi içlerinde problem taşımaktadırlar. Searle'ün kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılabilmemizi

iddia ettiği tezini dayandırdığı sebeplerin hepsinde görüyoruz ki; Searle kişinin bilinç durumunu değerlendirirken zaman ve mekân şartlarını göz önüne almamaktadır. Oysaki kendisinin de ileride iddia edeceği gibi bilinç durumları zaman ve mekânla sıkı bir ilişki içerisindedir ve bu ilişki içerisinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Kendisinin verdiği örnekler üzerinden eleştiri getirilirse, anlatılmak istenilen daha aşıkâr olacaktır. Bir insana âşık olduğumuzu zannederken, zaman geçtikten sonra bunun sadece geçici bir arzu ya da tutku olduğunu fark edebileceğimizi bilinç durumlarımız hakkında yanılabilme şartlarımıza örnek olarak verilmişti. Fakat kendisinin de söylediği gibi ilk sanımız olan aşk ile son sanımız olan tutku arasında zaman farkı vardır. İlk bilinç durumumuzun aşk olup, son bilinç durumumuzun tutku olması bilinç durumlarımız hakkında yanıldığımızı değil, bu bilinç durumunun zaman içinde değişikliğe uğramış olduğunu gösterir. Zamanları farklı olan bilinç durumlarını zaten birbirlerine eşitlemek kendi içinde çelişkilidir. Bu örneğin problem teşkil ettiği ikinci bir unsur da âşık olduğumuzu sanıyor olmamız ile âşık olmamız arasında âşık olma bilincine sahip olma bağlamında bir fark yoktur. Sanıyor olmamız, o bilinç durumuna sahip olmadığımız anlamına gelmez aksine âşık olduğumuzu zannederken kendimizi âşık durumuna sokmuş oluruz. Dolayısıyla, bu iki eleştiri de Searle'ün kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılıyor olabileceğimizi göstermede başarılı olamadığını iddia etmektedir. Aynı eleştiriler, sigarayı bırakmaya karar verip bırakmamamız, ya da siyasi görüşümüzün değişmesi örnekleri için de getirilebilir. t_1 anında sahip olduğumuz bilinç durumu sigara bırakma konusunda olan inancımıza yönelikken, t_2 anında bu inancımızı kaybetmiş ve sigarayı bırakmaktan vazgeçmiş olmamız muhtemeldir. Bu inanç değişikliği, bizim t_1 anında sahip olduğumuz bilinç durumu hakkında yanıldığımızı göstermez. Aksine, t_1 ve t_2 anlarındaki bilinç durumları, doğruluk ve yanlışlık dereceleri bakımından eşölçülemez olmalıdır. Searle, kendi zihinsel durumlarımızla ilgili yanılgılar yaşayabileceğimizi iddia ederken, bunu muhakkak ki daha güçlü argümanlar üzerine temellendirmelidir. Zira farklı zaman dilimleri ile ilgili yaptığı karşılaştırmalar, onun iddiasını dayanaksız hâle getirmekte ve kendi bilinç tanımına zarar vermektedir.

Searle, kişinin kendi bilinç durumları hakkında yanılmaz oluşuna ilave olarak bilinç problemini çözümsüz kılan ve felsefe geleneğinde bilinç hakkında yaygın olarak yapılan bir diğer hatanın da, *kendi bilinç durumlarımızı 'iç gözlem' yoluyla bilebileceğimize inanmak* olduğunu söylemektedir. Searle, iç gözlemi şöyle ifade eder: “İç gözlemlerde bulunuruz yani bizim 'gözleme yönelik' kapasitelerimizin iç gözünü, kendi bilinçli

durumlarımızı gözlemlemek için ‘içe doğru’ olmak üzere bu durumlara yöneltiriz.” (Searle, 2006: 84). Başka bir deyişle, içgözlem, gözlem kapasitemizi kendi zihinsel durumlarımızı gözlemek için kullanmamızdır. Bunu bir hata olan göre Searle’e göre “görme modeli, algılama eylemiyle algılanan nesne arasında bir ayırım yapılmasını gerektirir.” (Searle, 2006: 84). Bu, şu anlama gelir: Sandalyeyle onu algılama deneyimim arasındaki fark ağırlım ile onu algılama deneyimim arasında yoktur zira ben ağırlımın kendisi ile onun algılanması arasında bir ayırım yapamam. İçgözlem yöntemiyle hangisinin ağırlımın kendisi hangisinin de ağırlım olduğunu ayırt etmem mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Searle, bilinç durumlarımızı anlamamızın yolunun iç gözlem olabileceğini bilinç durumunun kendisi ve algısı arasında ayırım yapılamaması yönünden hatalı bir yaklaşım olarak görmektedir.

Searle, bilinci anlaşılmasız kılan üçüncü hatayı “bilinç durumlarımızın hepsinin kendilik bilinci gerektirdiği şeklindeki doktrin” olarak görmektedir (Searle, 2006: 85). Bu doktrin, bir şeyin bilincinde olmak için ön şartın ya da eş zamanlı şartın kendinin bilincinde olmak olduğunu iddia ederken, Searle’e göre bu her zaman olması gereken bir şart değildir çünkü bir şey hakkında düşünürken, çoğu zaman sadece o şey hakkında düşünürüz ve kendimiz hakkında düşünmeyiz. Kendi bilincimizde olmadan sahip olduğumuz birçok bilinç durumu olduğunu söyleyen Searle, kendilik bilincini mutlak şart olarak görmenin bilincin yapısı hakkında yapılan yaygın hatalardan biri olduğu görüşündedir. Dolayısıyla, Searle’e göre kendilik bilinci bilinç durumlarımız için zorunlu bir önkoşul olarak kabul edilmemelidir.

Searle’ün özbilincin zorunlu bir koşul olmadığı fikrini, kendilik bilincine sahip olmadan herhangi bir bilinç durumuna sahip olmanın mümkün olmadığı zira farkında olmasak dahi her zaman bir varoluş bilinci taşıdığımızı, aksi takdirde diğer tüm zihinsel durumların oluşamayacağını söyleyerek eleştirmek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta kendimize dair olan bilincimizin, Searle’ün kendi terimleriyle ifade etmek gerekirse, her zaman bilincimizin merkezinde olmayışıdır. (Searle bilincin özelliklerini açıklarken bilincin merkezi ve çevresi arasında ayırım yapacaktır.) Kendilik bilinci, bilincimizin merkezinde olmasa dahi bilincimizin çevresel alanı içerisindedir. Bu nedenle, kendilik bilincin gerekliliğini Searle’ün hata olarak görmesi kendi bilinç kuramıyla uyumlu gözükmemektedir.

Searle bilinç ile ilgili en büyük iddiasını şu şekilde sunmaktadır: “Bilinç, insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerin sonunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır.” (Searle, 2004: 121). Bilinç, geleneksel zihin felsefesinde genel bir kabul olarak hep “zihinsel” bir unsur şeklinde ele alınmaktadır. Bilincin sahip olduğu öznel nitelik, zihin felsefecilerinin onu fiziksel dünyanın bir parçası olarak görmeleri konusunda her zaman geri adam atmalarına sebep olan bir özellik olmuştur. Öznel karakterdeki bir yapının fiziksele ait olamayacağı, fiziksel olanın aynı zamanda nesnel olduğu görüşü, materyalist ve düalist kelime hazinesinin zihin felsefesine dayatması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, Searle’ün bilinci, onun öznelliğini göz ardı etmeden, fiziksel ve biyolojik düzenin bir parçası olarak görmesi zihin felsefesindeki hâkim algının dayandığı varsayımlarla tamamen farklı kutuplarda bulunmaktadır. Bu ezber bozan iddia, Searle’ün hem materyalist hem de düalist çevrenin sınırları dışarısında kalışının en temel sebebidir.

Searle, bilincin tanımının ancak onun özelliklerinin açıklanmasıyla yapılabileceğini düşünmektedir. Searle’e göre bilincin temel özelliği *öznellik*, *niteliksellik* ve *birliktir*; bu üçü bilimsel araştırmalarda kullanılacak ayrı özellikler olsa da hepsi birbirinden çıkarsanabildiği için aynı özelliğin farklı açıları olarak değerlendirmek bilincin yapısını anlamak yönünde yarar sağlayacaktır (Searle, 2000: 559). Bu üç temel özellikten sonra, bilincin üzerinde durulması gereken özelliklerini Searle şöyle sıralar: *Niyetlilik*, *İçsellik*, *Bilincin Merkezi ve Çevresi Arasındaki Ayrım*, *Bilinçli Deneyimin Gestaltçı yapısı*, *Tanıdıklık/Aşinalık*, *Duygu Durum (mod)*, *Taşma*, *Nöron koşulları/Sınır Şartları*, *Memnuniyet/Memnuniyetsizlik* (Searle, 2000: 562). Searle’ün bilincin tanımına bütüncül bir bakış açısı yakalamak ancak bu özelliklerle ne kastettiğini incelemekle mümkün olduğundan bu bölümde Searle’e göre bilincin özelliklerinin neler olduğu ve bu özelliklerin birbirleriyle olan bağlantıları sırasıyla ele alınacaktır.

III.2. Searle’e göre Bilincin Özellikleri

III.2.1. Öznellik

Searle’e göre bilinç durumları ve süreçleri, birer doğal fenomen olarak, diğer doğal fenomenlerde bulunmayan özgün bir nitelik olarak öznelliğe sahiptir. Searle her bilinçli durumun bir özne tarafından tecrübe edilmiş olarak mevcut olduğunu iddia ederken, O’na

göre, kullanılan terminolojide bu özelliğin doğuracağı problemler, bilincin bu yönünün hep göz ardı edilmesine neden olmuştur. Hatta Searle'e göre "pek çok materyalist felsefecinin, kelimenin en sıradan anlamında, bilincin varlığını reddetme isteği duymasına yol açan ve bilincin istisnai bir biçimde bizim genel bilimsel dünya görüşümüzle bağdaştırılmasını zorlaştıran özellik de budur." (Searle, 2006: 86). Özellikle pozitivist bilim anlayışına göre, "bilimsel ifadeler deneysel olarak doğrulanabilmeli ve bütün deneysel ifadeler de duyusal gözlemlere indirgenebilecek biçimde formüle edilebilmelidir... Metafizik varlıklar gözlemlenebilir nitelikte olmadıkları için gözlemsel cümlelerle betimlenmez, dolayısıyla teorik terimlere dönüştüremezler" (Demir, 2009: 38). Gözlemlenemeyen bir unsurun nesnelliğinden bahsetmek pozitivist anlayışa göre bir çelişkidir ve nesnel olarak incelenemeyecek bir ögenin bilim içerisinde bir yeri yoktur. Zihinsel olanı gözlemlenemez olarak kabul eden pozitivist anlayış, gözlemlenemeyen her şeyi anlamsız olduğu gerekçesiyle bilimin dışına ittiği gibi bilinci de bilimsel bir araştırma unsuru olarak görmemektedir.

Bilincin öznelliğini açıklamadan önce açıklanması gerekenin öznel/nesnellik ayrımı olduğunu söyleyen Searle'e göre, burada kullanacağımız öznel/bilimsel ayrımı ontolojik bir kategoriye gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla, öznel ve nesnellik ayrımını yaparken ontolojik ve epistemik kategorileri birbirinden ayırmak bizi kavram kargaşasından kurtaracaktır. Yukarıda maddecilik eleştirisinde de belirttiğimiz gibi, Searle'ün hata olarak gördüğü anlayış bilimin nesnel olması gerektiğine dair olan inançtır. Searle'e göre biz "bilimsel araştırmanın *epistemik* nesnelliğini fizik ve kimya gibi disiplinlerdeki tipik bilimsel bir konunun *varlıkbilimsel (ontolojik)* nesnelliği ile karıştırmaktayız." (Searle, 2005: 23). Bilimdeki nesnellik ancak teorinin bir araştırmacının kendi bakış açısına dayanmaması bağlamında epistemik alanda ulaşılabilir ancak ontolojik nesnellik bilimin temel özelliği olarak ele alındığında birçok konu bilimin sınırları dışına itilmiş olur ki; bu, bilinci de bilimin sınırlarına dâhil etmemek anlamına gelir. Ancak bilimin, dünyanın nasıl işlediğini açıkladığı ve öznel bilinç durumlarının da dünyanın bir parçası olduğu doğru kabul edilirse ontolojik olarak öznel bir gerçekliğin epistemik olarak nesnel bir açıklamasını aramak konusunda, bilim tanımımız bize engel koyamaz (Searle, 2005: 23). Dolayısıyla bilincin öznelliği onun nesnel bilgisine ulaşmamız açısından sıkıntı doğuran bir özellik değildir zira ontolojik olarak öznel bir alanın nesnel biliminin yapılabilmesi hem teorik hem de pratikte mümkündür. Bir başka deyişle, ağırlık,

ontolojik olarak öznel olsa da, bu, ağrının epistemik anlamda nesnel olarak çalışılmasına engel değildir. Epistemik nesnellik, ontolojik öznelliği inceleme alanı dışında tutmaz. Ontolojik öznellik ne kastettiğini “Şu an belimde bir ağrı var” cümlesi üzerinden irdeleyen Searle’e göre, Bu cümle ağrının varlığı ve doğrulanması bakımından nesnel fakat var olan ağrının kendisinin öznel bir varlık tarzına sahip olması bakımından öznel. Bunun gerekçelendirmesi ise Searle tarafından şöyle yapılmaktadır:

- a. Ağrının varlığı her gözlemciye eşit şekilde erişilebilir değildir.
- b. Ağrının varlığı 1. şahıs varlığıdır.
- c. Ağrının ağrı olması için birisinin ağrısı olması gerekir, bireyden bağımsız bir ağrı varlığından söz edemeyiz.
- d. Ağrı için doğru olan her şey genel olarak bilinç durumları için de doğrudur (Searle, 2004: 127).

Bu gerekçelendirmeyeyle görüyoruz ki bir ağrı ancak bir özne tarafından yaşanmışsa mevcuttur. Bir dağın ya da ağacın varoluşu gibi bir özne tarafından deneyimlenmeden de var olamazlar. Zihin durumlarının varlığı, öznenin varlığıyla özsel bir ilişkiye sahiptir. Diğer fiziksel durumların varlığı gibi, tek başına bir varlıktan söz edemeyiz. Zihin durumları özneye aittirler ve ancak onunla var olabilirler. Ağrıdan yola çıkılarak yapılan bu gerekçelendirme Searle’e göre tüm bilinç durumları için de doğrudur çünkü her bilinç durumu 1. şahsa aittir.

Searle, bilinci öznel bir yapı olarak ele almanın şöyle bir sonuç doğuracağını dile getirmektedir: “Benim bilinç durumlarım sizin için erişilebilir olmadıkları bir biçimde benim için erişilebilirdir... Önceki cümlede sırf epistemik bir erişimi kastetmiyorum... Öznellik epistemik sonuçlar taşımaya rağmen, kendi bilinç durumlarım hakkındaki bilgimin biçimi sadece epistemik değildir; daha çok benim bilinç durumlarımın her biri benim yani özne tarafından yaşandığı için o durum olarak mevcuttur.” (Searle, 2006: 53). Searle’ün burada kastettiği herkesin kendi ağrısını, üçüncü bir şahıstan daha iyi bilebileceği değildir çünkü örneğin kıskançlık üçüncü bir kişi tarafından, öznenin kendisine oranla daha iyi bilinebilir. Kastettiği şey bilinç durumlarının öznenin kendisinde özel bir durum olarak var oluşudur, bu özel ve öznel durum başka bir kişide bulunmasının söz konusu olmadığıdır.

Bilincin öznelliğinin kendisine doğurabileceği problemlerin farkında olan Searle, öznelikten doğan problemleri kendisi düşünüp cevaplamak niyetindedir. Bu niyetle, şu sorunun cevabı üzerine kafa yormaktadır: “Dünyaya karşı bana bilgi veren bilinç öznel olduğu için, bakış açım da öznel. ... O halde bizim tutarlı bir dünya tasavvuruna sahip olmamız nasıl mümkün olabilir?” (Searle, 2004: 128). Öznel bir bakış açısıyla dünya algısı Searle için bir problem değildir; aksine bilinci göz ardı eden bir bakış açısıyla dünya tasavvuru mümkün değildir. Searle’e göre bizden bir dünya tasavvuru oluşturmamız istendiğinde biz bunu görsel modelle oluşturmaya çalışırız; parçaların gerçekliğinden bütünün sistematiğine ulaşmaya çalışırız fakat bu içsel bakışla bir dünya canlandırırız bilinci göremeyiz zira bilinç öznel (Searle, 2004: 129).

Bilincin gerçekliği Searle’e göre ulaşılamazdır çünkü bir başkasının bilincini çizmeye çalıştığımızda o kişinin resmini, kendi bilincimizi çizmeye çalıştığımızda ise bilincinde olduğumuz herhangi bir şeyi çizeriz (Searle, 2004: 129). Bilinci kullanarak diğer fenomenlerin gerçekliğine ulaşırız fakat bilincin kendi gerçekliğini elde edemeyiz. Bu da bize psikolojide kullanılan “içe bakış” yönteminin başarısızlığını gösterir zira içe bakış bilincin kendisidir. Maddeci geleneğin kullandığı iki yöntem olan içe bakış ve gözleme, Searle’e göre, nesnel gerçekliğe öznel bir erişimdir. Özneliği devre dışı bırakıp, gerçekliği nesnel olarak düşünürsek, bilinci devreden çıkarmış oluruz. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Searle’e göre öznel bir bakış açısıyla tutarlı bir dünya tasavvuru mümkünken, nesnel bir bakış açısıyla mümkün değildir çünkü bilinci devreden çıkarmış oluruz ve gerçekliği elde etmemiz olasılığını kaybeder. Fakat burada sorulması gereken bir soru vardır: “Bilincin gerçekliğini elde edemeden, tutarlı bir dünya tasavvurunu nasıl elde ederiz?” Searle tutarlı bir dünya tasavvuru için bilincin gerekli olduğunu söylerken, bilincin kendisinin gerçekliğinin ulaşılamaz olduğunu söylemektedir. “*Gerçekliğine ulaşılamaz olan bilinç ile yaptığımız dünya tasavvurunun bizi gerçeğe götürdüğü konusunda nasıl emin olabiliriz?*” sorusu bu noktada cevapsız kalmakta ve bilincin öznelliğinin Searle için doğurduğu problemlerden birisi olarak aydınlatılmayı beklemektedir.

Özetleyecek olursak, Searle bilincin biyolojik bir özellik olduğunu fakat diğer tüm biyolojik özelliklerden farklı olarak öznel bir yapıya sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını epistemolojik ve ontolojik kategorileri ayırarak temellendiren Searle’e göre ontolojik anlamda nesnel bir bilimi savunarak, öznel olan bilinci bu bilime dâhil etmemek

yanlıştır çünkü bilimde nesnellik ontolojik boyutta değil epistemolojik boyutta geçerlidir. Bilincin varlıkbilimsel özneliği, bilimin bilgilimsel objektifliğine hiçbir zarar vermediğinden, bilinci bilimsel olarak incelemekte hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Nörobiyolojik süreçlerin öznel bir farkındalık ya da duyarlılık durumunda olan bir sisteme neden oluşu Searle'ün "biyolojik doğalcılık" olarak adlandırdığı teorisinde kavramsal olarak bir çelişki doğurmamaktadır.

Searle'ün bilincin özneliğine dair olan yaklaşımı kendi içerisinde tutarlı bir yapıya sahip olsa da, bu yaklaşımın içerdiği bilimin ontolojik olmasa da epistemik nesnellığı fikri de bilim felsefecileri çevresinde çokça tartışılan bir konudur. Pozitivist geleneğin etkisiyle uzunca bir süre epistemik bağlamda mutlak olarak nesnel kabul edilen bilim, özellikle Thomas Kuhn'un etkisiyle günümüzde birçok bilim felsefesi tarafından epistemik anlamda da nesnel olarak kabul edilmemektedir. Bilim, Searle tarafından epistemik anlamda nesnel olarak değerlendirilse de, bir insan uğraşı olması bağlamında bilim adamının hem önyargı ve duygularının, hem de teori kurmada dayandığı varsayım ve sezilerinin etkisinden mutlak anlamda kurtulmasından söz edilemez (Yıldırım, 2011: 20). Özetle, Searle'ün aslında bilinci bilimsel bir unsur haline getirmek için kullandığı epistemik nesnellik kavramına ihtiyacı yoktur zira bilimin mutlak objektif bir alan olmadığı bugün büyük ölçüde kabul edilmektedir.

III.2.2 Niteliksellik

Searle'e göre her bilinç durumunun kendine ait niteliksel bir hissi vardır (Searle, 2000: 560). Bunun taşıdığı anlamı açıklamak açısından Searle'ün şu örneklerini kullanmak yerinde olacaktır: "Birayı tatma deneyimi Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'ni dinlemekten çok farklıdır ve her ikisinin de bir gülü koklamak ya da gökkuşağı görmekten farklı bir niteliksel karakteri vardır." (Searle, 2005: 66). Bu örneklerden her bilinç deneyiminin farklı niteliksel özelliklere sahip olduğu fikri basit bir şekilde çıkarılabilir. Hiçbir bilinç deneyimi bir diğeriyle aynı özelliğe sahip değildir. Her bilinç deneyiminin farklı niteliksel karaktere sahip olması şöyle yorumlanabilir: Bilinç deneyimlerinin sahip oldukları niteliksel özellikler önce duyularımıza göre farklılaşır. - Görme, duyma, işitme, tat alma ve hissetme ayrı özelliklere sahip bilinç deneyimleridir.- Daha sonra da her duyumuz kendi içinde farklı özelliklere sahip durumlar ile farklılaşır. Klasik müziği de zil sesini de duyarız fakat ikisi de farklı özelliklere sahip duyma deneyimleridir.

Searle' göre "her bilinç deneyimiyle ilgili olarak bu deneyime 'gibi hisseden', 'gibi olan' bir şey bulunduğunu söyleyerek de konuya yaklaşabiliriz" (Searle, 2000: 560). Şarap içmek gibi olan şey ile gül koklamak gibi olan şey birbirinden niteliksel olarak farklıdır. Searle'e göre "ağaç gibi olmak" ya da "ev gibi olmak" durumlarına benzer bir şey yoktur çünkü onlar bilinçli değildirler. *Gibi olmak* Searle'e göre yalnızca bilinçli durumlara atfedilebilecek bir özelliktir.

III.2.3 Birlik

Searle' göre "bizim patolojik olmayan bilinç biçimlerinde, söz gelimi koldaki bir ağrı, sıcaklık hissi ya da bir şeyi kırmızı görme deneyimine kesinlikle tek başına sahip olmadığımızı, fakat tüm bu deneyimleri eş zamanlı olarak birleşik tek bir bilinç deneyiminin parçası olarak yaşadığımızı kabul etmemiz çok önemlidir." (Searle, 2005: 24). Nörobiyolojide "bağlama problemi" olarak ele alınan bu hususun Searle'e göre iki yönü vardır. Birincisi, bilinç deneyimlerimizin herhangi bir *anda* tek bir bilinç alanında birleşmesi, ikincisi ise bir andan daha fazlasına yayılan bilinç organizasyonudur. Searle'ün bu iki yönle anlatmak istediği şudur: Bilinç deneyimlerimizin tek bir bilinç alanında birlik oluşturması kimi durumlarda anlık meydana gelir, kimi durumlarda ise bu birlik için bir organizasyon sürecine ihtiyaç vardır. Elmanın yeşil, ekşi ve yuvarlak olduğu algılamamız anlık bir birliğin sonucuyken, cümle kurarken birleştirdiğimiz kelimeler bir organizasyona ihtiyaç duyar ve cümlenin sonunda, başında ne dediğimizi unutmamamız için görsel bir hafıza gerektirir. Ancak, bu birliğin nasıl oluştuğu asıl önemli olan problemdir ve Searle bu hususa açıklık getirmemektedir. Bilinç durumlarının birliğini aksiyom olarak kabul etmektedir. Ancak, bu birliğin nasıl oluştuğuna dair açıklama bilincin yapısının ve zihnin işleyişinin açıklanması yönünden önemlidir.

III.2.4 Niyetlilik/ Yönelimsellik/ Yönelmişlik¹

Birçok zihinsel durumun, şeylerin dünyadaki bağıntı durumlarına yönelmiş olmalarına ya da onlar hakkında olmalarını sağlayan özelliğe felsefe tarihinde "niyetlilik" ya da "niyetlilik" adı verilmektedir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: sahip olduğum bilinç durumları (inanç, arzu, korku vs.) bir içeriğe sahiptir ve bu içerik bir şey hakkında olmak

¹ İngilizce "intentionality" sözcüğünün Türkçe karşılığı niyetlilik, yönelmişlik, yönelimsellik gibi çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. Bu çalışmada, genel olarak en uygun olduğu düşünülen ve en yaygın olarak kullanılan "niyetlilik" kelimesi tercih edilmiştir. Yine de bu kelime her zaman cümlenin bağlamına göre değerlendirilmelidir.

durumundadır; bu bilinç durumlarının dış dünyayla bağlantısını sağlamak için zorunlu bir özelliktir. Bu kavram, felsefede sadece gündelik anlamıyla “niyet etme” olarak değil, dış dünyaya bir gönderisi olan bütün zihinsel fenomenler için kullanılmaktadır.

Searle, bilinci kendi içine kapalı bir öznel alanı olma izleniminden kurtarmak maksadıyla, öznel durumlarımızı dış dünyayla ilişkilendiren bilinç özelliğine “niyetlilik” adını verir ve şöyle tanımlar: “niyetlilik, zihnin nesnel ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir.” (Searle, 2006: 99).

Searle’ün niyetliliği açıklamadaki temel dayanak noktası niyetlilik ve bilinç arasındaki ilişkidir. Bütün niyetli durumlar bilinçli değildir ve bütün bilinçli durumlar niyetlilik arz etmez ancak yine de bilinçli durumlar ve niyetlilik arasında sıkı bir ilişki vardır. Searle bu ilişkiyi şöyle anlatmaktadır: “Bilinçle alakalı olmayan beyin durumları, ancak biz bu durumları prensipte bilinçli durumlar doğurmaya muktedir olarak anladığımız ölçüde zihinsel durumlar olarak anlaşılabilirler.” (Searle, 2006: 100). Bu demektir ki; bilinçsiz olduğu zaman bile bilinçsiz bir zihinsel durum, bilinçli olması mümkün olan türden bir durumdur. Searle’e göre gerçek zihinsel durumlar hem bilinçli hem de bilinçsiz olduklarında nedensel işleve sahiptirler.

Niyetlilikten kastının ne olduğunu ve bunun bilinçle ilişkisini açıklamak için Searle niyetliliğin üç tipini sunmaktadır zira niyetlilik mevzusundaki felsefi karışıklığı önlemek için, insan ve hayvanların sahip olduğu niyetliliği, sözcük ve cümlelerden, tablolardan diyagramlardan, grafiklerden türetilmiş niyetlilikten ayırmamız ve bu ikisini de –mış gibi görünen, metaforik niyetlilikten ayırmamız gereklidir.

İnsan ve hayvanların sahip olduğu niyetlilik, onlara atfedilen bilinç durumuna başkalarından bağımsız bir şekilde sahip oldukları fikrini içeren, içsel niyetliliklerdir. “Şu anda çok açım” ifadesi Searle’e göre içsel niyetlilik taşır. Benim şu andaki açlığım, başka bir kimseyle ilişkili olmaksızın, içkin olarak bende bulunan bir bilinçli durumdur. Açlığın varlığı, benim dışımda hiçbir şeye bağlı değildir. Searle’ün içsel niyetliliği açıklığa kavuşturmak için kullandığı bir diğer örnek “Robert, Ronald Reagan’ın devlet başkanı olduğuna inanıyor” ifadesidir. Bu ifade Searle’e göre “basitçe bir kişiye bir niyetli zihinsel durum, bir inanç atfeder.” (Searle, 2005: 124). İnançlar, atfedildikleri kişilerin zihinlerinde içkin niyetli fenomenlerdir. İçkin olmak demek faillerinin zihninde gerçekten var olmak

demektir. İçkin niyetliliğin bir diğer örneğini de Searle *karşılanma koşulunu* açıklamak için verir: Bill kar yağdığını görüyor (Searle, 2005: 124). Görmek, inanmaktan biraz daha fazlasına sahiptir zira görmek için niyetliliğin karşılanması gereklidir. Bu durumda Bill'in kar yağdığını görmesi; onun sadece belirli bir niyetli biçimde olduğunu değil aynı zamanda bu niyetinin karşılandığını da gösterir. Bu örnek, niyetli olan görsel deneyimden fazla olarak o görsel deneyimin karşılanmasını da bildirmektedir. Başka bir deyişle, bir şeyi görmek için, o şeyin meydana gelmiş olması gerekir ki; bu da karşılanma koşulunun yerine gelmesiyle mümkündür. Ancak, şu noktaya açıklık getirmek gereklidir ki, niyetliliğin içkinliğinin karşılanma koşulu ile paralel bir ilişkisi yoktur çünkü niyetli bir zihinsel duruma sahip olmak için mutlak suretle bu durumun karşılanması gerekmez. Verilen örnekler, sadece karşılanma koşulu olan deneyimler ile inançları ayırmak için verilmiştir.

Searle'e göre içkin niyetlilik insan ve hayvanların sahip olduğu niyetlilikken, bir de içkin niyetlilikten türeyen, türemiş niyetlilikten bahsetmek gereklidir. Searle, türetilmiş niyetliliği içkin niyetlilikten ayırmak için şu noktaların üzerinde durmaktadır: "İçsel niyetlilik gözlemciden bağımsız niyetlilik fakat türetilmiş niyetlilik gözlemciye bağlıdır" ve "bütün türetilmiş niyetlilikler içsel niyetliliklerden türemişlerdir." (Searle, 1006: 109). Bu ayırım aslında yer çekimi, kütle gibi dünyanın gözlemciden bağımsız özellikleri ile İngilizce bir cümle, masa, sandalye gibi gözlemciye bağlı özellikleri arasında yapılan ayırımın özelleşmiş bir durumudur. Türetilmiş niyetliliği örneklendirmek için Searle şu cümleyi kullanmaktadır: "Fransızcadaki 'J'ai grand faim en ce moment' ifadesi 'şu anda çok açım' anlamına gelir." (Searle, 1006: 107). Bu ifade niyetliliğe atıfta bulunsa da Fransızca cümlenin niyetliliği içsel bir niyetlilik değildir; onun yerine, Fransızca konuşan kişilerin içsel niyetliliğinden türetilmiştir. Bu ifade, Fransızca konuşan insanlar tarafından başka manalarda kullanılabileceği gibi hiçbir anlam da içermeyebilir; bu sebeple, cümlenin anlamının cümlenin kendisinde içkin olduğunu söylemek bir yanlışlık meydana getirir. Cümlenin anlamı tamamen onu kullanan özneye bağlı olduğu için, cümlenin niyetliliği içsel niyetliliğe sahip öznenen türemiştir. Searle, bu örneği genelleştirerek, her dilbilimsel anlamın niyetlilikten türemiş olduğunu söylemektedir (Searle, 2006: 108). Searle'e göre içsel niyetliliği, türetilmiş niyetlilikten ayırmak önemlidir çünkü yapay zekâcılar ya da kognitif bilimciler sık sık bilgisayarın türetilmiş niyetliliği ile insanın içsel niyetliliği arasında bir ayırım yapmamakta ve türetilmiş olan niyetliliği içsel niyetlilikle aynı anlamda ele alarak bilgisayar ve zihni bir ve aynı şeyler olarak değerlendirmektedirler.

Searle'ün niyetliliğin çerçevesini tamamlamak için kullandığı üçüncü bir araç ise *metaforik niyetlilik*dir. Searle, metaforik ya da –miş gibi niyetliliği aslında niyetliliğin bir çeşidi olarak görmemekle beraber, bize niyetli gibi görünen durumlar ya da olaylar için kullanılmaktadır. Searle'ün bunu açıklamak için kullandığı örnek şöyledir: “Arabamın termostatu motor ısısındaki değişiklikleri algılar.” (Searle, 2005: 124). Burada kullanılan termostota yapılan atıf tamamen metaforiktir, niyetliliğe literal anlamıyla bir atıf yoktur çünkü araba termostatının literal anlamıyla bir algılama yeteneği yoktur. Termostatlar motor ısısını düzenlemek için kullanıldıklarından, ısı değişikliklerine yanıt vermeleri onların bir niyetliliğe sahip olduğu izlenimini yaratsa da bu niyetlilik sadece varmış gibi görünen niyetlilikdir. Şunu eklemek de önemlidir ki; Searle'e göre, metaforik niyetlilik de türetilmiş niyetlilik gibi öznenin içkin niyetliliğine dayanmaktadır (Searle, 2005: 125). Ancak metaforik niyetlilik, içsel niyetliliğe dayanmasına rağmen literal anlamıyla hiçbir şekilde niyetliliğe gönderme yapmaz. Bir şeyin ‘-miş gibi niyetliliğe’ sahip olduğunu söylemek, niyetliliğe sahip değilken sahipmiş gibi davrandığını söylemenin sadece başka bir tarzıdır.

Niyetliliği zihinsel durumların bir özelliği olarak görenlere itiraz olarak, bir nesnenin de niyetliliğinin olabileceği söylenirken kullanılan niyetlilik metaforik niyetlilikdir. Bu sebeple, Searle'ün yaptığı ayırım, zihin durumlarında ilgilenmemiz gerekenin içsel niyetlilik olduğudur ve eğer niyetliliği zihnin bir niteliği olarak kabul edeceksek, bu kabuldeki niyetlilik metaforik ve türetilmiş niyetlilikten farklı olarak içsel niyetlilikdir. Metaforik ve türetilmiş niyetlilikler, içsel niyetliliğe dayanan ancak zihnin ayırt edici özellikleri arasında yer almayan niyetliliklerdir. Bilinç durumlarının, ayırt edici özelliği sahip oldukları içsel niyetlilikdir. Bu noktada, Searle zihin felsefesinde çok önemli bir problem olan niyetliliğe karşı geliştirdiği açıklayıcı bakış açısıyla önemli bir ayrımı ortaya koymakta ve niyetlilik tartışmalarını yeni ve çözülebilir bir boyuta taşımaktadır.

Bunun yanında Searle, bilincin biyolojik doğal yaşamamızın bir parçası olması gibi niyetliliğin de fiziksel ve doğal bir özellik olduğunu ısrarla savunmaktadır. Searle'e göre “diğer biyolojik görüngüler gibi niyetli görüngüler de belli biyolojik organizmaların içkin nitelikleridirler.” (Searle, 2005: 126). Niyetli fenomenlerin biyolojik bir özellik olmasının mitoz ve mayoz bölünmenin biyolojik organizmaların içkin birer özelliği olmasından hiçbir farkı yoktur. Searle'e göre içkin niyetli görüngüler, beyin yapısı içinde devam eden fiziksel süreçlerin nedensel sonuçlarıdır ve beynin içerisinde gerçekleşirler. Her ne kadar

susama hissinin ya da görsel deneyimlerin nöronlara bağlı olarak nasıl gerçekleştiğine dair detaylı bilgiye sahip olmasak da bunu inkâr edecek kadar da bilgisiz değiliz, Searle'e göre, birçok kanıt bu iki deneyimin beyindeki yeri hakkında bize bilgi vermektedir (Searle, 2005: 126). Buradan hareketle denilebilir ki; bütün niyetli fenomenlerin beyindeki yerlerini bilemesek de bildiğimiz iki özel örnek bize niyetli fenomenlerin neyin yapısı içerisinde gerçekleştiği hakkında sağlam bir dayanak noktası sağlamaktadır. Searle'e göre susamak, niyetli durumların biyolojik birer görüngü olduklarını göstermek açısından en kullanışlı örnektir. Hipotalamusun susuzlukla ilgili durumlarda oynadığı rol ile ilgili elimizde ilave deliller mevcuttur. Searle bunu şu deneysel örnekle açıklamaktadır: "Hipotalamusa baskı yapan türden beyin tümörleri olan hastalar daima susuzluk hissederler ve ne kadar su içerlerse içsinler susuzlukları geçmez, hipotalamusun ilgili kısımları zedelene hastalar ise, hiçbir zaman susuzluk hissetmezler." (Searle, 2006: 110). Bu örnekle susuzluğun hipotalamusla ilgili biyolojik bir niyetlilik olduğunu göstermek amacıyla olan Searle, elindeki bu veriden yola çıkarak bütün içsel niyetlilikleri doğallaştırmakta bir sakınca görmemektedir. Searle'e göre görme deneyiminin beyindeki yeri ile ilgili bir bilginiz olmasa ve hatta yakın bir gelecekte dahi olmadığını düşünsek bile, en azından bunu nasıl araştıracağımızın bilgisine sahibiz ve bununla ilgili beyinde nedensel mekanizmalar arayacağımızın farkındayız (Searle, 2006: 112). Bu farkındalık sonucu görme deneyimine ulaştığımız anda, bu içsel niyetliliğe de ulaşacağımız anlamına gelmektedir. Özet olarak, içsel niyetliliğe sahip fenomenlerin, biyolojik birer fenomen olduklarını iddia eden Searle'e göre, niyetli fenomenler beyindeki fiziksel süreçlerin sonuçlarıdır ve hepsinin yerleri tam olarak bilinmese de, beyinde gerçekleşmektedirler.

Zihin felsefesi tarihinde niyetliliği doğallaştırma çabaları her zaman indirgemeye dayanmaktadır. Ancak niyetliliğin indirgenmesi Searle'e göre iki hatalı görüşe dayanmaktadır. Birinci hata, "salt maddenin nasıl bir şeye yönelebileceğine şaşırırmaktan" kaynaklanır (Searle, 2006: 112). Bu hatanın asıl sebebi zihin-beden probleminin de temel çıkış noktası olan fiziksel-zihinsel karşıtlığıdır. Bu karşıt terminolojiyi kabul edersek, ya niyetliliği gizemli ve açıklanamaz olarak görürüz ya da eleyici bir indirgemeyle yok sayılabilir bir şey olduğunu kabul ederiz. Ancak Searle'e göre zihinsel ve fiziksel olanın karşıt olduğu terminolojiyi kullanmayı bıraktığımızda tıpkı zihin-beden probleminin olduğu gibi niyetliliği doğallaştırma probleminin de üstesinden gelebilmemiz mümkündür. Searle ikinci hatanın kaynağını ise şu şekilde bildirmektedir: "Belki de hiçbir şeyin içsel

olarak yönelemeyeceğinin ima edilmesi.” (Searle, 2006: 112). Bu hatanın çözümü için, içsel niyetliliğin özgün özellikleri dikkatli bir şekilde değerlendirilmelidir. Eğer bilinçli görsel deneyimlerimizi ağaç misali görüngüler ya da sanki dünyadaki taşlar gibi ele alırsak bunların bir şeye delalet etmelerinin mucize gibi görünmesi kaçınılmazdır. Searle’e göre, “onlar her ne kadar doğal süreçler olsalar da kendilerine mahsus bir özelliğe sahiptir; görsel deneyimler bu niyetliliğe sahip olan duruma içkindir” (Searle, 2006: 113). Bu da demek oluyor ki; eğer niyetliliği ‘önümdeki bir şeyi görüyormuş gibi olma durumu’ olan bir deneyim bulunmasaydı, bir ağaç ya da taş görsel deneyimi olamazdı. Bu durumun hep göz ardı edilmesinin sebebi, niyetliliği açıklamaya türetilmiş niyetlilikle hatta daha da kötüsü metaforik niyetlilikle başlamaktır. Bu noktada bilincin merkeziliğini göz ardı etmemek Searle’e göre en mühim noktadır çünkü niyetlilikle bilinç arasındaki bağ göz ardı edilirse dünyadaki her türlü niyetlilik –miş gibi niyetliliğe dönüşür ve nedensel ilişkiler ile açıklama yoluna girilir (Searle, 2006: 113). Bu yoldan çıkmanın da tek yolu içsel niyetliliği diğer niyetliliklerden ayırmaktadır.

Searle, niyetliliğin dünyanın doğalcı betimlemesinin yapılmasında üstlendiği rolü açıklamak ve niyetliliğin biyolojik bir olgu olduğunu göstermek maksadıyla niyetliliğin bazı mantıksal özelliklerini sıralamayı gerekli görmektedir. Bu özellikleri organizmanın kendisi ile dünyanın geri kalanı arasında kurduğu nedensel ilişkiden ve bu ilişkilerin sahip olduğu kapalı mantıksal yapı çerçevesinde ele almayan Searle’e göre, niyetliliği içeren açıklamalar, diğer fiziksel açıklamaların sahip olmadığı bazı özgün mantıksal özelliklere sahiptir. Bu mantıksal özelliklerin ilkinin Searle niyetli nedenselliğin belirli bir tür hayvan ve insan davranışı üretimindeki özel rolü ile temellendirmekte ve bu özel rolü “niyetli durumun kendisinin kendi doyum koşullarını üretmede nedensel işlev görmesi ya da kendi doyum koşullarının kendi üretiminde nedensel işlev görmesi” olarak bildirmektedir (Searle, 2005: 134). Bu rolü açıklamak gerekirse, ilk koşulda temsilin kendisi temsil ettiği şeyi kendisi üretir, ikinci koşulda da temsil edilen nesne kendi temsilinin üretiminde nedensel olarak işlev görür. Bu noktada niyet ve istek birbirinden farklılaşır çünkü bir istek kendi doyum koşullarına neden olmasa bile doyurulabilirken, niyetin doyum koşullarının sağlanması için bu koşullara neden olması zorunludur. Searle bu farklılığı şöyle dile getirmektedir: “Niyetler isteklerin aksine kendi niyetli yapısında inşa edilen niyetli nedenselliğe sahiptir, onlar, ‘ancak temsil ettikleri eylemin kendisine neden oluyorsa doyurulabilirler’ anlamında, nedensel olarak kendine referanslıdır.” (Searle, 2005: 135).

Bir örnekle açıklamak gerekirse: Benim zengin olma isteğim herhangi bir yoldan elime geçen para ile doyurulabilir. Ancak eğer ben bir milyon dolar kazanmaya niyetliysem, bu niyetin doyum şartlarının sağlanmasının tek şartı benim bir milyon dolar kazanmamdır; başka bir yoldan benim elime geçen bir milyon dolar, bu niyetimi karşılamadığından, doyum şartlarını sağlamaz.

Zihnin niyetlilik vasıtası ile bizim dünyayla iletişim içinde olmamızı sağlaması zihnin en mühim özelliklerinden bir tanesidir. Bu özelliğin, bir diğer dikkat çekici yönü de niyetli içeriklerin, farklı niyetli durumlar vasıtasıyla farklı şekillerde dünyayla ilişki kurmasıdır. Bu hususta üzerinde durulması gereken bir özellik de niyetli durumların uygunluk yönüdür. İnançlar ya da hipotezler, dünyaya olan uygunluklarına göre doğru ya da yanlış olarak adlandırılırlar. Bu sebeple, inançlar, zihinden dünyaya uygunluk yönünü taşımaktadırlar. Buna karşıt olarak, arzu ve niyetlerin karşılanmamasından sorumlu olan arzu ya da niyet değil, dünyanın kendisidir. Bu da bize gösterir ki, arzu ve niyetler dünyadan zihne uygunluk yönünü taşımaktadırlar. Searle dünyadan zihne uygunluğu “durumun amacının, istek ve niyetin içeriği ile eşleştirmek için dünyayı değiştirmek olması” ve zihinden dünyaya uygunluğu da “zihinsel durumların dünyada temsil ettiği ilişki durumlarına neden olması” olarak tanımlamaktadır (Searle, 2005: 135). Niyetli durumların yapısını tanımlamak için kilit noktalardan birisi olan “uygunluk yönü” arzu ve niyetleri yapısal bakımdan inançlardan ayıran mühim bir özelliktir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki; inançlar, algılamalar, hatıralar şeylerin oldukları durumunu temsil etme amacıyla olduklarından dolayı zihinden dünyaya uyma yönünü taşırlarken; arzular ve niyetler ise dünyadan zihne uyma yönünü taşırlar çünkü amaçları şeylerin olmalarını istediğimiz ya da öyle olmalarını sağlamak üzere planladığımız durumları temsil etmektir (Searle, 2006: 118).

Searle’e göre uygunluk yönünü belirlemek her zaman kolay olmayabilir. Zira her niyetlilik arz eden durumun dünyadan zihne ya da zihinden dünyaya bir uygunluk yönü taşımak mecburiyeti bulunmamaktadır. Searle burada memnun ve üzgün olmak örnekleri üzerinden durumu açıklamaya çalışırken, bu durumların uymanın meydana gelmesini zaten bir önkoşul olarak gerektirdiğini ve inanç ya da arzular gibi bir uyma amacına sahip olmadıklarını söylemektedir (Searle, 2006: 119). Başka bir deyişle, yaşanmamış bir duruma dair memnuniyet ve üzüntüden söz edilemez; memnuniyet ya da üzüntü uyumun meydana gelmesini zorunlu olarak gerektirmektedir. Bu da uygunluk yönünü her niyetli

duruma atfetmenin yaratacağı sıkıntıyı göstermektedir. Niyetlilik arz eden durumların büyük bir çoğunluğu dünyadan zihne ya da zihinden dünyaya bir uygunluk yönü taşısa da, kimi niyetli durumlar bu uygunluk yönünü taşımamaktadır. Bu sebeple, uygunluk yönü niyetli durumlar için birçok durumda belirleyici bir kıstas olsa da zorunlu bir şart değildir.

III.2.5 İçsellik

Bilinç durumları o kadar çeşitlidir ki, tat, arzu, ağrı, düşünme, endişelenme, öfke ve açlık sadece bu çeşitliliğin birkaçını oluşturur. Ancak bu çeşitliliğin içerisindeki her bilinç durumunun ortak özelliklerinden bir tanesi Searle'e göre içselliktir. İçsellik, Searle'de iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi uzamsal anlamdaki içselliktir, Searle bunu şöyle açıklar: "Bilinçli durumlar ve süreçler çok olağan uzamsal bir anlamda içseldirler; çünkü bedenimin, özellikle de zihnimin içinde cereyan ederler. Bilinç, suyun sıvılığının sudan, masanın katılığına masadan ayrılabileninden daha fazla beynimden ayrı bulunamaz." (Searle, 2006: 51). Searle bununla bilincin var olmak için bir sisteme ihtiyaç duyduğunu ve bu sistemin de beyin olduğunu kastetmektedir. Beynin olmadığı bir yerde bilinçten bahsetmemiz mümkün değildir. Bilinç, beynin fizyolojik bir özelliğidir ve bu sebeple, bilinçli durumlar beyne uzamsal anlamda içseldirler.

Searle, içselliği, bilinç durumlarımızın aynı zamanda başka bilinç durumlarımızın unsuru olması bakımından ikinci bir anlamda daha kullanmaktadır. Bu anlamı Searle şöyle dile getirmektedir: "Benim zihinsel durumlarım öyle bir anlamda birbirleriyle içsel olarak ilişkilidir ki, bir zihinsel durumum diğer durumlarla belli bir ilişki içinde konumlanmak zorundadır; tıpkı bütün bir durumlar sisteminin gerçek dünyayla ilişki kurmak zorunda olduğu gibi." (Searle, 2006: 52). Searle'ün içsellikle açıklama çabasında olduğu, düşünmek için, ya da hissetmek için, bunların getirdiği bilinç durumlarına sahip olabilmek için zaten bilinçli bir hayat yaşamamız gerektiğidir. Searle'e göre bilinç durumları, bilinçli hayatımı oluşturan karmaşık bir bilinç durumları dizisinin parçaları olmalıdır.

Bilinç durumlarının, bir bilinç durumları dizisinin parçası olmak zorunda oluşu aslında totolojik bir durumdur. Bizim hayat bilincimizi oluşturan bilinç durumları dizisi, aslında zaten tek tek bilinç durumlarımızın toplamından ibarettir. Bütünü oluşturan tikel durumlara böyle bir özellik atfetmenin açıklayıcı bir yönü yok gibi gözükmektedir. Ayrıca, bir başka açıdan baktığımızda, her bilinç durumunun tek başına da var olabileceği iddia edilebilir. Örneğin, sadece acı çektiğini hisseden başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan bir

insan tahayyül etmek mümkündür. Hatta bu insan yaşadığının bile bilincinde olmama ihtimali vardır. Ya da tek bir arzu dışında başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan bir insan neden mümkün olmasın? Dolayısıyla, Searle'ün ikinci anlamda kullandığı bilinç durumlarının birbirlerine içsel bağılıkları, ortaya koyduğu bilinç anlayışı bakımından sorunlu gözükmektedir. Uzamsal anlamda kullandığı içsel bilincin fiziksel yönünü açıklaması bakımından faydalı olsa da, bilinç durumlarının birbirine bağılılığı anlamında bir “içsellik” ortaya koyması Searle'e bir şey kazandırmadığı gibi yarattığı çelişki ile teorisini zora sokmaktadır.

Bu özelliğin yarattığı ikinci bir soru da yukarıda eleştirisini de yaptığımız, Searle'ün bilinç durumlarının kendilik bilinci gerektirdiği fikrini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer ki, her bilinç durumu bir kendilik bilincini zorunlu kılmıyorsa, içsellik özelliği ile çelişki yaratan bir görüş ortaya çıkmaktadır. Çünkü Searle'ün içsellik diye tanımladığı özellik hissetmek için ya da herhangi bir zihin durumuna sahip olabilmek için bilinçli bir hayatın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bilinçli bir hayatın varlığı da kendilik bilincini içermektedir, bu kendilik bilinci her zaman bilincin merkezinde olmasa da, bilinçli bir hayatın mutlak sonucudur; zira “bilinçliyim” demek için kendimizin bilincinde olmak zorundayızdır. Dolayısıyla, Searle'ün içsellik ve kendilik bilinciyle alakalı görüşleri birbirleri ile çelişki içerisinde gözükmektedir.

III.2.6 Bilincin Merkezi ve Çevresi Arasındaki Ayrım

Searle'e göre bilincin her anında bilincin bir alanı vardır ve biz bu alan içinde bazı şeylere dikkat ederiz, bazı şeylere ise etmeyiz. Dikkatinde olmadığımız şeylerin, bilincinde olmadığımızı söylemek hatadır; çünkü her an dikkatimi o yöne kaydırabilecek olmamız, dikkatimizin merkezinde olmayan şeylerin de bilinç alanımızda olduğunun kanıtıdır (Searle, 2005: 25). Dikkatimi başka bir şeye yöneltebilmem için, önceden dikkatimi yöneltmediğim ve şu anda dikkatimi yönelttiğim şeyler olmalıdır. Bu da gösterir ki, bilincimin hem merkezi hem de çevresi vardır ve istediğimiz zaman bilinç alanımızın çevresindeki şeylere dikkatimizi yöneltip, onları merkeze alabiliriz. Özetle denilebilir ki; Searle'e göre bilinç merkez ve merkezin çevresinden oluşan bir alan içerisinde etkindir, merkez dikkatin yöneltildiği noktayken, çevre ise dikkatin dışında ancak bilinç alanı dâhilinde olan bölgedir. Dikkatin dışında olan her bilinç durumu, merkeze gelmeye hazır bulunduğundan bilinç tek bir nokta ile sınırlandırılmamalıdır.

III.2.7 Bilinç Deneyiminin Gestaltçı Yapısı

Searle'e göre biz bilinç deneyimlerimizi tutarlı bir bütün halinde yapılandırırız. Bütünün parçalara bölünerek anlaşılamayacağını düşünen Gestalt psikologları, bütünün parçaların toplamından daha büyük olduğunu kabul eder (Gökalp, 2010: 19). Gestalt psikolojisi, zihinsel tecrübelerin birliği ve bütünlüğünü formlara dayalı olarak incelemektedir. Searle bu yaklaşım ile paralellik içerisinde "bilinç alanının içindeki deneyimlerimiz karakteristik olarak fiili uyarıcının yapısının ötesine geçecek şekilde yapılanmıştır" anlayışını savunmaktadır (Searle, 2005: 26). Buna göre, bilinç durumları, hastalıklı olmayan biçimlerinde, daima yapılandırılmış haldedir ve bu gestalt psikologları tarafından özellikle görme üzerinde yapılan deneylerle gösterilmiştir. Searle, gestalt psikologlarının görme ile ilgili bu iddiasını, hem diğer algı biçimleri hem de genel bilinç durumları için geçerli görmektedir. Searle'e göre bilinçli deneyimin gestaltçı yapısının iki yönü vardır: "Birinde, deneyimlerimizi bir bütün haline gelecek şekilde yapılandırırız; diğerinde ise, her türlü niyetlenilmiş nesneye ait deneyimlerimize daima bir arka planla temas halindeki bir şekil olarak sahibizdir." (Searle, 2006: 91).. Bunu da şu örnekle açıklayabiliriz: Şu anda bilgisayarı arka plandaki masanın üzerinde duruyor olarak görüyorum, masayı da arka plandaki zemin üzerinde duruyor olarak, zemini ise oda arka planında görüyorum. Bu bilinç deneyimlerimin ufkuna erişinceye kadar devam edecek arka planlar içermektedir. Görme deneyimi için bu yaklaşımı örneklendirmek kolay olsa da tat ve duyu için aynı örneklendirmeyi yapmak zor olacaktır. Searle bu gestaltçı yapının bütün bilinç deneyimleri için geçerli olduğunu söylese de görme dışındaki deneyimler için durumu açıklığa kavuşturacak fikirler öne sürmemektedir.

III.2.8 Tanıdıklık/ Aşinalık

Searle'e göre tanıdıklık yönü patolojik olmayan bilinç durumlarının karakteristik bir özelliğidir. Bunu şöyle açıklamaktadır: "Karşımdaki nesnelere örneğin, ev, sandalye, insan, masa olarak görebilmem için, ev, sandalye, insan ve masa kategorilerine daha önceden sahip olmam gereklidir. Fakat bu, deneyimlerimi bana daha çok ya da daha az tanıdık gelen bir kategoriler kümesiyle bağdaştıracağım anlamına gelmektedir." (Searle, 2005: 27). Yabancı bir çevrede, yabancı bir mimariyle yapılmış bir eve de, bize değişik görünse bile, ev dememizin sebebi zihnimizin sahip olduğu ev kategorisi ile aşinalığıdır. Searle'e göre bilinçli deneyimlerimizin aşinalığını kırmak çok zordur ve bu durum bütün zihinsel tasavvurlarımızın bir yönün etkisi altında olmasından kaynaklanır (Searle, 2006:

92). Zihinsel tasavvurlarımızın etki altında olduğu yönler ile şeyleri masalar, kitaplar, insanlar, evler gibi algıladığımız yönler aşına olduğumuz yönlerdir. Sürrealizmin bu tanıdıklık yönünü kırmak için çaba sarf ettiği ancak eriyen bir saati, saat olarak algılamamızı ya da üç başlı kadının, kadın olduğunu anlamamızı engelleyemediği, Searle'ün bu iddiasını destekleyici bir örnek olarak verilebilir. Ek olarak, bilincin aşinalık yönünü kavramak için patolojik vakalarda tanıdıklık yönünün kırıldığı zaman insanların etraflarındaki tanıdık kimseleri dahi gerçekte oldukları kimlikleriyle tanıyamadıkları özel durumları göz önüne alabiliriz zira böyle bir yön olmasaydı, bozukluğu da bir soruna yol açmazdı.

III.2.9 Duygu Durum

Searle bilincin bu yönünü şöyle dile getirmektedir: “Normal olan her bilinçli deneyimin bir bölümü o deneyimi kaplayan duygu durumudur” (Searle, 2005: 28). Herhangi bir duygu durumunu belirtmek için onun özel bir isminin olması zorunlu değildir ancak normal her bilinçli durumun bir duygu durumu, tadı ya da tavrı vardır. Searle'e göre “nasıl hissediyorsun” sorusuna verilen cevap her zaman kişinin bilinç durumlarıyla alakadar belli bir duygu durumunu ortaya çıkarır (Searle, 2005: 74). Şu anda sevinçli, kederli ya da sinirli olmamam bir duygu durumum olmadığı anlamına gelmez, bu sadece ismi olan bir duyguya sahip değilim demektir. Ancak değişik bir haber aldığımda, bilincinde olduğum iyi ya da kötü bir duyguya geçiş yaparım. Duygu ve duygu durum aynı şeyler değildir zira duygu durum, bütün bilinçli hallerimizde mevcutken, her zaman bir duyguya sahip durumda değildir. Ancak Searle'e göre içinde bulunduğumuz duygu durum bizi belli duygulara sahip olmaya hazırlar. Duygu durum, bilincin diğer içsel özelliklerine göre daha kolay biyolojik olarak kontrol altında tutulabilir ve anlaşılabilir, günümüzde psikiyatri bölümlerinde kullanılan ilaçlar duygu durumları kontrol altına alarak, bunların biyolojik bir özellik olduğunu kanıtlar niteliktedir.

III.2.10 Taşma

Searle bilinçli deneyimlerimizin her zaman kendisinin ötesindeki bir şeylere göndermelerde bulunduğu, hiçbir zaman salt halde bulunan bir deneyimimizin olmadığı ve deneyimlerimizin daima deneyimlerin ötesine geçmeye meyilli olduğu iddiasındadır (Searle, 2006: 93). Bu durum şu anlama gelir; her düşünce bize başka düşünceleri hatırlatır, gördüğümüz manzara görmediğimiz şeylere ima taşır, kalabalık bir insan

topluluğuna baktığımızda onların kim olduğu, ne kadar farklı oldukları gibi birçok düşünce aynı anda belirir. Searle bu bilincin bu özelliğini “taşma” olarak adlandırmaktadır çünkü her bilinçli deneyim, deneyimin ötesinde birçok duygu, düşünce ya da algıyı kendinden içermektedir. Özet olarak, bilinçli deneyimlerimiz hiçbir zaman saf halde bulunmazlar, her zaman deneyimin ötesine gönderme yaparak, kendi içinden taşmaktadır.

III.2.11 Nöron Koşulları / Sınır Şartları

Searle’e göre bilinç durumlarının bir diğer özelliği de “kendi yer ve zamanlarını belirten bir duyguyu da beraberinde taşıyarak bize ulaşmalarıdır.” (Searle, 2006: 91). Başka bir deyişle, bilinç durumlarımızın her biri zaman ve mekânda bulunduğumuz yere ait bir duyguyla bize gelir; bu zaman ve mekân duygusu da Searle tarafından *sınır şartları* olarak adlandırılmaktadır. Bu şartlar, bilincin merkezi ve çevresi arasındaki ayrımla ilişkili olsa da özdeş değildir. Bulunduğumuz yer ve zaman üzerinde düşünmüyor olsak dahi, hatta bu bizim bilinç alanımızın merkezi ya da çevresel bir parçası olmasa dahi, şu an nerde olduğumuzu, hangi mevsimde ya da hangi ayda olduğumuzu biliriz. Bütün bunlara Searle “nöron koşulları veya patolojik olmayan bilinç durumlarının konumlanmışlığı” ismini verir (Searle, 2005: 28). Bilinç durumlarının sınır şartlarına sahip oluşunun en mühim destekleyicisi ise bu şartlara sahip olunmadığında ortaya çıkan patolojik durumlardır. Alzheimer da buna verilebilecek bir misaldir.

III.2.12 Memnuniyet/ Memnuniyetsizlik

Bilinç durumları her zaman bir ölçüde memnuniyet ya da memnuniyetsizlik veren durumlardır. Bu birçok soruyla ifade edilebilir: Hoşunuza gitti mi? Eğlenceli miydi? Mutsuz musunuz? vs. Bunların hepsinin cevabı Searle’e göre bir memnuniyet ya da memnuniyetsizlik durumuna tekabül etmektedir. Bu görüşünü Searle şöyle ifade etmektedir: “Herhangi bir bilinç deneyimi için zevkli, ağrı verici, zevksiz, nötr vb. olup olmadığının yanıtı her zaman mevcuttur.” (Searle, 2005: 74). Bu özellik Searle’e göre duygu durumdan farklıdır ancak bu farklılığın ne boyutta olduğunu açığa kavuşturmamaktadır.

Başta öznellik olmak üzere Searle’ün bilince atfettiği diğer tüm özellikler, birçok kişi tarafından bilincin bilimsel incelemesinin yapılmasına engel olarak görölmektedir. Ancak Searle bu iddiayı kabul etmemekte, bilincin nesnel olarak incelenebilir bir fenomen olduğunu söylemekte ve bu görüşünü desteklemek için bilinci inceleyen bilimsel

modellerden bahsetmektedir. Searle'ün bilincin bilimsel incelemesinin nasıl yapılması gerektiğine dair fikirleri gelecek bölümün konusunu oluşturmaktadır.

III.3 Bilincin Bilimsel İncelemesi

Searle'ün bilinç teorisini diğer bilinç yaklaşımlarından farklılaştıran en önemli husus bilince atfettiği öznellik ve bilincin beynin bir özelliği olması bakımından fiziksel bir fenomen olduğunu iddia etmesi ile zihin felsefesinin kadim karşıtlıklarını devre dışı bırakmasıdır. Searle'e göre bilincin öznel niteliği, onun fiziksel bir fenomen olmasına engel değildir. Bilincin sahip olduğu öznel ontoloji, onun fiziksel bir fenomen olarak epistemik araştırmasının yapılması yönünde bir bariyer oluşturmaz. Searle'e göre bilinç ontolojik olarak öznel bir fenomen olsa da nesnel bilgisine bilimsel yolla ulaşmak mümkündür. Ontolojik öznellik, Searle'ün bilinç teorisinde, pozitivist bilim anlayışının aksine, epistemik öznelliği zorunlu kılmadığından, bilincin bilimsel bir araştırma konusu olması çelişkili bir durum değildir.

Bilincin bilimsel olarak incelenmesinde bir sakınca görmeyen Searle'ün, henüz anlayamamış bilinç işleyişinin çözümlenmesine dair yapılacak olan bilimsel araştırmaların yöntemi üzerine de kayda değer önerileri bulunmaktadır. Searle, bilim tarihinin genel seyrine dışarıdan bakıldığında bu yöntemin aşamalarının şu şekilde basit bir sırası olması gerektiğini dile getirmektedir: “Birincisi, bilinçle bağlantılı nörobiyolojik olaylar belirlenir. İkincisi, bu bağlantının gerçek bir nedensel ilişki olup olmadığı sınanır. Üçüncüsü ise, nedensel ilişkileri biçimlendirecek bir teori geliştirilmeye çalışılır.” (Searle, 2005: 80). Biyoloji tarihindeki birçok örnek için faydalı bir yöntem sağlayan bu aşamaları, bilinç araştırmalarında uygulamak ne yazık ki görüldüğü kadar basit değildir. Bilincin yapısının hâlâ gizemli hâlini koruması da elbette bu zorluktandır. Bu yöntemin kullanılması için gerekli olan hemen ilk aşama araştırmacılar için problem teşkil etmektedir. Searle'e göre bunun sebebi; bilinçle bağlantılı nörobiyolojik olayların belirlenmesi için gerekli olan “pozitron yayılım tomografi taramaları, bilgisayar teknikli çeviri taramaları ve işlevsel manyetik rezonans görüntüleme teknikleri” gibi araştırma araçlarının kâfi gelmeyişiştir (Searle, 2005: 82). Beyin araştırması teknolojisi her geçen gün gelişim gösteren bir konu olsa da henüz bilinçle bağlantılı nörobiyolojik olayların belirlenmesi için yeterli değildir. Bu yetersizliğin bir sebebi de; bilinç üretmeyle alakalı olmayan birçok şeyin hem bilinçli hem de bilinçsiz deneklerin beyninden geçiyor

olmasıdır. Bu durum, beynin bilinçle ilgili olan kısımlarını belirlemeyi zorlaştırmakla beraber bilinçli durumlar ve bilinçsiz durumlar arasındaki ayrımı da bulanıklaştırmaktadır.

Tüm bu bahsedilen zorluklara rağmen, bilincin bilimsel incelemesi için önemli modeller ve araştırma teknikleri üzerinde çalışmaya devam edilmekte ve sorunun çözülmesi yolunda mühim adımlar atılmaktadır. Searle, bilincin incelemesine ilişkin en yaygın model olan *yapıtışı modeli* ve daha az taraftara sahip *birleşik alan modelini* bilinç probleminin bilimsel çözümlemesine ilişkin dikkate değer çabalar olarak değerlendirmekte ve bu modeller üzerinden bilincin yapısının keşfi için gelinen noktayı açıklamaktadır. Birbirine zıt fikirleri dayanak kabul eden bu iki model, bilincin yapısının aydınlatılması için önemli veriler sunmakta ve bilinçle ilgili nörobiyolojik olayların belirlenmesi için faydalı olacak bazı özel durumlar üzerinde çalışmayı önermektedirler.

Bilincin incelenmesinde standart olarak bilim adamlarının birçoğu tarafından kabul edilen yapıtışı modeli, herhangi bir bilinç alanının çeşitli parçalardan oluştuğunu iddia etmekte ve bu sebeple de “eğer bir yapıtaşını bile bilinçli yapan şeyin ne olduğunu anlayabilirsek bütün yapının anlaşılmasını sağlayacak olan anahtara sahip olabiliriz” fikrine dayanmaktadır (Searle, 2005: 82). Parçadan bütüne ulaşmayı yöntem olarak benimseyen bu model, bilinç alanını oluşturan deneyimlerden herhangi birinin çözülmesi halinde bütün bilinç yapısının çözümlenebileceğini savunmaktadırlar. Bunu savunan teorisyenlerin taşıdıkları inanç, örnek olarak görsel deneyimin yapısının çözülmesinin, diğer tüm duyum ya da deneyimlerin çözülmesi bakımından büyük fayda sağlayacağı yönündedir. Bu modelin en önemli savunucularından olan Bartels ve Zeki teorilerini şöyle açıklamaktadırlar: “Bilinç birleşik bir yeti değildir fakat birçok mikro bilinçten oluşur.” (Zeki ve Bartels, 1998: 27). Bilincin birçok mikro bilinç yapıtaşlarından oluştuğunu destekleyen bu görüş Searle tarafından şöyle yorumlanmaktadır: “beynin bağlayıcı işlevi, sadece başka bir bilinç alanı üreten bir unsur olmaktan çok, mevcut bilinç deneyimlerinin bütün parçalarını bir araya getiren bir husustur.” (Searle, 2005: 83). Searle yapıtışı teorisiyle uyumlu ve onu destekleyen üç araştırma çizgisinden bahsetmektedir: Körgörüğü, Binoküler (İki Göz) Rekâbeti ve Gestaltçı İki Hat, Görmenin Nöronal Bağlantıları (Searle, 2005: 83). Bu araştırma konularının hepsi görme deneyimiyle ilgili özel durumları konu almakta ve görmeyi oluşturan sinirsel bağlantıları çözmeye çalışmaktadır. Ancak sorun şudur ki; bilincin nöronal bağlantılarını bulmaya yönelik bu araştırmaların hepsi bilinçli

denekler üzerinde çalıştıkları için, bilinçli ve bilinçsiz durumlar bağlamında beyinde oluşan farklılıkları ortaya koyma yönünden eksik kalmaktadırlar.

Yapıtışı modelinin eksik kaldığını düşünenlerin oluşturduğu ve Searle'ün de kendini daha yakın hissettiği ikinci modeli ise *birleşik alan modelidir*. Birleşik alan modeli, yapıtışı modelinin aksine parçadan bütüne giden değil de bütünden parçaya giden bir anlayış benimsemektedir. Searle bu modelin iddiasını şöyle belirtmektedir: “herhangi bir bilinç durumunun beyin tarafından üretilmesi, birleşik bir bilinç alanının üretilmesidir.” (Searle, 2005: 90). Searle'e göre, her ne kadar bilincin görsel, düşünsel, dokunsal, işitsel deneyimlerden oluştuğunu düşünmek ilk etapta akla uygun gelse de bilimdeki birçok örnek parçadan bütüne giden bu anlayışı doğrulasa da, bu yaklaşım bilinç için uygun gözükmemektedir. Searle'ün bu konudaki iddiası şudur: “Bilinci bütüncül olarak düşünmeliyiz. Bütün, parçaların toplamından daha büyüktür.” (Searle, 2005: 90). Bilincin, parçalardan oluştuğunu yanlış bulan Searle'e göre, bilincin doğasının anlaşılması için bütüncül bir bakış açısıyla araştırılması gereklidir. Özetle, birleşik alan modeli, bilincin bireysel nöronların eylemlerini çözümlenmekle değil de; nöron yığınlarının eylemlerini çözümlenmekle anlaşılabilirliğini savunmaktadır.

Sonuç olarak, Searle'e göre bilincin yapısının anlaşılması için en mühim mesele beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğunu ve onu nasıl gerçekleştirdiğini anlamaktır. Eğer bu bilinç üretiminin nasıl olduğu anlaşılırsa, bilgisayarlar gibi beyindeki nedensel süreçleri sadece taklit eden yapılardan ziyade bilinç üretebilen kimyasal olmayan yapay olgular oluşturmak da mümkün olacaktır (Searle, 2005: 94). Beynin bilinci nasıl gerçekleştirdiğini öğrenene kadar yapay bir zekâ üretebilme ihtimalimiz de yoktur. Yapay zekâ hususunda oldukça önem taşıyan bilincin bilimsel araştırmaları, henüz kesin sonuçlar vermemiş olsa da gelecek için umut verici sonuçlara ulaşılmaktadır. Dolayısıyla, Searle'e göre yapılması gereken bilim tarihinin öğrettiği yöntemleri bir kenara bırakıp, bu tarihte bir devrim olabilecek bilinç meselesinin çözümlenmesi ile ilgilenmektir.

Zihin anlayışının merkezine koyduğu bilincin yapısını, özelliklerini ve inceleme yöntemlerini ortaya koyduktan sonra Searle'ün yapması gereken zihin teorisini bütüncül bir yaklaşımda toplamaktır. Bu yaklaşım, bilincin öznelliğini ve niyetliliğini içermekle beraber onun fiziksel dünyanın bir parçası olduğu iddiasını da temel almalı, materyalist ve düalist akımların da dışında olmalıdır. Searle'ün bu konuda alternatif bir zihin teorisi olarak sunduğu “biyolojik doğalcılık” çalışmanın önümüzdeki bölümünü oluşturacaktır.

III.4. Biyolojik Doğalcılık

Searle zihin teorisini ve daha özelde bilinç teorisini düalizm ve materyalizmden kaçınarak “biyolojik doğalcılık” olarak adlandırmaktadır: “Doğalcılık”tır çünkü bu görüşe göre, zihin doğanın bir parçasıdır; ‘biyolojik’dir çünkü zihinsel görüngünün varlığını açıklama tarzı biyolojiktir.” (Searle, 2006: 65). Searle’ün bir başka deyişle, biyolojik doğalcılık ismi bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için biyolojik, bilinç de diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olduğu için doğalcılık kelimelerini içermektedir (Searle, 2007: 329). Biyolojik doğalcılığın kastettiği bilincin doğallaştırılması değildir. Searle’e göre filozoflar zihnin doğallaştırılmasından bahsederken onun öznel yanını inkâr ederler. Biyolojik doğalcılıkta, bilincin doğallaştırılmaya ihtiyacı yoktur; zira zaten öznel ve niteliksel yönleriyle doğal bir fenomendir. Biyolojik doğalcılığı Searle bilinçle alakalı dört temel tez üzerine inşa etmektedir:

- 1- Zihin durumları, gerçek fenomenler oldukları için onların eleyicini bir indirgemesini yapmamız mümkün değildir.
- 2- Zihin durumları temel olarak beyindeki daha alt seviyedeki nöro-biyolojik süreçlerden kaynaklandığı için, nörobiyolojik süreçlere “nedensel” olarak indirgenebilir zira kendilerinin nörobiyolojiden bağımsız hayatları yoktur.
- 3- Zihin durumları beyin sisteminin bir özelliği olarak ortaya çıkarlar ve nöronlardan daha yüksek seviyeye sahiptirler. Nöronlar tek başına bilinçli değilken, beyin sisteminin nöronlardan oluşan parçaları bilinçlidir.
- 4- Bilinç durumları, susadığımızda su içmemiz gibi, nedensel olarak işlerler (Searle, 2004: 113).

Biyolojik doğalcılık yaklaşımı birçok kesim tarafından eleştirilmiş ve bu görüşe çeşitli reddiyeler sunulmuştur. Bu eleştirilerden ilki, Searle’ün öne sürdüğü zihin teorisinin ya biyolojik süreçleri içermesi sebebiyle materyalist ya da zihnin indirgenemezliğini savunduğu için düalist olabileceğini iddia etmektedir (Searle, 2007: 330). Searle bu eleştiriyi önemsememektedir çünkü eleştirinin çıkış noktası yine fiziksel ve zihinsel ayrımının yanlış kavramsallaştırılmasıdır. Daha önce de ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, fiziksel olanın zihinsel olamayacağı fikri materyalizm ve düalizmden başka seçenek bırakmamaktadır ve biyolojik doğalcılığı materyalizm ya da düalizm altına yerleştirme çabası da bundan kaynaklanmaktadır.

İkinci eleştiri, beynin zihinsel süreçlere neden olması sebebiyle zihnin bu durumda nedensel bir etkisinin olmadığını öne sürmekte ve biyolojik doğalcılığın epifenomenalizmden kaçamayacağını iddia etmektedir. Searle'e göre bu karşı çıkışın sebebi de düalist kategorileri kabul etme hatasından başka bir şey değildir. Biyolojik doğalcılığın, epifenomenalizme düşmediğini Searle dayandığı 2 varsayımdan yola çıkarak şöyle göstermektedir:

- 1- Benim bilinçli niyetim, kolumu kalkmasına neden olur.
- 2- Kolumun kalmasına neden olan şeyin elektrokimyasal özellikleri olmalıdır.
- 3- Dolayısıyla, benim bilinçli niyetimin elektrokimyasal özellikleri vardır. (Searle, 2007: 331)

Bu argümanla Searle'ün iddia ettiği bilincin fiziksel eyleme yol açtığı ve aynı anda bilincin sahip olduğu elektrokimyasal özellikler nedeniyle beynin kendisinden kaynaklandığıdır. Bu hususta, bu argümanın geçerliliği 1. ve 2. varsayımların doğruluğuna bağlıdır. Searle bunları doğru varsayımlar olarak kabul etse de; bilincin fiziksel eyleme yol açtığına dair varsayımsal bilgiden daha fazlasını öne sürmesi gerektiği aşikârdır. Bu şartlarda, biyolojik doğalcılığın epifenomenalizm içerisinde değerlendirilmemesi varsayımsal kabullere bağlı kalmakta ve karşıt görüşler için ikna edici nitelik taşımamaktadır.

Searle'e göre, biyolojik doğalcılık bizi epifenomenalizme götürmez zira "bilincin nedensel işleyişi, beyin işleyişinin bir formudur" ve bilinç "parçası olduğu sistemden daha üstün değildir." (Searle, 2004: 131). Ancak Searle'ün epifenomenalizm ile başa çıkması çok da kolay değildir çünkü bilince her ne kadar beyindeki süreçler sebep olsa da bilincin kendisi bir şey üretmiyormuş gibi gözükmektedir ve Searle'ün bilincin beynin yüksek seviye bir özelliği olduğuna dair tanımı, bilinci bir epifenomen (üst-görüngü) haline getiriyormuş gibi gözükmektedir. Fakat Searle, bunun bizim nedensellik kavramını nasıl algıladığımıza bağlı olduğunu söyleyerek, eklemektedir: "Nedensellik, sadece bir itme-çekme meselesi değil aynı zamanda bir şeyin başka bir şeyin oluşumundan sorumlu olmasına dair meseledir." (Searle, 2006: 70). Bunu bir örnek üzerinden açıklayan Searle'e göre benim bilinçli durumum kolumu kaldırmama sebep olur. Ancak şunu da kendisi söylemektedir ki benim beynim bilinç durumuma sebep olur; o halde asıl etki yine beynimdir gibi gözükmektedir. Searle bu yaklaşımı reddetmektedir çünkü O'na göre, "verili herhangi bir nedensel seviyenin, nihayet temel parçacıklar seviyesine ulaşınca

kadar daha temel seviyelerde bir zemini olduğu olgusu, yüksek olan seviyenin nedensel olarak gerçek olmadığını göstermez.” (Searle, 2006: 72). Başka bir deyişle, alt seviyede nedensel bir açıklama getirmek, üst seviyedeki açıklamanın gerçek olmadığını göstermez yani bilinç seviyesinde getirilen açıklamaların daha alt seviye fiziksel fenomenlerde bir temele sahip olması, o açıklamaları tehdit altına sokmaz.

Searle üst-görüngücülükten kaçınmak ve bilincin beden üzerinde nedensel olarak etkiye sahip olduğunu temellendirmek için bilincin evrimsel işlevinden bahsetmektedir. Bizim ya da yüksek hayvanların bilinç olmadan evrilemeyeceği görüşünde olan Searle, insan ve yüksek hayvanların mücadelelerinin bilinçli faaliyetler yoluyla olduğunu iddia etmektedir (Searle, 2006: 75). Komaya girip, yere yığılan birinin mücadele etmesi Searle’e göre mümkün değildir, mücadele için bilinç gereklidir.

Searle, epifenomenalizmi mantıksal olasılık açısından reddedemeyeceğini, tek yapabileceğinin epifenomenalizme götüren sebepleri ortadan kaldırmak olduğunu söylemektedir. Fakat Searle’ün epifenomenalizmden kaçma çabası çok da yeterli görünmemektedir, bilincin beynin bir özelliği olması aslında onun her türlü etkisinin, beynin etkisi olduğunu göstermektedir. Bu, Searle’ün de söylediği gibi bilincin etkisinin gerçekliğini ortadan kaldırırsa da ilk neden beyin olduğu için bu gerçeklik fiilen bir etkide bulunmamaktadır. Bilincin evrimsel işlevinde, hayatta kalabilmek ve mücadele edebilmek için bilincin gerekliliğinden bahseden Searle, bu bilincin beynin bir özelliği olarak gördüğünden evrimsel işlevi aslında beyine vermektedir, çünkü beyin olmadan bir bilinçten bahsetmemiz söz konusu olamaz. Bilincin bizim mücadelemizdeki etkisi aslında beynin bir özelliğinin mücadelemizdeki etkisi olduğundan, bilincin beden üzerindeki etkisi, beynin beden üzerindeki etkisinden başka bir şey değildir. Searle her ne kadar kaçınmaya çalışsa da onun bize var olduğunu iddia ettiği sistemde de bedenin zihne tek taraflı etkisi söz konusudur gibi gözükmemektedir.

Biyolojik doğalcılığın üçüncü eleştirisi, bu görüşün kendi içerisinde çelişkili olduğu fikrine dayanmaktadır. Biyolojik doğalcılığa göre bilinç sinirsel süreçlerden kaynaklanıyorsa ve bu sinirsel süreçlerin ötesinde bir nedensel güce sahip değilse, açıkça nedensel olarak indirgenebilir. Bu karşı çıkışın iddia ettiği de, Searle’ün nedensel indirgemeyi kabul etmesi fakat aynı anda ontolojik olarak indirgenebileceğini inkâr ederek, bilincin fiziksel süreçlerin “üstünde ve ötesinde” bir şey olduğunu söylemesidir (Searle, 2007: 332). Searle’ün zihin felsefesinin ayırt edici unsurlarından bir tanesi de bilince

atfettiği “indirgenemez” oluşudur. Bilincin biyolojik bir özellik olduğunu söylemesi, Searle’ün burada bir indirgeme yapabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Mademki, bilinç de mayoz-mitoz bölünmeler gibi ya da sindirim gibi biyolojik bir görüngü o halde bilinç de indirgenebilmeli çıkarımı tutarlı gibi gözükse de Searle’e göre bu mümkün değildir zira bilinç, diğer biyolojik fenomenlerden öznel olması yönünde farklıdır. Searle bunu şöyle dile getirmektedir: “Bilinç örneğinde, nörobiyolojik temelde tam bir nedensel açıklama verdikten sonra bile halâ indirgenemez öznel bir unsur söz konusudur.” (Searle, 2006: 67). Bilincin öznel deneyimini hiçbir zaman bir kenara bırakamayız çünkü Searle’de bilinç kavramının kendisinin temel noktası bilincin öznel bir birinci şahıs fenomenini tanımlamasıdır. Bu da bilincin diğer biyolojik özellikler gibi nesnel bir üçüncü şahıs ontolojisine indirgenmesini imkânsız kılmaktadır. Searle zihin ve beyni bir ve aynı şeyler olarak gören indirgemeciliği bir yandan da, yukarıda verilen ontolojik-nedensel indirgemecilik ayrımıyla eleştirmektedir. Bilim tarihinde yapılan aslında nedensel indirgemeye dayanarak, ontolojik indirgeme yapmaktır. Ancak Searle’e göre “bilinç meselesinde, biz nedensel bir indirgeme yapabiliriz ancak kavramın içeriğine zarar vermeden ontolojik indirgeme yapamayız.” (Searle, 2004: 119). Bilinç her ne kadar sinirsel süreçlerle açıklanabilse de bu süreçlerle bir ve aynı şey değildir. Bilinç, ontolojik olarak birinci şahsa, beyin ise üçüncü şahsa aittir, dolayısıyla bu ikisi arasında ontolojik bir eşitlikten söz etmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak, Searle bu eleştiriyi daha önce de açıklandığı üzere nedensel indirgemenin bizi bilinç örneğinde, bilincin öznel yapısından kaynaklı olarak, ontolojik indirgemeye götürmeyeceği cevabı ile karşılamaktadır.

Biyolojik doğalcılığa yönelik dördüncü eleştiri de bu görüşün çelişik fikirler barındırdığını savunmaktadır. Bu karşıt görüşe göre, eğer bilinç, beyin süreçlerinden kaynaklanıyorsa var olan iki şey mevcut demektir. Başka bir deyişle beyin süreçleri neden olarak ve bilinç de sonuç olarak vardılar; bu da bir tür düalizmdir (Searle, 2007: 333). Searle bu eleştiriyi de nedenselliğin yanlış anlaşılması olarak değerlendirmekte ve bazı sonuçların zamansal fark getirirken, bazı sonuçların nedenle eş zamanla olduğunu vurgulamaktadır. Geleneksel terminolojide, nedensellik ayrı olaylar arasındadır ve aralarında zaman farkı vardır; bu terminoloji bize zihinsel olanın fiziksel olanı etkilemesine olanak vermez. Ancak Searle’e göre eş zamanlı olan birçok nedensellik örneği vardır. Etrafımıza baktığımızda odada birçok nesnenin zemine basınç uyguladığını görürüz bu baskının sebebi yer çekimidir; yerçekimi basıncın nedeni olsa da yer çekimi ve

basınç eş zamanlı olarak vardılar. Searle doğadaki nedensel düzenin çoğu zaman sıralı ve ayrı olayların durumu olmadığını; mikro-fenomenlerin, makro özelliklerini nedensel olarak açıklaması durumu olduğunu iddia etmektedir (Searle, 2004: 124). Bu görüşe göre, bilinç ve beyin süreçleri eş zamanlıdır; bu sebeple bilinç ve beyin süreçleri neden-sonuç ilişkisine sahip olsa da neden ve sonuç olarak iki farklı varlığa yol açmazlar.

Searle'ün ortaya koyduğu bilinç anlayışı ve bilinç temelli zihin teorisi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirildikten sonra yapılması gereken bu zihin teorisinin, zihin felsefesinin en büyük problemi olan zihin-beden problemine nasıl bir bakış açısı getirdiğini incelemek olacaktır. Zihin-beden probleminin analitik felsefedeki son durumu ve Searle'ün bu problem karşısında geliştirdiği bakış açısı 5. Bölümün temel tartışma konusu olarak ele alınacaktır.

BÖLÜM IV

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Zihin ve beden arasında bir etkileşim olup olmadığı ve eğer var ise, bu etkileşimin nasıl meydana geldiği, fiziksel dünyadan ayrı olarak fiziksel olmayan bir evrenin ya da enerjinin bulunduğunu varsayan düalizmin ortaya çıkardığı bir problemdir. Düalistlerin problemi şudur ki: “zihin fiziksel bir şey değilse uzayda yer kaplamaz fakat bu yer kaplamayan zihinsel neden uzayda bulunan bir şey üzerinde nasıl etki eder?” (Fodor, 1980: 114). Fiziksel olanın, fiziksel olmayan ile etkileşimi zihin felsefesinin zihin-beden problemi olarak adlandırılan en önemli probleminin temelini oluşturmaktadır. Zihin-beden problemi üzerine tartışmalar çok eskiye dayansa da bu yöndeki en popüler görüş, ilk bölümde ayrıntılı olarak değinilen Rene Descartes’e aittir. Descartes’in psikofiziksel etkileşimciliği “materyal olmayan ruhun, beden ile beyin epifizinde (pineal gland) davranışı yönlendirmek için etkileşime girdiği” hipotezi üzerine kuruludur (McGuigan, 1996: 185). Bu görüş, bugün de psikolojik etkilerin (fiziksel olmayan ruhun fiziksel olmayan bileşenleri) birçok davranışın ve fiziksel bozukluğun temelinde olduğunu savunan teorilerin varlığıyla desteklenmeye devam edilmektedir. Aslında birçok araştırmacı “psikolojik değişkenlerin” beden üzerinde olumlu ya da olumsuz etkileri olduğu konusunda hemfikirdir. Ayrıldıkları yer ise “psikolojik değişkenlerin” tanımıdır.

Geleneksel zihin felsefeleri, düalist ve materyalist zihin felsefeleri olmak üzere iki geniş alana ayrılabilir. Düalist bakış açısında, zihin fiziksel olmayan bir şey iken; materyalist bakış açısında zihinsel olan fiziksel olandan ayrı bir şey değildir. Düalizm ikinci bölümde incelendiği üzere kendi içinde bölünürken, bu problemi ortaya çıkaran kartezyen düalizm en çok tartışılanıdır. Bu düalizm, etkileşimcilik diye de adlandırılır. Epifenomenalizm de düalizmin bir çeşididir, ancak kartezyen düalizmden farklı olarak

bedenden ruha doğru tek taraflı bir etki söz konusudur. Paralelizm de düalizmin bir türevidir olarak ele alınabilir. Bu akım zihin ve beden arasında sıkı bir ilişki olduğunu kabul eder ancak bu ilişkinin nedensel bir ilişki olduğunu söylemekten kaçınır. Paralelizm, “ruhla bedenin her biri kendi mekanizmasına sahip ve aralarında hiçbir kozal (nedensel) bağlantı bulunmayan, yine de her zaman aynı vakti gösteren iki saate benzediklerini” kabul etmektedir (Shaffer, 2005: 64). Etkileşimciliğin aksine paralelizm ruh-beden sorunundan, ikisi arasında nedensel bir ilişki olmadığını söyleyerek kurtulmaya çalışmaktadır.

Materyalistler zihin-beden problemini aşmak için şöyle bir yol izlemektedirler: Materyalist bakış açısına göre, eğer psikolojik değişkenler fiziksel olmayan zaman ve mekândan bağımsız zihinsel olaylar olarak tanımlanırsa, tanım gereği, bilimin sınırları dışına çıkar; bu da bizi düalizme düşürür. Oysaki psikolojik değişkenleri, fizikselcilikle tanımlarsak, en azından psikolojik değişkenleri bilimin sınırları içinde çeşitli sağlıklı ve davranışsal sonuçların önde gelen şartları olarak çalışma şansımız olur (McGuigan, 1996: 186). Materyalist monistlere göre, psikolojik değişkenler, bedenin çeşitli sistemleri tarafından üretilen fiziksel zihnin bileşenleridir. Dolayısıyla, bu bakış açısına göre zihin-beden problemi diye bir şey yoktur çünkü zihin ve beden ayrı iki töz değildir, aksine zihin, bizzat beyin tarafından üretilir; “zihin, bedenin kendini programlayan bir özelliğidir” (McGuigan, 1996: 186).

Maddeciler ayrı bir töz olarak zihnin ya da ruhun varlığını kabul etmenin izah edilemez olduğunu, ayrıca izah edilebilir bile olsa böyle bir kavrama ihtiyaçları olmadığını söylemektedirler. Materyalistlere göre, ruhun varlığını kabul etmek kimlik ve ferdiyet problemi olarak iki problem doğurur: Kimlik problemi, karşımda duran iki ruhtan hangisinin kime ait olduğuna nasıl karar vereceğimle ilgiliyken, ferdiyet problemi de iki ruhu birbirinden ayıran şeyin ne olduğuyla ilgilidir (Shaffer, 2005: 65). Dolayısıyla, materyalistler ayrı bir töz olarak ruhun varlığını kabul etmeden sadece fiziksel şeylerin varlığını kabul etmektedirler. Materyalistler de yukarıda işlendiği gibi kendi içlerinde farklı yaklaşımlara sahiptirler. Duygu, düşünce, arzu gibi şeylerin olmadığını, sadece saçmalıklardan ibaret olduğunu söyleyenler, bunların sadece bizim dilde yarattığımız şeyler olduğunu söyleyenler, bunların içsel fiziksel durumumuzun sonucu olduğunu söyleyenler ile bunların fiziksel süreçlerle bir ve aynı şey olduğunu söyleyenler vardır.

Üzerinde en çok tartışılan monist teorilerden birisi zihin-beden özdeşliği teorisidir. Zihin-beden özdeşliği teorisine göre, acılar, düşünceler, zihinsel imgeler merkezi sinir

sistemi ve beyindeki fiziksel süreçlerden başka bir şey değildir (Cornelius, 1974: 63). Özdeşlik teorisinin zihin-beden problemini zihni ve bedeni özdeş olarak tanımladığı için ortadan kaldırdığı iddia edilmektedir. Fizikalist pencerenin dışında hiçbir şey bırakmayan bu teori, materyalistlerin dünya görüşü ile uyum içindedir. Ayrıca, bu teorinin savunucularının bir diğer iddiası da özdeşlik teorisinin empirik olarak *yanlışlanamaz* olduğu ve dolayısıyla da bilimsel olduğudur. Eğer ben bir acı, sevinç ya da düşünceye sahip olursam ancak bu sırada hiçbir sinirsel aktivitem olmazsa, bu teori ancak yanlışlanabilir. Bu da mümkün görünmemektedir. Zihin-beden özdeşliğini net olarak belirtmese de, bu teorinin lehine olan üç argümandan bahsetmek mümkündür: İnsan ve hayvan davranışlarının temel sebeplerinin sinirsel etkinliğe dayanması, bilinen bütün fenomenlerin sinirsel bağımlılığı, nörobilimlerin gösterdiği başarıdaki artış (Churchland, 2012, 44-45). Zihnin fiziksel bir şeye işaret ettiği konusunda deliller sunmaya çalışan bu argümanlar özdeşlik kuramcıları için güçlü dayanak noktaları oluşturmaktadırlar. Özdeşlik kuramcıların hemen hepsi tezlerini bu argümanlara dayandırarak eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadırlar. Bu argümanların insan ve hayvan davranışının nedenlerinin fiziksel doğada olduğu yönünde güçlü deliller sunması ve nörobilimlerin gösterdikleri gelişmeler özdeşlik teorisinin lehine olsa da; bu teorinin iddia ettiği sinirsel durumlar ve zihinsel durumlar arasındaki birebir örtüşme bu alandaki delillerden çok daha fazlasına işaret etmektedir ve bu sebeple, özdeşlik savunucularının iddiaları sadece bu argümanlara dayalı olarak karşılanacak kadar basit değildir.

Zihin-beden özdeşliği teorisine karşıt olarak üzerinde durulması gereken çok ciddi eleştiriler de mevcuttur. Bu eleştirilerden birisi, bu teorinin bizim özel-genel ya da öznel-nesnel gibi mantıksal sınıflandırmalarımızı ihlal etmesidir. Zihinsel özellikleri özel, bedensel özellikleri genel kabul eden bu yaklaşıma göre, zihin-beden özdeşliği teorisi bu ikisini birleştirerek kategorisel bir hata yapmaktadır çünkü Ryle tarafından da iddia edildiği gibi özel ve genel farklı kategorilerdir (Cornelius, 1974: 64). Bu eleştiri özdeşlik teorisi savunucuları tarafından, Sabah ve Akşam yıldızı örneğiyle cevaplandırılmaktadır:

Astrolojik bilginin henüz olmadığı bir çağda yaşadığınızı hayal edin. Birisi sabah ortaya çıkan ‘Sabah Yıldızı’ ve diğeri akşam ortaya çıkan ‘Akşam Yıldızı’ olmak üzere iki ayrı parlak yıldız gözlemlemektesiniz. Bir bilge gelip size sabah ve akşam yıldızlarının özdeş olduğunu söylüyor. Bu sizin kafanızı karıştırır ve bilgenin bu iddiasını akıl dışı bulursunuz. Birisinin

sabah ortaya çıktığını ve diğerinin akşam ortaya çıktığını söyleyerek bunu kategorisel bir yanlışlık olarak kabul edip, mantıksal bir saçmalık olduğunu iddia edersiniz. Bu düşünceleriniz, bir gazete başlığında ‘BİLİM ADAMLARI ZİHNİN BEYNE ÖZDEŞ OLDUĞUNU KEŞFETTİ’ cümlesini gördüğünüzde de geçerli olacaktır (Cornelius, 1974: 64).

Bu örnek üzerinden düşünüldüğünde, iki problemin birbirine benzer olduğu görülmektedir. Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki, sabah ve akşam yıldızı Venüs’ün farklı görünümüdür ve bu durumda Venüs sabah ve akşam yıldızı arasında teorik bir bağdır. Fakat özdeşlik teorisinde aynı kabul edilen zihin ve beden arasında böyle bir teorik bağ mevcut değildir ya da henüz biz bu bağı bilmiyoruz. Bu sebeple, özdeşlik teorisinin kategorisel bir yanlışlık içerdiği konusunda ısrarcı olmak yanlış olmayacaktır (Cornelius, 1974: 66). Eğer zihin ve bedeni birbirine bağlayan bir teori bulunur ve bu ikisi dilimizde buldukları farklı kategorilerden kurtulurlarsa, özdeşlik teorisi mantıksal olarak tutarlı bir duruma geçebilir ancak bugün, içinde bulunduğumuz koşullarda, zihin-beden özdeşliği teorisi kendi içerisinde mantıksal bir tutarlılığa sahip değildir.

Düalizmin yaptığı ayırmadan ortaya çıkan zihin-beden problemine çözüm getirme iddiasında olan yaklaşımlarının en güçlü olanlarından bir tanesi de davranışçılıktır. Davranışçılık, zihin-beden problemine çözüm getirdiği iddiasıyla 1920’lerde davranışı, uyarının gözlemlenebilir cevabı kabul ederek ortaya çıkmıştır. 1950’lerde Skinner’ın zihin-beden arasında bir etkileşimin olmadığını çünkü zihin ve zihinsel durumların olmadığını iddia eden, davranışın zihinsel sebepleri olduğunu reddeden ve organizmanın davranışlarını yalnızca uyaranlara cevabı olarak kabul eden “radikal davranışçılığı” ile devam etmiştir (Fodor, 1980: 114). Radikal davranışçılığın, zihinsel nedenselliği kabul etmemesi teorisinin kendi içerisinde paradoksa düşmesine yol açmış ve bilim adamları 1960’larda alternatif teori arayışlarına girmişlerdir. Bu alternatif teoriler, mantıksal davranışçılık ve merkezi-durum özdeşlik teorisi olarak ortaya çıkmıştır.

Daha sonra ortaya ne düalist ne de materyalist bir bakış açısı olan, işlevselcilik ortaya çıkmıştır. İşlevselci yaklaşıma göre de, bir sistemin psikolojisi, o sistemin neden yapıldığına değil (canlı hücreler, metaller, ruhsal enerji vb.) nasıl bir araya getirildiğine bağlıdır (Fodor, 1980: 114). Bu görüşe göre, tüm zihinsel durumlar, duyuşsal veriler ve davranışsal sonuçlar arasında bağlantı kuran kendi nedensel rollerine göre tanımlanırlar. Bu yönüyle, işlevselcilik ve davranışçılık arasında bir paralellik varmış gibi gözükse de

işlevselcilik, her zihinsel durumun davranışla tanımlanabileceği fikrini kabul etmez. İşlevselciliğe göre, “neredeyse her bir zihinsel durumun upuygun tanımlanması, onun nedensel olarak ilişkili olduğu bir dizi başka zihinsel duruma zorunlu olarak atıfta bulunmasını gerektirir” ve bu sebeple, yalnızca gözlemlenebilir davranışa dayanan bir indirgemecilik doğru kabul edilemez (Churchland, 2012: 57). İşlevselcilik, özdeşlik kuramıyla da zihin sahibi olmak için biyolojik bir beyne sahip olmak gerekmediğini söyleyerek farklılaşırlar. Bu görüşte, zihin, bir bilgisayar programı gibi girdiler-çıktılar organizasyonundan öte bir şey değildir. Sonuç olarak, işlevselciliğe göre bu organizasyona sahip olan bir bilgisayar, robot ya da başka bir canlı türü pekâlâ zihne sahip olabilir.

Zihin-beden problemi hususunda bütün indirgemeci teorilerin yaptığı aslında modern bilimden bir örnekle zihin ve beyni bir ve aynı şeyler olarak kabul etmektir. Su ve H₂O, Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı, Turing Makinası ve beyin, ışık ve elektrik akımı gibi birçok eşitlik zihin ve bedenin özdeşliğini iddia etmekte kullanılmıştır. Ancak gözden kaçırılan ya da varlığı kabul edilmeyen önemli bir husus “bilinç”tir. Materyalistler aslında büyük ölçüde bilincin varlığını kabul etmemekte ya da bilimin sınırları içerisinde kabul etmediklerinden göz ardı etmektedirler. Bilinç dikkate alındığı zaman sorunun çözümü açısından umutsuzluk içerisine düşülmesi olasıdır. Zihin-beden probleminin günümüzde hala tartışılır olmasının asıl sebebi de sıkışıp kalınan materyalist ve düalist bakış açılarından öteye geçilememesidir. Bu bakış açılarının dışına çıkma çabası içerisinde olan ender filozoflardan birisi de Thomas Nagel’dir. Nagel, bilinçli zihin durumlarının davranışa yol açtığını ya da işlevsel özellikler olduklarını reddetmemektedir; yalnızca bunların bilincin analizinin yapılmasına engel olmadığını iddia etmektedir (Nagel, 1974: 437). Bütün indirgemeci teorilerin yaptıkları, sadece indirgedikleri şeyi incelemek ve indirgeneni göz ardı etmektir. Bu husus Nagel’a göre problemin başladığı yerdir ve yapılması gereken bilincin öznel yapısının incelenmesidir. Lâkin her öznel fenomenin tek bir bakış açısıyla bağlantılı olması, bizim nesnel ve fiziksel bir teori ortaya çıkarmamızı engellemektedir.

Zihin-beden problemi üzerine tartışılan fikirler dikkate alındığında görülüyor ki, zihin felsefesinin bu kadim problemi; düalistler tarafından çözümsüzlüğe mahkum edilirken, özdeşlik kuramcıları, davranışçılar ve işlevselciler tarafından zihni fiziksel öğelere indirgeyerek çözülmeye çalışılmıştır. Ancak bu indirgemeler de, zihnin kendine özgün özellikleri hep ihmal edilmiştir. Nagel’in de dile getirdiği bilincin öznel yapısının

incelenmesi Searle tarafından da zihin-beden probleminin çözümü olarak öne sürülecek ve bu öznelğin, ikilik yaratmayacağı iddia edilecektir.

IV.1. Searle'ün Zihin-Beden Problemine Yaklaşımı

Zihin-Beden probleminin içeriğini Searle şu soruyla özetlemektedir: “Tamamıyla fizikteki güç alanlarındaki maddi parçacıklardan oluşan bir dünyanın bilinçli olan sistemler içerebilmesi nasıl mümkün olmaktadır?” (Searle, 2006: 55). Searle'e göre, evrenin maddesel bir varlığı olduğunun kabul edilmesi ile zihinlerin farklı bir varlık kategorisine sahip olduğunun kabul edilmesi, felsefedeki geleneksel zihin-beden probleminin temel kaynağıdır. Çünkü zihin ve bedenin karşıt ontolojik kategorilere gönderme yapması, bu ikisi arasındaki ilişkinin açıklanmasını muhtemel kılmamaktadır. Bu, felsefedeki özgür irade ve nedensellik çelişkisi ve etikteki nesnel ahlakî doğrunun olamayacağı ile olması gerektiği fikri arasındaki çelişki ile benzer bir şekilde felsefe tarihini çokça meşgul eden bir konu olmuştur (Searle, 2004: 117). Daha önce de açıklandığı gibi, Searle'e göre bu sorunun kaynağı kullanılan terminolojidir; zihin-beden, zihinsel-maddesel ya da fiziksel, indirgeme, nedensellik ve aynılık bu sorunu oluşturan ve çözümünü engelleyen terimlerdir. Zihinsel ve fiziksel zıt anlamlı ontolojik kategoriler olarak kullanılmaktadır. Başka bir deyişle, felsefedeki genel kabul, fiziksel olanın zihinsel, zihinsel olanın da fiziksel olamayacağı yönündedir. Düalist anlayışa göre, bir şey fiziksel ise o şey zihinsel olamaz. Fakat Searle'e göre bu karşıtlıklar açıkça yanlıştır. Bu karşıtlıkları kabul etmeyen Searle bilinci şöyle açıklamaktadır: “Beyin, bilinçli zihinsel durumlar gibi belirli ‘zihinsel’ görüngülere sebebiyet vermektedir ve bu bilinçli durumlar basitçe beynin üst düzey özellikleridir.” (Searle, 2004: 29). Bu yaklaşımına bir örnekle de açıklık getirme çabasında olan Searle'e göre nasıl katılık H₂O moleküllerinin buz halindeyken üst düzeyde ortaya çıkan niteliği, sıvılık da H₂O moleküllerinin dalgalı haldeyken üst düzeyde ortaya çıkan niteliği ise bilinç de beynin üst düzeyde ortaya çıkan niteliğidir (Searle, 2004: 29). Searle'ün bu yaklaşımından çıkardığımız sonuç, O'na göre bilincin beynin zihinsel ve bu nedenle fiziksel bir özelliği olması sebebiyle fiziksel olması gerçeğinin onun zihinsel olmadığını göstermeyeceğidir. Hatta bu konuda Searle iddiasını ileri götürerek Descartes'in “Ben düşünen bir varlığım öyleyse ben fiziksel bir varlığım” demesinde bir sakınca görmemektedir (Searle, 2004: 30). Fiziksel olan aynı zamanda zihinsel de olabilir fikrini savunan Searle'e göre bilinç, fiziksel dünyanın bir parçasıdır ve bu önermeyi kabul ettiğimizde zihinsel olanın fiziksel olanla nasıl ilişki kurduğuna dair sorunu ortadan

kaldırılmış oluruz. Zihnin fiziksel olmasını, beynin bir özelliği olmasıyla açıklayan Searle, sindirimin midenin özelliği olması ya da görmenin gözün özelliği olması gibi bilincin de beynin bir özelliği olduğunu söylemektedir (Searle, 2004: 115). Hem sindirim hem de bilinç Searle'e göre doğal süreçlerdir ve metafizik bir boşluk içermezler.

Zihinsel ve fiziksel karşıtlığını kabul sonucunda ya ikisinin ayrı kategoriler olduğu kabul edilir ya da maddecilerin yaptığı gibi zihinsel olan fiziksel olana indirgenir ki; bu, zihinsel yok saymaktır. Eğer bilinç, beyin süreçlerine indirgenirse bu bilincin hiçbir şey olmadığı, yalnızca beyin süreci olduğu anlamına gelir. Searle indirgeme konusundaki bakış açısını nedensel ve kategorisel indirgemeler arasında ayırım yaparak ortaya koymaktadır. Searle nedensel indirgemeyi şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur: “Eğer bir A fenomeni nedensel olarak B fenomenine indirgenebiliyorsa, A'nın tüm davranışları B'nin davranışları tarafından açıklanabilir ve A'nın B'den fazla hiçbir nedensel gücü yoktur.” (Searle, 2004: 119). Ontolojik indirgeme ise şu anlama gelmektedir: “Sadece ve sadece A hiçbir şeyse ve yalnızca B'yse, A fenomeni, B fenomenine ontolojik olarak indirgenebilir.” (Searle, 2004: 119). Searle'e göre maddecilerin yaptığı kategorisel indirgemedir; yani zihin, bedene ontolojik olarak indirgenir ve zihnin varlığı yok sayılır. Böyle bir ontolojik indirgeme Searle tarafından kabul edilemezdir. Searle'ün zihnin, beyni bir özelliği olması bakımından beyin durumlarına yalnızca nedensel olarak indirgenbilmesine izin verebileceğini düşünmek bu noktada yersiz değildir.

Nedensellik de Searle için zihin-beden problemine etki eden başka bir terimdir, bu bir olayın, diğer bir olayın nedeni olması bakımından, doğadaki neden-sonuç ilişkisi bağlamında tartışılır ve zihin felsefesinde eğer aynı nedensellik anlayışıyla beyin olaylarının zihin olaylarının sebebi olduğunu kabul edersek, ikinci bir bakış açısı içerisine girmiş oluruz. Daha önce de açıklandığı gibi, Searle'ün beynin, zihinsel durumların nedeni olması bağlamında kullandığı nedensellik, eşzamanlı bir neden-sonuç bağlantısına dayandığından zihin ve beden ikiliği oluşturmamaktadır.

Searle'ün bir diğer problemleri gördüğü husus ise “aynılık” kavramıdır. Searle, sabah ve akşam yıldızının aynı olması, su ve H₂O'nun bir ve aynı şeyler olması üzerinden yola çıkarak zihinsel durumlar ile beynin nöropsikolojik durumlarının aynı şeyler olduğunu kabul edenlerin yine bir kavram karışıklığı içerisinde olduklarını iddia etmektedir (Searle, 2004: 110). Sıvılığın suyun “yüzey özelliği” olması gibi inanmak, korkmak, ummak, arzulamak gibi zihinsel özellikler de beynin “yüzey özelliği”dir. Sıvılık moleküler

özelliklerden kaynaklandığı ve aynı şekilde moleküler özellikleri etkilediği gibi zihinsel görüngüler de nöro-fizyolojik beyin özelliklerinden kaynaklanır hem de onlara yol açar. Sonuç olarak şöyle söylenebilir: Suyu sıvı olarak tanımlarken, biz sadece bireysel molekülü değil de “tanımın en yüksek seviyesindeki” moleküler davranışı tanımlarız, biz birinin yağmura olan inancını tanımlarken de kişinin “tanımın en yüksek seviyesindeki” beyindeki nörofizyolojik davranışını tanımlarız (Lyons, 1985: 291).

Searle’e göre düalizm, yanlış varsayımlarına rağmen birçok insan için çekici olmaya devam etmektedir çünkü insan sürekli olarak kendi içsel deneyimlerinin farkında ve bunların dış dünyadan farklı olduğunun ayrımındadır. Bir yandan, bizim duygularımız ve düşüncelerimiz; bir yandan da ağaçlar, çiçekler masalar sandalyeler vardır ve Searle’e göre insan, bunları birbirinden ayrı olarak düşünmekte haklıdır (Searle, 2006: 58). Sadece bu da değildir düalizmi çekici yapan çünkü düalizm bizi aslında öldükten sonra yok olma korkusundan da kurtarır. Searle bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Düalizm, sadece bizim deneyimlerimizin en açık yorumlarıyla bağdaşmakla kalmaz, aynı zamanda hayatta kalmak için sahip olduğumuz çok derin bir dürtüyü de tatmin eder.” (Searle, 2006: 59). Bedenimiz öldüğünde, tamamen yok olacağımızı düşünmek bütün insanlar için çok korkunçtur ya da çok sevdiğimiz insanlar öldüklerinde onların ebediyen yok olduklarını düşünmek çok büyük bir acıdır ve Searle’e göre düalizm bizim yok olmama isteğimizi tatmin etmektedir.

Materyalizm de aynı şekilde, en az düalizm kadar çekicidir zira bilimsel ilerlemeler aslında hep materyalizmi haklı kılar niteliktedir. Bilimdeki gelişmeler bize dünyanın tamamen fiziksel güç alanlarındaki parçacıklardan oluştuğunu göstermektedirler (Searle, 2006: 59). Bu da varlığımızı açıklarken, dünya hakkında bilimden öğrendiklerimizle tutarlı olması bakımından materyalizmi gerektirmektedir; maddeden başka bir şeyin varlığını kabul etmek zihin teorilerinde açıklayıcı yönden bir kolaylık sağlamamaktadır.

Searle zihin-beden probleminin çözümüne ilişkin bakış açısını geleneksel terimlerin kullanımını unutarak bilinç ve niyetlilik kavramları üzerine inşa eder. Bu bakış açısını, çok yüksek derecede olmayan, bilinçli “susuzluk” örneği üzerinden geliştirir. Böyle bir his ancak bir insan ya da hayvan öznesi tarafından deneyimlendiğinde var olur çünkü öznel ya da birinci şahsa ait ontolojiye sahiptir. Fakat buradaki sorun, bu öznel hislerin geri kalan dünyanın içinde nasıl var olduğudur. Searle’ün burada ısrarla üzerinde durduğu iki kabulü

vardır: Birincisi, “susuzluğumun gerçek dünyanın bir parçası olan gerçek bir fenomen olduğu ve benim davranışlarıma nedensel olarak etkisinin olduğu”dur; ikincisi ise “benim susuzluk hissimin beynimdeki nöropsikolojik süreçlerden kaynaklandığı”dır (Searle, 2004: 112). Susuzluk hissinin tam olarak ne olduğu, nerede ve nasıl var olduğu Searle için cevaplanması gereken en önemli sorudur. Hisler, Searle’e göre, beyinde gerçekleşen bilinçli süreçlerdir ve bu sebeple, nöronlar ve sinirlerden daha üst bir seviyede olmakla birlikte onlar gibi beynin özellikleridir (Searle, 2004: 112). Susuzluğun bilinçli hissi, Searle açısından, beyin sisteminde devam eden bir süreçtir. Searle bilinç tanımının içerdiği önermeleri şu şekilde özetlemektedir:

1. Bilinç içsel, niteliksel, öznel durum ve süreçlerden oluşur.
2. Bir birinci şahıs ontolojisine sahip olduğu için, bilinç sıcaklık, akışkanlık ya da katılık gibi diğer doğal görüngüler için tipik olan tarzda bir üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.
3. Bilinç; her şeyin üstünde, biyolojik bir görüngüdür. Bilinç süreçleri biyolojik süreçlerdir.
4. Bilinç süreçlerine beyindeki daha düşük düzeydeki sinirsel süreçler sebep olur.
5. Bilinç beyin yapısında gerçekleşen daha üst seviyedeki süreçlerden oluşur.
6. Bilince sahip olan ve bilinci gerçekleştiren yapay bir beyin oluşturmamız için, bildiğim kadarıyla hiçbir sebep yoktur (Searle, 2006: 64).

Searle’e göre bilincin tüm formlarına nöronlar sebep olur ve bu formlar, kendisi de nöronlardan oluşan beyin sisteminde gerçekleşir. Bir başka deyişle, bütün bilinç durumları beyindeki daha alt seviye sinirsel süreçlerden kaynaklanır ve beynin biyolojik birer özelliği olarak var olurlar. Eğer Searle, geleneksel terminolojinin dayattığı zihinsel olan fiziksel olamaz; fiziksel olan zihinsel olamaz önermelerini kabul etseydi ne olurdu? Kendisi bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır:

“Bilinç, beyinde meydana gelen biyolojik bir süreçse; bilinç maddi bir şeymiş ve bilincin materyalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür. Ama durun! Bilinç birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu yüzden de maddi olamaz; çünkü maddi şeyler ve süreçlerin tamamı bir üçüncü şahıs ontolojisine sahiptir. Bu durumda ise, bilinç

zihinsel bir şeymiş ve bilincin de düalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür.” (Searle, 2006: 62).

Bu cevapla görülüyor ki; Searle zihin-beden probleminin çözümsüzlüğünün, kendi tanımı üzerinde de uygulayarak, tamamen düalist ve materyalist terminolojinin yanlış varsayımlarından ve bu ikisinden başka bir düşünce tarzının olamayacağı yönündeki önyargıdan kaynaklandığını savunmaktadır.

Geleneksel terminolojinin felsefeye dayattığı kavramlara göre, zihinsel olan öznel, niteliktir, niyetlidir, yer kaplamaz, fiziksel süreçlerle açıklanamaz ve fiziksel olan üzerinde nedensel bir etki yapması söz konusu değildir; fiziksel olan ise nesnel, niceliktir, niyetli değildir, yer kaplar, mikrofizikle nedensel olarak açıklanabilir, nedensel olarak işler. Searle’ün felsefesinde ise bilinç, hem öznel hem de niyetlidir ve fiziksel dünyaya aittir. Fiziksel ve zihinsel olanın özelliklerine ait bu listeyi dikkate aldığımızda görürüz ki; Searle’ün bilinç anlayışı fiziksel olanın dört özelliğiyle uyum içindedir. Öznellik, niteliksel ve niyetlilik ise bu fiziksele ait özelliklerle çelişki yaratmaz çünkü bu özellikler beyin bir bölümünde bulunmaktadır, nedensel olarak daha alt seviye süreçlerle açıklanabilirler. Dolayısıyla zihinsele ait olan yer kaplamama ve nedensel bir ilişkiyle açıklanamama özelliklerini taşımazlar. Aynı şekilde fiziksele ait olarak verilen nesnel olma, niceliksel olma ve niyetli olmama özellikleri de her halde geçerli değildir. Searle’e göre nesnel olmayan, niteliksel ve niyetli bir fiziksel organizma mümkündür, öyle ki, bilişsel bilimciler son zamanlar öznellik, niteliksel ve niyetliliği son zamanlarda bilimin sınırları içerisine dâhil etmektedirler ve zihinsel olanın örneğin acının sayılabilir olması için hiçbir metafiziksel engel yoktur çünkü onun da dereceleri vardır. (Searle, 2004: 118).

Searle materyalizmi çürütürken zorlanmadığını çünkü bu akımın bizim var olduğunu deneyimlediğimiz şeyleri inkâr ettiğini söylerken, bir sonraki bölümde açıklanacak olan Çin Odası deneyiyle de zihnin, bilgisayar programı gibi kodlarla çalışan bir beyinden ibaret olmadığını gösterdiğini iddia etmektedir. O’nun için zor olan düalizmi çürütmektir çünkü bu görüş varlığını bildiğimiz bir şeyin varlığını inkâr etmez aksine ayrı bir ontolojik kategori olarak var olduğunu söyler. Searle düalizm çürütmesini şu akıl yürütme üzerinden temellendirme girişimindedir: “Eğer reel deneyimsel dünyadaki iki şey bağımsız varoluşlara sahiplerse, bunların farklı nedensel güçleri olmak zorundadır. Fakat zihin ve beyin farklı varlıklar değil, aynı sistemin farklı seviyeleridir.” (Searle, 2004: 128).

Düalistler indirgenemezliği, indirgenemez olan zihin fenomeninin onun fiziksel temelinden daha üstün olması olarak algılamaktadırlar ancak bu Searle'e göre onları çözülmesi imkânsız şu ikilemin içerisine sürüklemektedir: "Ya bilinç nedensel olarak işleyecek ya da işlemeyecek." (Searle, 2004: 131). Eğer bilinç nedensel olarak etki ederse, kolumuzu kaldırmamızın birisi fiziksel birisi de zihinsel iki nedeni olur. Eğer nedensel bir işlevi yoksa da epifenomenalizme düşülmüş olur. Epifenomenalizm, zihinsel olayların beyindeki fiziksel olaylardan kaynaklandığını fakat bu fiziksel olaylar üzerinde herhangi bir nedensel etkisinin olmadığını savunan görüştür (William, 2012). Epifenomenalizm, bedenden zihne doğru tek taraflı bir nedensellik bulunduğunu kabul eder, buna göre, zihinde bulunan her şey bedensel faaliyetlerin bir ürünüdür (Shaffer, 2005: 63).

Searle'e göre düalizmin varsayımları, düalizmi zihinsel durum ve olayların, fiziksel durum ve olaylar üzerinde nasıl bir etki kurduğu hususunda çözülmesi mümkün olmayan bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır; oysaki birinci şahıs ve üçüncü şahıs durumlarını farklı gerçeklikler olarak ele almadan da inceleme imkânımız vardır. Searle, bu imkânı kendi hissiyatlarına ve düalist bakış açısıyla sorunun çözümünün imkânsız olduğunu kabul ederek ortaya attığından, her ne kadar bedenimiz öldüğünde zihnimizin yaşamaya devam etmeyeceğini güçlü olarak iddia etse de, düalizmin yine de "mantıksal olasılığa" sahip olduğunu söylemektedir (Searle, 2004: 132). Ancak bu mantıksal olasılığa inanmanın irrasyonel bir tavır olacağını iddia etmektedir.

Mantıksal olasılık, varlıksal olarak karşılığı bulunmak zorunda olmayan, ancak bizim düşünebildiğimiz durumlarda geçerlidir. Ontolojik olarak olası olan her şey mantıksal olarak da olasıdır; ancak mantıksal olarak olası olan her şey ontolojik olarak olası değildir. Searle, düalizmin mantıksal olarak olası olduğunu söylerken onun ontolojik olarak olası olmadığını söylemektedir. Başka bir deyişle, zihnin ontolojik olarak farklı bir kategoriye sahip olması mümkün değildir ancak biz bunu mantıksal olarak düşünebiliriz. Fakat Searle, materyalizmi çürüttüğünü iddia ederek onun için herhangi bir mantıksal olasılıktan söz etmemektedir. İddiası şudur: Materyalizm bizim var olduğunu deneyimlediğimiz şeyleri reddetmektedir. Ama bu bizim zihnin beyinle bir ve aynı şey olduğunu mantıksal olarak düşünebiliyor olabileceğimiz gerçeğini değiştirmez. Searle'ün Çin Odası testiyle ispatladığını iddia ettiği şey aslında zihin-beden özdeşliğinin ontolojik olarak mümkün olmadığıdır, bu test özdeşliğin mantıksal olabilirliği hususunda bir reddiye olamaz. Eğer mantıksal olasılığı olmayan bir husus olsaydı, böyle bir düşünce testinin

yapılması da mümkün olmazdı. Özetle diyebiliriz ki; Searle düalizmin mantıksal olabilirliliğinin kabul ederken, materyalizmin mantıksal olasılığını da kabul etmek zorundadır aksi takdirde, kendi tezi içerisinde çelişki oluşturan bir durum yaratmış olur.

Searle'ün zihin teorisinin dayandığı temel kavramlar ile zihin-beden problemindeki duruş noktası ve bu duruşun materyalizm ile düalizmden ayrıldığı hususlar şimdiye kadar çok yönlü olarak tartışılmaya çalışıldı. Searle zihne dair kendi tüm fikirlerini destekleyen ve bu fikirlerin güçlü yapay zekâ teorisini yanlışladığını iddia ettiği bir düşünce deneyi oluşturmuştur. Bir sonraki bölümün konusunu oluşturacak bu düşünce deneyi içerdiği amaçlar ve yöneltilen eleştirilere getirdiği cevaplar ile birlikte Searle'ün zihin teorisinin bir uygulaması olarak değerlendirilebilir.

IV.2. Çin Odası Argümanı

Çin odası argümanı, Searle'ün zihin felsefecileri arasında bugün bulunduğu konumu kazanmasında büyük ölçüde pay sahibi olan bir düşünce deneyine dayanmaktadır. Güçlü yapay zekâ teorisine karşıt olarak sunulan bu argüman analitik zihin felsefesinde uzun süreli bir etki bırakmış, birçok eleştiriyi beraberinde getirmesine rağmen, dâhil olduğu alan içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Yapay zekâ teorisine güçlü bir karşıt görüş olarak oldukça ses getirici olan bu deney üzerine bugün halâ ciddi tartışmalar süregelmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, güçlü yapay zekâ teorisini, karmaşık bir yazılıma sahip bir bilgisayarın da insan zihnine benzer olarak düşünebileceği iddiasındadır. Bu teoriye göre, zihin beyinle, bilgisayar yazılımının bilgisayar donanımıyla olduğu gibi ilişkilidir ve bu yüzden yazılımın donanım tarafından işletildiği gibi zihin de beyin tarafından işletilen bir programdan başka hiçbir şey değildir (Rakover, 1999: 56). Güçlü yapay zekâ teorisinin ikinci iddiası şöyledir; bilgisayar belli kurallara göre girdi ve çıktılar arasındaki işlemleri hesaplayabilen bir hesaplama sistemidir. Bu yüzden doğru ve karmaşık bir yazılımla donatılmış, çok geniş bir hafızası ve geniş zamanı olan bir bilgisayar, insan düşüncesinin temel aldığı her türlü akıl yürütmeyi yerine getirebilir (Rakover, 1999: 56). Çünkü insan düşüncesinin dayandığı akıl yürütmeler de belli kurallara göre girdi ve çıktı ilişkisine dayalı bir sistemden daha fazlası değildir.

Searle, Çin odası deneyini güçlü yapay zekâ teorisinin yanlışlığını göstermek için yaptığını ve bu sebeple, güçlü yapay zekâ ve zayıf yapay zekâ teorilerinin temel tezlerini birbirinden ayırmanın gerekli olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre güçlü yapay

zekâ teorisi, zayıf yapay teorisinden farklı olarak, doğru programlanmış bir bilgisayarın doğru girdi-çıkı ilişkileriyle düşünebileceği ve henüz keşfedilmemiş psikolojik özelliklerinin olabileceği değil, düşünebilmek için gerekli olan her şeye sahip olduklarından düşünmelerinin zorunlu olduğu tezi üzerine kuruludur (Searle, 1990: 27). Bu farklılık göstermektedir ki, güçlü yapay zekâ teorisi bir bilgisayarın düşünmesini mantıksal bir olasılık olarak görmekten öte, doğru programlanmış bir bilgisayarın insan zihninden hiçbir farkı olmadığını kabul ettiğinden, düşünme yetisini bilgisayarlarla olasılık olarak değil, zorunluluk olarak ilişkilendirmektedir. Güçlü yapay zekâ teorisinin temelleri, makinelerin düşünebilme özelliğine sahip olup olmamalarını Turing testini geçip geçmemelerine bağlayan Alan Turing'e dayanmaktadır. Makinelerin düşünebileceğini gösterebilmek için kurguladığı Turing testi adı verilen imitasyon oyununu Turing şöyle anlatmaktadır: "... bir odada bir erkek (A), bir kadın (B) ve dışarıda cinsiyeti fark yaratmayacak bir sorgucu (C) vardır. Sorgucu dışarıdan sorular sorarak içeridekilerin cinsiyetini tahmin etmeye çalışır ve sesten anlaşılacağı için cevaplar yazılı olarak verilir." (Turing, 2004: 441). Bu oyunda, A'nın görevi, C'yi bir kadın olduğu konusunda yanıltmak ve B'nin görevi ise C'yi kadın olduğuna inandırmaktır (Turing, 2004: 443). Bu oyunla yola çıkan Turing içeride kadın ya da erkek yerine bir makine olsaydı ne olacağı üzerine düşünür ve buradan hareketle testinin amacını oluşturan "makinelere düşünebilir mi?" sorusunu sorar. A'nın yerine geçen makine, C'yi aynı şekilde kadın olduğuna ikna etmeye çalışacaktır. Eğer sorgulayıcı belirli bir süre içerisinde vardığı sonuçtan emin olamazsa Turing'in erkeğin yerine kullandığı makine ya da bilgisayar testi geçmiş olacaktır. Turing bu testte kullanılan makinenin yapısal özelliklerini açık hale getirmek ve düşünme yetisine sahip olduğunu iddia ettiği makinenin işlevsel niteliklerini belirlemek için bellek, yürütücü birim ve kontrol mekanizmasından oluşan dijital bilgisayar tanımlar (Turing, 2004: 444). Turing'e göre şimdiye kadar sınırsız bir belleğe sahip olan bir bilgisayar yapılmamış olsa dahi böyle bir makine en azından prensipte mümkündür. Bu bilgisayar sonsuz duruma sahiptir ve her girdiye karşılık bir çıktısı mevcuttur. Turing'e göre böyle bir bilgisayar, imitasyon oyununda oynasaydı ve sorgucuyu kadın olduğuna ikna etmeye çalışsaydı, sorgucu ikisi arasında karar veremezdi ve dijital bilgisayar Turing testini başarı ile geçmiş olurdu; bu sebeple, makinelerin düşünebildiğini söylemekte prensipte bir sakınca yoktur (Turing, 2004: 448). Bu testin amacı, testi geçen makinelerin düşünebilme yetisine sahip olduğunu ve bu düşünme yetisinin insanın sahip olduğu düşünme yetisinden bir farkının olmadığını göstermektir. Bu amaç; bizi insan zihninin doğru kodlanmış bir bilgisayar

programından farklı olmadığı sonucuna götürürken, düşünmenin insana dair biyolojik anlamda ayırt edici bir zihinsel nitelik olmadığı, bunun bir bilgisayar tarafından da sahip olunabilecek bir özellik olduğu hususunda, zihni bilgisayar programına indirgeyen bir yaklaşımı da içermektedir.

Searle düşünme yetisi ile girdi-çıkıtı ilişkisi ile yürütülen bir bilgisayar programı analogisine karşı olduğu noktada, bir varlığın zihne ya da düşünme yetisine sahip olduğunu söyleyebilmek için Turing Testi'ni geçmesinden daha fazla özelliğe sahip olması gerektiği inancındadır. Bu inanç ile yola çıkan Searle, dijital bir bilgisayarın bize insan zihninin doğru bir tasavvurunu verip veremeyeceğini değerlendirmek açısından kendi oluşturduğu Çin Odası deneyine başvurur. Searle Çin Odası düşünce deneyinin işleyiş mekanizmasını şu şekilde tasvir etmektedir:

... Ben hiçbir şekilde Çinceyi anlamıyorum hatta Japon yazısını Çin yazısından bile ayıramıyorum. Fakat benim Çince sembollerden oluşan kutularda dolu bir odada, bir kural kitabı ve beni sorulara Çince cevaplar vermeye ulaştıracak bir bilgisayar programı ile birlikte bir odada kilitli olduğumu hayal edin. Hiçbir şekilde bilmediğim sembollerden oluşan soruları alıyorum, ne yapacağıma dair kural kitabına bakıyorum, kutulardan sembolleri alıyorum, programdaki kurallara göre onları değiştiriyorum ve cevap olarak ihtiyaç olan sembolleri veriyorum. Burada benim Çinceyi anlamak için olan Turing Testi geçtiğimi farz edebiliriz ancak ben Çincenin tek bir kelimesini bile anlamıyorum. Ve eğer ben doğru programı uygulama temelinde Çinceyi anlamıyorsam, program temelli hiçbir bilgisayar Çinceyi anlayamaz çünkü bir bilgisayar bende olmayan hiçbir şeye sahip değildir (Searle, 2004: 90).

Anlamak ve sadece bilgisayar olmak arasındaki farkı anlatmak için aynı deneyi İngilizce için de düşünen Searle'e göre, aynı odada kilitli olsaydı ve ona İngilizce soru sorulup, İngilizce cevap vermesi istenseydi, Searle Turing Test'ini yine geçecekti. Ancak Çince yapılan deneyle, İngilizce yapılan deney arasındaki fark şudur: Searle ikisinde de doğru cevapları vermesine rağmen, İngilizcede sorulan soruyu ve verdiği cevabı anlayabilmekteyken; Çince sorulan soruları ve sadece sembolleri kural kitabına göre birleştirerek verdiği cevapları hiçbir şekilde anlamamaktadır. Bu hususta, sembollere dayalı olarak verilen cevabın doğru olması Searle'ün bu doğru cevapları verirken bunların

anlamsal ilişkilendirilmesini de yaptığı anlamına gelmemekle birlikte, verilen cevapların sadece biçimsel açıdan bir değere sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu düşünce deneyinin amacı, zihnin bir bilgisayar programıyla özdeş olamayacağını göstermektir. Bilgisayar programının doğru çalışması, onun anlama kabiliyetine sahip olduğu anlamına gelmez. Bilgisayar programının doğru bir şekilde yürütülmesi ile Çin Odasındaki operatörün sorulara hiçbir şekilde içerik hakkında bilgi sahibi olmadan doğru cevap vermesi birbirinden farklı şeyler değildirler. Hem zihin hem de bilgisayar programı, girdi-çıkı ilişkisi içerisinde çalışıyor gibi gözükse dahi zihni programla eşdeğer tutanların gözden kaçırdığı nokta, zihnin programdan farklı olarak sahip olduğu anlama kapasitesidir. Bu anlama kapasitesi de sadece sembollerin gösterimiyle elde edilecek bir düzeyde değildir.

Searle bu düşünce deneyinden sonra yapay zekâ teoriklerinin Turing Test'ini Çince ya da başka bir dili anlayarak geçecek bir bilgisayar icat edilebileceğini savunacağını varsayarak bir bilgisayar programının neden anlamsal içeriğe sahip olamayacağını temellendirmek için tutarlı bir akıl yürütme çabası içerisine girmiştir. Searle gelişmiş bir teknoloji ile programlanmış bir bilgisayarın anlamsal içeriğe sahip olabileceği iddiasını şöyle cevaplamaktadır: "...bunlar derin bir sebeple alakasızdır: Bilgisayar sembolleri manipüle ederek çalışır. Onun süreçleri tamamen söz-dizimsel (sentaktik) olarak tanımlanır, zıt olarak insan zihni tercüme edilmemiş sembollerden çok daha fazlasına sahiptir, insan zihni anlamları sembollere ilişir." (Searle, 2004: 91). Searle'ü bu cevaba ulaştıran argümanı öncül ve sonuçlarıyla değerlendirmek önemlidir ancak beraberinde Searle'ün Çin Odası düşünce deneyiyle hedefledikleri ve hedeflemediklerini açığa kavuşturmak da yerinde olacaktır.

Çin Odası argümanını oluştururken Searle'ün ilk aksiyomu "bilgisayar programlarının sentaktik oluşu"dur (Searle, 1990: 27). Bu demektir ki; bilgisayar programları soyut ve fiziksel bir varlığa sahip olmayan, nedensel ilişkilerden yoksun sembollerle çalışmaktadır. Bu sembollerin kendileri Searle'e göre hiçbir anlamsal referans içermezken, anlamları tamamen programcı tarafından yaratılmaktadır. Bunun devamında Searle'ün kullandığı ikinci aksiyom, insan zihinlerinin, bilgisayar programından farklı olarak zihinsel içeriğe, bir başka ifadeyle de semantiğe sahip olmalarıdır (Searle, 1990: 27). Bu aksiyom, düşünce, algı ve anlamların zihinsel bir içeriğe sahip olduğu yorumunu da gerektirmektedir. Searle'ün üçüncü ve ilk iki aksiyomu birleştiren en temel kabulü de şudur: "Sentaks, ne tek başına semantik için yeterlidir ne de semantiğin kurucusudur."

(Searle, 1990: 27). Sentaks ve semantik arasında zorunlu bir ilişki olmadığını ve sentaksın hiçbir şekilde anlamsal içerik için yeterli ve kurucu unsur olmadığını temel alan bu aksiyom Çin Odası düşünce deneyinin ana amacının da en büyük destekçisidir. Searle'e göre bu üç aksiyom bizi bu akıl yürütmenin ilk sonucuna ulaştırmaktadır: "Programlar ne zihin için yeterlidir ne de zihnin kurucusudur." (Searle, 1990: 27). Eğer bir zihinden ve zihnin bir durumu olan düşünmeden bahsedilecekse, sentaktik kurallara dayalı bir program bunun için yeterli değildir, zira sentaktik bir yazılımın tek başına anlamsal içerik üretmesi mümkün değildir.

Çin Odası deneyinin amacının sınırlarını belirlemek için ilk olarak açıklanması gereken husus, Searle'ün bu düşünce deneyiyle yapmaya çalıştığının bilgisayarın düşünemeyeceğini ispat etmeye çalışmıyor olmasıdır. Searle'e göre, bilgisayar olarak taklit edilebilen her şey bir anlamda bilgisayardır ve beyin de sayısal olarak tabii ki taklit edilebilirdir, dolayısıyla beyni bir bilgisayar gibi kabul etmek ve bilgisayarın da beyin gibi düşünebileceğini söylemek hatalı bir bakış açısı yaratmamaktadır (Searle, 1990: 27). Searle'ün itirazını sunduğu nokta düşünebilen bir bilgisayar tahayyülü değil, düşünmeyi biçimsel sembol manipülasyonuna eşitleyen yaklaşımdır. Bu da aslında, yapay zekâ teorisinin beynin işleyişi ile bilgisayarın işleyişini denk kabul ettiği ve bilgisayara zorunlu bir düşünce yetisi atfettiği yaklaşımın reddiyesidir.

İkincil olarak, Çin Odası deneyinin sadece biyolojik temelli sistemlerin düşünebileceğini kanıtlamak gibi bir gayesinin olmadığını söylemek de bu deneyin karşısında durduğu yaklaşımları net bir şekilde belirlemek açısından önemlidir. Searle'e göre beyinler şimdilik bizim bildiğimiz düşünebilen tek sistemdir, ancak bilinçli düşünce üreten başka sistemlerin varlığını keşfetmemiz ya da yapay olarak düşünebilen sistemler üretmemiz mümkündür. Ancak bunun gerçekleşme ihtimali sadece sentaktik kurallara dayalı bir programla mümkün değildir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, Searle'ün bu düşünce deneyiyle çürütmeye çalıştığı bir bilgisayarın düşünebileceği tezi değil, güçlü yapay zekâ teorisinin savunduğu dijital bilgisayarların düşünmek için gerekli her şeye sahip oldukları ve düşünmelerinin muhakkak olduğu iddiasıdır (Searle, 1990: 27). Searle'ün kanıtlama çabası içerisinde olduğu en önemli husus, sadece biçimsel sembol gösterimi olduklarını iddia ettiği bilgisayar programlarının, düşünce üretmek için yetersiz olduklarıdır.

Çin Odasını deneyinin hedef sınırlarını belirledikten sonra Searle'ün bu deneyi sonuçlandırmada kullandığı akıl yürütmeyi irdelemeye devam etmekte sakınca yoktur. Bu argümanın dayandığı dördüncü aksiyom, Searle'ün zihin felsefesinin temel dayanak

noktalarından olan “Beyinler, zihinlere neden olurlar.” Tezidir (Searle, 1990: 29). Bu aksiyom, beyinlerin zihinleri üretmek için sahip nedensel güçlere sahip olduğu fikrini de çıkarımsal olarak barındırmaktadır. Şimdiye kadar sunulan dört aksiyoma dayalı olarak çıkarılabilecek ikinci sonuç ise Searle tarafından şöyle sunulmaktadır: “Zihin üretme yeteneğine sahip herhangi bir sistem, beyninkiyile eşdeğer nedensel güçlere sahip olmalıdır.” (Searle, 1990: 29). Bu sonuç, Searle’ün zihin anlayışının temel iddialarından birisi olan zihin durum ve süreçlerinin, beynin durum ve süreçlerinden kaynaklandığı biliş biyolojik bir fenomen olarak gören anlayışa dayanmaktadır. Searle’e göre zihin, beynin nedensel güçlerinden kaynaklanan biyolojik bir fenomendir. Ancak bu bakış açısıyla Searle sadece biyolojik bir sistemin düşünebileceğini iddia etmez. Onun iddiası düşünme yetisine sahip olabilecek alternatif bir sistemini, beyninkine eşdeğer nedensel kapasitelere sahip olması gerektiğidir.

Bu fikirler ışığında çıkarılacak olan ilave iki sonuç da bize Searle’ün Çin Odası deneyinin altında yatan argümanının bütüncül resmini verecektir. Bu iki sonuç Searle tarafından şöyle sunulmaktadır: “Zihinsel fenomen üreten herhangi bir yapay beyin, beyinlerin nedensel güçlerini kopyalamalıdır ve bunu sadece program yürüterek yapamaz” ve “İnsan beyninin zihinsel fenomen üretme yolu sadece program yürütme değildir.” Bu noktada, beynin nedensel güçlerini kopyalama ve taklit etme arasındaki farkın altının çizilmesi gereklidir çünkü bilgisayarların yaptığı yalnızca taklittir. Oysaki bu beynin sahip olduğu nedensel güçler hala tam olarak bilinmemektedir ki; bu da bu güçlerin kopyalanmasına imkân vermemektedir. Sadece beyni taklit eden ve sembollere dayalı girdi-çıkı ilişkisi ile işleyen bir programın, beynin sahip olduğu nedensel güçlere sahip olması mümkün gözükmemektedir. İnsan beyninin, zihinsel durumlara yol açma kapasitesi tabiidir ki sadece sembollerle ilişkili değildir. Bu anlamda, bir bilgisayarın sadece program yürüterek zihinsel durumlara yol açtığını söylemek akla yatkın değildir.

Searle’ün Çin Odası düşünce deneyinin ve bunu oluşturan argümanının tutarlılığını test etmek amacıyla Turing’in tanımladığı hafıza, yürütücü birim ve kontrol mekanizmasından oluşan bilgisayarı Searle’ün düşünce deneyi içine dâhil edip, oradan çıkabilecek sonuçları incelemek yerinde olacaktır. Turing makinesi ve Çin Odası deneyini önemli çağdaş zihin felsefecilerinden Robert Kirk şu şekilde ele almıştır: (Kirk, 2003: 16)

C’nin (eğer mümkünse) bilgisayarın Çince anlamasını sağlayacak bir bilgisayar programı olduğunu ve C*’nin de C’nin bilgisayara sağladığı anlamayı Searle’e sağlayacak bir kurallar kümesi olduğunu

varsayın. Bu şunu getirmektedir; eğer oda içinde kapalı olan Searle C*'de yazılı olan kurallara göre hareket ederse, yazılı Çince kutu içerisinde ona ulaştığında, C* ona uygun Çince cevapları hazırlamasını sağlayacaktır. Sadece şu değildir: C'nin bilgisayarı Çince anlamaya ulaştırması zorunludur. Fakat tüm bilgisayar programlarının yaptığı Searle'ün "formel semboller" dediği şeyleri manipüle etmektir, -bunlar eğri büğrü ve tamamen anlamsız çizgiler olabilirler-, buna benzer olarak Searle de sadece bu sembolleri manipüle etmelidir. Çince karakterleri Türkçeye çevirmek zorunda değildir. Hatta ne Çinceyi anlamak zorundadır ne de zaten anlamaktadır. Bu yüzden Searle bilgisayarın da kendisi gibi Çinceyi anlamadığı sonucuna ulaşmakta ve dolayısıyla C'nin yapması öngörülen görevi yapamadığını söylemektedir.

Searle kendi kelimeleriyle tam olarak bu argümanı yazmamış olsa da yukarıda söylediğimiz gibi Çinceyi anlayabilecek bir bilgisayarı ortaya çıkarabilecek bir programın olabilirliğini kabul etmesi böyle bir argüman üretecektir. Çünkü yapay zekâcılarının iddiaları böyle bir bilgisayar programının olabileceği yönündedir. Searle de prensipte bu iddianın olabilirliğini kabul etsek bile sonuca ulaşamayacağını iddia etmektedir. Böyle bir kabulle bağladığımızda yukarıda yapılan akıl yürütme gibi "reductio ad absurdum" bir argüman elde etmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, varsayımsal olarak bir iddiayı doğru kabul edip, saçma bir sonuca ulaşıp, iddianın yanlış olduğunu göstermiş olmaktadır.

Bu akıl yürütmeye şöyle bir sorunun gelmesi muhtemeldir: "Eğer Searle C*'deki kuralları yerine getirmek için Çince anlamak zorunda değilse, bilgisayar da Çince anlamak zorunda değildir, diyemez miyiz?" (Kirk, 2003: 17) Bu soru aslında sorulması gerekli bir soru değildir çünkü Searle'ün derdi bilgisayarın Çince anlamak zorunda olması değildir, Searle'ün derdi kurallar kümesinin yani C*'nin Searle'ün Çinceyi anlamasına yardım etmemesidir; çünkü benzer olarak C de bilgisayarın Çinceyi anlamasını sağlamayacaktır. Burada Searle'e fazla egzersiz yaparak bu kurallar kitabının yardımıyla Çince öğrenmesinin mümkün olup olmadığını sorabiliriz. Buna muhtemel cevabı kural kitabının Çince-İngilizce bir tercüme içermediği, yalnızca şu harf bu harfe tekabül eder, şunu gördüğünde bunu yazacaksın gibi yönlendirmelerden oluştuğu ve yalnızca biçimsel bir yönlendirme sağladığı yönünde olacaktır. Ancak, tercüme içeren kurallar yazmak da mümkündür, bugün kullandığımız online sözlükler de buna örnek teşkil etmektedir.

Dolayısıyla C* yeterli vakit harcadığı zaman Searle'ün Çince anlamasında yönlendirici olacaktır. Dolayısıyla aynı şekilde bir bilgisayar programı yazmak da mümkündür. Fakat buradaki asıl problem Çince-İngilizce bir çeviri programının bulunması, bize bilgisayarın Çinceyi anladığını gösterip göstermediğidir. Searle'e göre aslında bu kadar ileriye gitmeye de hiç gerek yoktur; çünkü bu deneyin orijinalini düşündüğünde o, sisteme sözdizimi ve hesaplamanın katkısının bir problem oluşturacağını düşünmemişti. Oysaki Searle'e göre biraz düşündüğümüzde sözdizimi ve hesaplamanın gözlemciye bağlı olduğunu anlayabiliriz ve bir düşünce deneyine başvurmadan da asla bir bilgisayarın bir zihin olamayacağını söyleyebiliriz (Searle, 2004: 91). Bir bireyin kendi zihninde hesaplama yapması dışında doğada verili ya da orijinal hiçbir bilgisayar yoktur. Zihnimde yaptığım hesaplama işlemi gözlemciye bağlı değildir ancak her türlü hesap makinesinde yaptığım işlem gözlemciye bağlıdır. Zira hiçbir hesap makinesi hesaplamayı, aritmetiği ya da sembolleri bilmez hatta hiçbir şey bilmez, yalnızca yüklü olan bilgileri gösterir. Bilgisayarın içindeki hesap makinesi hissi ile kitabın içindeki bilgi hissi aynıdır; ikisi de dışarıdan yüklenir (Searle, 2004: 92). Aynı şekilde, bilgisayara yüklenen İngilizce ve Çince bilgisi de dışarıdan yüklenmektedir, dolayısıyla diyebiliriz ki bilgisayarın yaptığı çeviri, programcının bildiği İngilizce ve Çincenin bilgisayar dilinde yazılarak sadece biçimsel kısmının yansımasıdır. Çeviri olmasına rağmen anlam ile ilişkilendirilmemelidir.

Şüphesiz ki Searle'ün Çin Odası argümanı yapay zekâ teorisine karşı geliştirilen teoriler arasında en etkileyici ve en çok üzerine tartışılan argümandır. Fakat yukarıda ayrıntılarını bahsettiğimiz bu argümana karşı da hem yapısal hem de içeriksel itirazlar mevcuttur. Bu aşamadan sonraki amacımız Çin Odası argümanına karşı yapılan itirazların haklılıklarını değerlendirerek, Searle'ün iddialarının tutarlılığını incelemek olacaktır.

IV.3. Çin Odası Deneyine Karşı Argümanlar

IV.3.1. Hedef Tanımlama Argümanı

Çin Odası argümanına getirilen önemli eleştirilerden birisi Searle'ün buradaki asıl hedefini tanımlamanın zorluğudur. Searle, Çin Odası düşünce deneyinin amacının Güçlü Yapay Zekâ teorisini çürütmek olduğunu söylemekte ve Turing testini bu teorinin bir versiyonu olarak ele almakta ve Turing Test üzerine deneyini oluşturmaktadır. Fakat Georges Rey şöyle iddia etmektedir ki, Güçlü Yapay Zekâ aslında sadece girdi-çıkı

ilişkinine dayalı olan davranışçılığın değil, sistemlerin içsel durumlarını da dikkate alan işlevselciliğin bir örneğidir (Rey, 1986: 169).

Searle'e göre anlamak dilin sembollerini en azından bazı algı, inanç, arzu ya da davranışların dışavurumlarıyla eşleştirmeyi içerir ve bu yüzden hiçbir kurallar kümesi Çinceyi anlamakla eşdeğer olamaz. Deneyde odadaki kişi Çince'den tamamen habersiz olmalıdır. Eleştiri şudur ki; "Bu kişi semantik kuralların yanı sıra beynin hangi nedensel güçlerine ihtiyaç duymaktadır?", bu Searle tarafından açıklanmamaktadır (Rey, 1986: 170). Searle'ün açık bıraktığı nokta olarak tartışılan Searle'ün Çinceyi anlamak için ihtiyacı olan şeyin ne olduğudur; çünkü ne biyolojinin ne de programın tek başına anlama için yetersiz olduğu Searle tarafından söylenmektedir. Aslında bu eleştirinin cevabı Searle'de beynin zihin üretecek nedensel güçlere sahip olması ve bu nedensel güçlerin neler olduğunu bugün henüz bilmiyoruzdur.

IV.3.2. Sistem Argümanı

Çin Odası'na karşı kayda değer argümanlardan en çok tartışma yaratanı "sistem" argümanıdır. Bu karşı argümanın temel tezi Searle'ün bu deneydeki sistemin sadece bir parçası olmasıdır; zira bu sistem odanın kendisini, kurallar kitabını, girdileri, çıktıları ve Searle'ü kapsamaktadır (Rakover, 1999: 59). Dolayısıyla, sistem argümanın savunucularına göre, Searle'ün Çinceyi anlamaması Turing Testi'nin çürütülmesi için bir önem teşkil etmez çünkü sistemin kendisi Çinceyi anlamıştır. Sistem argümanını dikkate alınmaya değer bulmayan Searle bu eleştiriye yönelik şu cevabı vermektedir: "Sistem cevabı benim Çinceyi anlamadığımı ancak tüm sistemin –ben, oda, kural kitabı, sembollerle dolu sepet- tabii ki Çinceyi anladığımı iddia etmektedir. Bu açıklamayı ilk duyduğumda, bu cevabın taraftarlarından birisine "Odanın Çinceyi anladığımı mı söylüyorsun?" dedim. Cevabı "Evet"ti. Bu çok cüretkâr bir hareket, fakat imkânsızlığından ziyade mantıksal temeller üzerine kurulmamış." (Searle, 1984: 24). Fakat sistem argümanı sadece prensipte bir argümandır; Searle'ün anladığı anlamda odanın Çinceyi anlama kapasitesinin olduğunu iddia etmemektedir. Bu argümanın iddiası, Searle'ün sadece sistemin bir parçasının Çince anlamamış olduğu fikri ile tüm sistem hakkında bir yargıya ulaşamayacağıdır. Bu cevapla kastedilen şudur ki; belki Searle tek başına Çince anlamayabilir ancak diğer sistem özellikleriyle bir araya geldiğinde ya da tüm bu sistemin parçalarını aynı anda içeren bir mekanizma düşündüğümüzde, bu sistem Çince anlayabilir. Searle bu itirazları da cevapsız bırakmamak için Çin Odası deneyinin farklılaştırarak,

kendisini sistemin bir parçası değil de, sistemi kendisinin bir parçası haline getirerek yeni bir düşünce deneyi sunmaktadır. Bu yeni düşünce deneyinde Searle kurallar kitabındaki her şeyi ezberlemekte ve sistemin tamamını kendi zihninde toplamaktadır. Searle bunu hafızasındaki kurallar kitabı, girdiler, işlemler ve tüm sembolleri ilk deneydeki gibi tekrar yürüterek yapmaktadır ancak bu da Searle'e göre Çin Odası deneyinin aksini vermemektedir; çünkü Searle sistemin kendisi olarak da hala Çinceyi anlamamaktadır (Rakover, 1999: 59). Bunun sebebi de hala semboller üzerindeki sentaktik işlemlerin, bu sembollerin anlamlarını anlamamızı sağlamamasıdır. Fakat sistem argümanı taraftarlarına göre nasıl bir parçadan bütüne geçmek mantıksal olarak geçerli değilse, bütünden parçaya geçmek de aynı şekilde mantıksal tutarlılığa sahip değildir. Zira bir sistemin a parçasının p özelliğine sahip olmaması, sistemin tamamının p özelliğine sahip olmayacağını doğrulamadığı gibi, sistemin tümünün p özelliğine sahip olmaması, sistemin a parçasının da p özelliğine sahip olamayacağını doğrulamamaktadır (Rakover, 1999: 59).

Sistem argümanının açmazlarının farkında olan ve Searle'ün verdiği cevapları haklı bulan Ned Block, argümanın boyutunu değiştirerek Çin Odası argümanına yeni bir cevap kurgulama çabasına girmiştir. Block'un geliştirilmiş sistem argümanında operatörün sahip olduğu anlam ile içselleştirdiği programın sahip olduğu anlam birbirinden ayrılmaktadır (Wakefield, 2003: 290). Bu argümanda operatörün Çince anlamaması durumunda bile içselleştirdiği programın Çince anladığı iddia edilmektedir. Başka bir deyişle, Çin Odasındaki Searle Çince anlamasa bile, Block'a göre Searle'ün tüm kural kitabını ezberleyerek içselleştirdiği program Çince anlamaktadır. Sistem argümanında Çin Odası, Çince anlama sistemini uygulayan İngilizce anlama sistemidir; başka bir deyişle, farkında olunan şey İngilizce sistemin düşünceleridir. Fakat Block'un argümanında, gerçek bir akıllı Çinli konuşmacının sistemi de uygulanır, İngilizce ve Çince olmak üzere iyi ayrı sisteme sahip olunur (Wakefield, 2003: 290). Bu noktada Block'a göre içselleştirilmiş olan Çince sistem de operatör ya da Searle farkında olmadan düşünür. Searle ve Çin sistemi aynı bedeni paylaşan iki sistem haline gelirler. Bu, gerçek durumlarda da mevcut olan çoklu kişilik bozukluklarının bir benzeridir ve program ile operatör farklı basamakları temsil etmektedirler. Block'un bu argümandaki amacı programın anlamlarının operatörün anlamlarından farklı olduğunu göstermek ve Searle'ün kurallar kitabını ezberlemesine rağmen hâlâ Çince anlamadığı iddiasını, içselleştirdiği programın Çince anladığını söyleyerek yanıtlamaktır. Fakat Searle bu amaç karşısında da tutarlı bir argümana sahiptir.

Searle'ün içselleştirilmiş Çin Odası versiyonunda, program operatörün zihnindeki düşünceler olarak ve programın her adımı, operatörün düşünce sisteminin de adımı olarak kurgulanmaktadır (Wakefield, 2003: 291). Bu kurgu içerisinde, operatör ya da Searle adımları sadece sentaktik olarak anladığına göre, program da Çince semantik algısına sahip olamaz çünkü program ve operatör aynı adımları takip etmek zorundadır. Özet olarak, Searle'e göre program ve operatör, çoğul kişilik analogisi kurulacak kadar birbirlerinden ayrı değildirler çünkü programın durumları, operatörün durumlarından ayrılamaz. Searle'ün Block'a verdiği bu cevabın mantıksal tutarlılığı, sistem argümanının ve geliştirilmiş versiyonunun Çin Odası argümanı karşısındaki güçlerini kaybetmesine neden olmakta ve bu argümanları Çin Odası deneyini yanlışlama hedeflerinden uzaklaştırmaktadır.

Sistem argümanı cevapları kendi içlerinde tutarlılık gösterse de, Çin Odası argümanını çürütmek için yeterli açıklayıcı güce sahip gözükmemektedirler çünkü sadece prensipte kalan iddialardan meydana gelmektedirler. Sentaktik boyutta kalan bu iddialar, Searle'ün bir bilgisayar programının anlamsal içeriğe sahip olamayacağı düşüncesine karşı güçlü bir tez sunamamaktadırlar. Searle'ün semantik içeriğe sahip olmak için şart olarak sunduğu beynin sahip olduğu nedensel güçlere hiçbir gönderme yapmayan sistem argümanı, bu hususta Çin Odası deneyinin iddiasını çürütmek yönünde başarısız gözükmemektedir.

IV.3.3. Sinirsel Ağlar Argümanı ya da Bağlantıcı Argüman

Bu argüman “Bir makine düşünülebilir mi?” üzerine Paul M. Churchland ve Patricia Smith Churchland tarafından geliştirilmiştir. Churchlandler'e göre Church ve Turing'in hayal ettikleri kompleks ve uygun programlanmış sembollerle işletilen bir makine düşünebilirdir ancak eksik olan insanın çevresel tepkilerini yöneten karmaşık bir özelliği tanımlamak ve programı yazmaktır (Churchland, 1990: 32). Standart bir bilgisayarın düşünemeyeceği yönünde Searle ile aynı görüşte olan Churchlandler, Çin Odası argümanında Searle tarafından öne sürülen “Programlar zihinlerin ne kurucusudur ne de zihinler için yeterlidir” aksiyomu üzerine eleştirilerini dile getirmektedirler. Onlara göre Searle böyle bir aksiyom koymamalıdır çünkü bunu bilemeyiz. Searle ile klasik yapay zekânın ya da standart bir bilgisayarın düşünemeyeceği yönünde hemfikir olsalar da, bunun sebebi onlar için beynin biyolojik yapısıyla bu standart görüşteki makinenin yapısının farklı olmasındandır. Bu sebeple, Churchlandler için önemli olan “beynin

düşünmeyi nasıl başardığıdır” (Churchland, 1990: 32). Üç anatomik noktanın elektronik bilgisayarlarla kontrast oluşturduğunu düşünmektedirler: (1) Sinir sistemleri paralel makinelerdir ki sinyaller milyonlarca farklı yol izleyerek iletilirler, (2) Bu sistemler hatalara toleranslıdır, ufak hatalar çok büyük etkiler yaratmaz ve (3) Paralel sistemler çok büyük bir bilgiyi milisaniyede ulaşılabilecek şekilde depolarlar (Churchland, 1990: 36). Searle de aslında paralel ileticilerin farkındadır ama ona göre onlar da gerçek semantik içerikten yoksundur. Churchlandler, bilgisayarın standart, sıralı ve dijital olarak değil de beynin yapısına uygun olarak tasarlanması halinde beynin bu çeşit bir bilgisayara eşit olabileceği iddiasındadırlar (Churchland, 1990: 37). Searle makinenin düşünemeyeceğini semantik içerikten yoksun olmasına dayandırırken, Churchlandler bunu standart makinelerin başarısızlığına bağlamaktadırlar ve Searle’ün semantik bir içeriğe sahip olamayacağı iddiasını içgüdüsel olarak değerlendirmektedirler. Beynin yapısı ve aktivitelerini taklit eden bir model olan, birçok birimi dallandırarak bağlayan ve bu birimlerin birbirlerini paralel ve ters olarak etkiledikleri bir “Sinirsel Ağ” oluşturulursa, bir makinenin düşünmesi Churchlandler’e göre, halâ beynin anlamı nasıl yarattığını bilmemek bile mümkündür.

Searle bu argümana cevaben “Çin Stadyumu” düşünce deneyini sunmaktadır. Bu deneyde Çin Odasındaki Çince sembolleri uygulayan tek bir kişinin yerine, bir stadyum dolusu sadece İngilizce bilen ve Çinceyle hiçbir bağlantısı olmayan insanlar vardır. Bu insanlar sırasıyla birimleri ve bunlar sinirsel ağdaki bağlantılarını temsil etmektedirler. Sonuçta bu insanlar, ağ bilgisayarının mükemmel bir kopyasını yansıtmaktadır ve işlevsel olarak ağ bilgisayarı ve stadyum arasında hiçbir fark görülememektedir (Rakover, 1999: 60). Fakat Searle’e göre stadyum dolusu insanlar yine Çinceyi anlamamışlardır çünkü bu bilgisayarlar da diğer makinalar gibi sadece formel işlemleri yürütmektedir ve zihinsel bir deneyim yaşamalarına, sembollerin bilinçli anlamlarını elde etmelerine imkân yoktur (Searle, 1990: 28).

Bu cevap bağlantıcı argümanın savunucularını ikna edememiştir çünkü onlara göre bir kişinin Çinceyi anlamaması doğrudur ancak bir bütün olarak insan stadyumu, insan beyni gibi karmaşık bir yapı oluşturur ve daha üst zihinsel nitelikler üretebilir. Dolayısıyla, tek bir kişi Çinceyi anlayamasa bile, bir stadyum Çinceyi hem konuşabilir hem de anlayabilir (Rakover, 1999: 59). Churchlandler’e göre zihin beyinde üretilen bir özellikse, bu stadyumun da bir zihin üretmesi mümkündür.

Searle kabul etmektedir ki; Çin stadyumu yüksek seviye zihinsel özelliklere sahip olabilir. Fakat bunun hesaplama ile hiçbir ilgisi yoktur çünkü hesaplama paralel ve seri sistemler için eşdeğerdir (Searle, 1990: 28). Dolayısıyla Çin Odasındaki tek bir operatör ile Çin stadyumundaki büyük bir grup insan hesaplamasal olarak eşdeğerdir ve ikisi de Çinceyi anlayamaz. Semantik yüklü düşünce içerikleri Searle'e göre, seri ya da paralel yapılmış olsun hiçbir biçimsel hesaplamadan alınamaz. Bu iddiasını da şu açıklama ile desteklemektedir: "Eski bira şişelerinden de bilgisayar yapılabilir çünkü hesaplama süreçlerinin hiçbir özel donanım uygulamasına referansı yoktur... Beyin her ne kadar bilinmese de zihinsel durumları üreten özel bir anatomiye sahiptir... Her zihin olayı özel sinirsel yapılardaki sinirsel etkileşimlerden kaynaklanır." (Searle, 1990: 28). Searle'ün bu cevabı Churchlandler tarafından sinirsel etkileşimlerin taklit edilebileceği yönündeki bir iddiayla karşılanırsa da; Searle, beynin sadece biçimsel bir modeli ya da programı örneklediğini, özel nörobiyolojik süreçlerle zihin durumlarına da yol açtığını savunmaktadır. Searle'ün bu noktada ısrarla altını çizdiği bir diğer husus ise kopyalama ve taklidin birbirine karıştırılmamasıdır. Bunu da şöyle izah etmektedir: "Sindirimi taklit eden bir programla pizzayı sindiremezsiniz; benzer olarak da bilişin taklit edilmesiyle de bilişin nörobiyolojisinin etkilerini üretemezsiniz" (Searle, 1990: 28). Searle'ün bu analogisinin bu durum için uygunluğu tartışmalıdır çünkü sindirim ve bilişin mekanizmaları birbiriyile benzer değildirler. Yapay bir mide üretmek için elbette yapay bir zekâ üretmek için izlenen yoldan daha farklı bir yol izlenecektir. Her ne kadar zihni fiziksel bir özellik olarak kabul etsek de, kendisinin de kabul ettiği gibi zihin diğer biyolojik fenomenlerden farklı özelliklere sahiptir. Ve bu farklılıklar zihnin mideyle aynı kuram içerisinde değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir.

Özet olarak Churchlandler ve Searle arasında Çin Odası deneyi üzerine geçen bu tartışmayı değerlendirmek gerekirse, iki tarafın da kendi teorileri içerisinde haklı yanlarının bulunduğunu ancak genel geçer perspektifte birbirlerine bir üstünlük kurduklarını söyleyemeyiz. Searle, yukarıda da ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, Çin Odası deneyini, zihnin beynin nedensel güçlerinden türeyen biyolojik bir özellik olduğu varsayımı üzerine kurmaktadır. Bu varsayım temelinde, bir zihne sahip olmanın beynin nedensel güçlerini gerektirdiğini iddia etmekte ve ancak bu nedensel güçlerin semantik içerik üretebileceğini söylemektedir. Bunun da sadece girdi-çıkı ilişkisi ile çalışan bir bilgisayar programıyla olmayacağını belirterek, bu türden bilgisayarların bir zihin üretme

yeteneğine sahip olamayacağını savunmaktadır. Churchlandler de esasen bu argümanı kabul etmiş, cevaplarını bu argümanın sonuçları üzerine kurmuş ve Searle'ün problemin özü olarak gördüğü beynin zihnin üretme gücü üzerine odaklanarak Searle'ün iddiası ile çok da çelişmeyen bir cevap sunmuşlardır. Churchlandler'in de derdi beynin nedensel güçlerini kopyalamak için standart bir bilgisayarın yetersiz olacağı, bir bilgisayarın düşünemesinin ancak ve ancak beynin tüm bağlantılarının birebir kopyalanması ile olabileceği yönündedir. Beynin formel yapısı, nöronların sahip oldukları bütün bağlantılar ile birlikte kopyalanabilirse, zihin üretme yetisine sahip bir bilgisayardan bahsetmek Churchlandler'e göre mümkün bir bakış açıdır. Bu bakış açısını Searle'ün kabul etmemesi, Searle için çok da iyi bir seçim değildir. Eğer ki Searle, kendisinin de söylediği gibi, bir bilgisayarın hiçbir zaman düşünemeyeceğini iddia etmiyor olsaydı ve düşünememesindeki asıl sebebi beynin zihin yaratma kapasitesine sahip olmayışı olarak görüyor olsaydı, Churchlandler'in bu önerisini kabul etmesi gerekirdi. Bu yaklaşımı reddedişi, Searle'ün gerçekten nedensel güçlerden kastının ne olduğunu belirlememizi zorlaştırmaktadır. Ayrıca Churchlandler'e bu karşı çıkışı, reddettiği görüşün zayıf yapay zekâ argümanı yerine güçlü yapay zekâ argümanı olduğu deyişiyle de ikilik oluşturmaktadır çünkü bu karşı çıkışla, düşünmeyi bilgisayara zorunluluk olarak atfetmeyen, sadece olasılık olarak gören zayıf yapay zekâ argümanına da karşı durmaktadır.

IV.3.4. Nedensel Zincir Argümanı

Jerry Fodor'un nedensel zincir argümanı, ne sistemin ne de operatörün Çince anlamadığı konusunda Searle ile hemfikir olmakla birlikte, bu argümanın temel iddiası programın tek başına Çince anladığıdır ancak sistem ve operatör, operatörün ihlali sebebiyle Çince anlamamaktadır (Wakefield, 2003: 293). Fodor'a göre, operatör, uygulanan programın gerçek bir Çinli konuşmacıya denk olması yönünde engel teşkil etmektedir çünkü programın denkliği sadece programın formel adımlarına değil, programın adımları arasındaki geçişin nasıl olduğuna da bağlıdır. Program ve operatör arasındaki denklikten söz etmek için adımlar arasındaki geçişi sağlayan arabulucu durumların denkliğinden de söz etmek gereklidir. Operatör adımlar arasında zihnin müdahalesiyle arabulucu adımlar ile birlikte dolaylı geçişe sahipken, programda adımlar arasında doğrudan geçiş söz konusudur (Wakefield, 2003: 293). Dolayısıyla Fodor'a göre, operatör bu arabulucu adımlara sahip olmayan programa denk olamaz. Buradan hareketle Fodor'un

iddiası şudur ki; operatörün Çince anlamamasının sebebi, operatörün uygulamasının Çinli konuşmacının programına göre farklı olmasıdır çünkü anlamın belirleyicileri sadece semboller değil, semboller ve dış dünya arasındaki nedensel ilişkilerdir. Searle bu iddiayı da yerinde bulmayarak dış dünya ve semboller arasındaki nedensel ilişkileri eklemenin operatörün Çince anlamamasını değiştirmeyeceğini savunmaktadır. Zira nedensel ilişkilerin eklenmesi sembollerin niyetli içerik taşımalarını sağlamayacaktır (Wakefield, 2003: 293). Searle'ün bu cevabı Fodor'un nedensel zincir argümanını çürütmek için yeterli gözükmemektedir çünkü girdilere neyin sebep olduğu, sembollerin işleyişini değiştirmeyecektir. Ayrıca, Fodor'un program ve operatörün denk olmadığı tezine de Searle kâtip ya da yazma makinasının çalışma mekanizması arasında fark olmayışı gibi operatör ile program arasında da fark olmadığını söyleyerek yerinde bir analogi ile cevap vermektedir.

IV.3.5. Bilinçsiz Anlama Argümanı

Searle'ün Çin Odası deneyine karşı olan bir diğer itiraz da, Çin Odasındaki Searle'ün bilinçsiz olarak da olsa Çinceyi anladığı yönündedir. Searle kendisine sunulan bu itirazı kendi ifadeleriyle şöyle anlatmaktadır: “Sen Çinceyi anlamasan da senin içindeki bilinçsiz bir alt sistem Çinceyi anlıyor. Bilinçsiz zihin durumlarına sahip olmak mümkündür ve senin Çinceyi anlamın tamamen bilinçsiz olabilir” (Searle, 1990: 29). Bilinçsiz anlamının mümkün olduğunu savunan bu itiraza göre, operatör bilinçsiz olarak Çinceyi anlamaktadır. Searle bu argümana cevabını bilinç bölümünde de işlediğimiz bağlantı prensibi ile vermektedir. Searle'ün bu prensibi bir insanın, en azından bilinçli olma potansiyeline sahip olmayan, hiçbir bilinçsiz içeriğe sahip olmadığı fikrine dayanmaktadır (Wakefield, 2003: 300). Her zihinsel durum, bilinçsiz olsa dahi, her zaman bilinçli hale geçmeye müsaittir ve bilinçli olma olasılığı olmayan hiçbir zihinsel durumdan söz edilemez. Bu da gösterir ki, bilinçli duruma geçme olasılığı olmayan Searle'ün bilinçsiz bir şekilde Çince anlaması kendi içerisinde çelişkili bir durumdur. Operatörün bilinçsiz Çince anlamasının, bilinçli olma potansiyeli bulunmadığından bir zihinsel durum oluşturması söz konusu değildir ve bu nedenle, Çin Odası deneyinde bilinçsiz bir anlamadan bahsetmek tutarsız bir tavır sergilemeye yol açacaktır.

IV.3.6. Çin Odasının Teorik İmkânsızlığı

Çin Odasının teorik olarak imkânsız olduğu iddiası Hannotch Ben-Yami'ye aittir. Hannotch, Çin Odasındaki bir adamın gerçek bir Çinliyle sentaktik olarak dahi yarışamayacağını iddia ederek Çin Odası argümanının ne teorik ne de pratik geçerliliğinin olamayacağını savunmaktadır (Ben-Yami- 1993: 169). Bu iddiasını örnekler üzerinden açıklama gayretinde olan Hannotch, Çin Odasındaki operatöre “saat kaç?” sorusu yollandığında, operatörün bu soruyu sadece sentaktik kurallarla cevaplamasının mümkün olmadığını söylemektedir (Ben-Yami- 1993: 169). Kurallar kitabında, bu sorunun cevabı olarak “bilmiyorum” ya da “saatim yok” gibi cevaplar yer alabilir. Ancak, bu cevaplar da Çin Odasındaki adamın bir Çinliyle yarışamayacağını göstermektedir. İçeride gerçekten saat bulunmaması durumunda dışarıdaki insan odadaki operatörün gerçek bir Çinli olduğuna inanabilir ama aksi durumda operatör, soru soranları Çinli olduğuna ikna edemez. Çin Odasındaki adamın bir Çinli ile yarışamayacağı iddiasının ikinci örneğini de dışarıdan vereceğimiz iki kağıdın renklerini sorduğumuzda, operatörün buna cevap veremeyişi üzerine kuran Hannotch'a göre, bu renk sorusuna içerideki adamın cevap verebilmesinin tek şartı soruyu anlamasıdır (Ben-Yami- 1993: 170). Renk, sayı, koku gibi şeylere cevap isteyen bu sorular Çin Odası deneyi için ciddi bir problem oluşturmak açısından oldukça güçlü görünmektedirler.

Hannotch, Çin Odasındaki adamın gerçek bir Çinli ile yarışabilmesi için iki alternatif yoldan bahsetmektedir. İlk yol, operatör için şöyle bir kural yazmaktır: “Eğer sana ‘saat kaç? (Çince sembollerle)’ sorulursa, saate bak ve kurallara göre yaz.” (Ben-Yami- 1993: 170). Bu durumda, Çin odasındaki adam doğru cevabı verecektir ancak aşamalı olarak Çinceyi anlamaya başlayacaktır. Zira onu saate bakmaya yönelten kural, ona gönderilen sembollerin ‘saat kaç?’ sorusu olduğu doğrudan bir gönderme yapmaktadır. Bu durumda, zaman, renk, sayı anlayışına dayalı sorulara doğru cevap veren bir operatörün Çince anladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Buradan hareketle denilebilir ki; Çin Odasındaki operatör ve programlanmış bilgisayar teorik olarak birbirlerine denk ise ve operatör bu şekilde Çinceyi anlayabiliyorsa, bilgisayar da aynı şekilde Çince sembollerini anlayabilir. Ya da tam tersi bir bakış açısıyla, bilgisayarın hiçbir zaman saate bakma ya da kağıtları sayabilme şansının olmadığı ve bu yüzden bilgisayar ile operatörün teorik denkliklerinin bulunmadığı iddia edilerek, Çin Odası deneyinin güçlü yapay zekâ ile uyumlu bir argüman olmadığından geçersiz olduğu savunulabilir.

Çin Odasındaki operatörün gerçek bir Çinliyle yarışmasının Harnoch'a göre ikinci yolu, sadece operatör açısından bakarsak, onu sorunun doğru cevabını verebilecek bir şeye ya da kimseye yöneltmektir (Ben-Yami- 1993: 170). Bu durumda, odadaki adam Çinceyi anlamaz ancak ne gerçek bir Çinliye ne de programa eşit olur. Bu sebeple, *odadaki adam anlama bakımından eksiktir dolayısıyla bilgisayar da eksiktir* diyemeyiz çünkü bilgisayar ve adam arasında bir denklik söz konusu değildir. Sistemin yani odanın tamamı açısından duruma bakarsak da, adam gerçek Çinli konuşmacıya eşittir fakat işlemin önemli bir kısmı bu adam tarafından yapılmamıştır diye *odadaki adam anlama bakımından eksiktir dolayısıyla bilgisayar da eksiktir* diyemeyiz (Ben-Yami- 1993: 171). Aksine, sistemin tamamına anlayış atfetmek dolayısıyla da bilgisayara anlayış atfetmek mümkündür ve bu da sistem argümanını haklı çıkarmaktadır.

Harnoch'un Çin Odası deneyinin teorik imkansızlığını savunan argümanı diğer karşıt argümanlardan farklı olarak deneyin kendi içerisinde boşluklar içerdiğini ve bu yüzden geçerli bir argüman üretemeyeceği fikrine dayanmaktadır. Odadaki operatörün Çince anlamadığını kabul edip, anlamayı başka yollarla sağlamaya çalışan argümanlar, bilinçsiz olarak da olsa operatörün Çince anladığını savunan argüman ya da anlamının operatör tarafından olmasa da sistemin tamamı ya da sistemin başka bir ögesi tarafından gerçekleştirildiğini savunan yaklaşımların aksine Harnoch Çin Odası deneyinin üzerine içeriksel olarak bu kadar tartışmayı hak etmediğini çünkü kendi içerisinde gerçek bir Çinli ile operatörü denk gösterecek yapıyı oluşturamadığını iddia etmektedir. Renk, sayı, zaman üzerine olan örneklerle desteklenen iddia, bu düşünce deneyinde teorik açıkları tutarlı olarak yakalamış gözükmektedir. Bu sebeple, tüm karşı argümanlar içerisinde en güçlü reddiyeyi sunduğu görülen bu argüman, Searle'un Çin Odası deneyi argümanına ancak ya bu boşlukları kabul ederek devam etmesine izin vermekte ya da bu sorulara sağlanacak cevapların bir Çinli ile eşdeğer olacak şekilde düzenlemesine gitmesinin yollarını aramaya yönlendirmektedir.

IV.4 Çin Odası Argümanı Genel Değerlendirme

Çin Odası deneyinin tüm temel iddiaları ve bu iddialara yönelik eleştiriler göz önüne alındığında, önümüze çok geniş bir tartışma çerçevesi çıkmaktadır. Bu çerçeve içerisinde, kuşkusuz ki, Çin Odası deneyinin müspet sonuçları oldukça büyük bir yer kaplamaktadır. Çin Odası deneyinin analitik zihin felsefesinde sahip olduğu önemli konum, onun güçlü yapay zekâ teorisine karşıt fikir olarak sunduğu zihin üretme

yeteneğine sahip herhangi bir sistemin, beyninkiyle eşdeğer nedensel güçlere sahip olması gerektiği ve bu nedensel güçlere sahip olmayan bilgisayarların bir zihin üretemeyeceği iddiasına dayanmaktadır. Bu iddia temelinde kurgulanan Çin Odası deneyindeki operatörün Çince anlamaması birçok yapay zekâ taraftarı tarafından da kabul edilmektedir. Bu kabullerin ışığında ortaya çıkan itirazların birçoğu da Searle tarafından tutarlı bir şekilde cevaplanmaktadır. Yukarıda da değerlendirmesi yapıldığı gibi, bağlantıcı argüman ve Hanoch tarafından sunulan Çin Odası deneyinin teorik imkansızlığı itirazları dışında Searle argümanını savunma konusunda oldukça başarılı gözükmektedir. Üzerinde bu kadar çok tartışılıyor olması ve birçok farklı perspektiften cevap üretilmeye çalışılıyor olması da esasen Searle'ün Çin Odası deneyiyle zihin felsefesi tartışmalarına kattığı derinliği ve bu argümanın kendi disiplini içerisindeki başarısını ispatlar niteliktedir. Bu argümanın geçerliliği ve tutarlılığı üzerine tartışmalar devam ederken, denilebilir ki; bu tartışmalardan çıkacak sonuç her ne olursa olsun, Searle'ün Çin Odası kurgusu analitik zihin felsefesinde her zaman sözü edilecek bir argüman olma ve felsefecilere yeni tartışma sahaları sağlama hususunda maksadını sonuna kadar karşılayan bir konuma yerleşmiştir. Bu argüman, Searle'ün kendi zihin felsefesi anlayışı içerisinde temel ve kilit bir öneme sahiptir zira Searle'ün zihin anlayışı ve buna bağlı olarak bilinç anlayışı, zihin-beden problemi hususundaki tavrı, diğer zihin felsefesi akımları ile hesaplaşmasındaki tutumu tamamen Çin Odası argümanında ulaştığı sonuçlar ve kullandığı aksiyomlarla uyum içerisindedir. Bu argüman ile ulaştığı sonuçlar, şüphesiz ki, onun kendi zihin felsefesi nosyonunu oluşturmasında oldukça etkili olmuştur. Bu sebeple, Çin Odası argümanını Searle'ün zihin felsefesinin merkezi noktalarından birisine yerleştirmek yanlış olmayacağı gibi bu argümanın Searle'e sağladığı güçlü konum nedeniyle tam olarak yerinde olacaktır.

Bugün Searle Çin Odası argümanının geçerliliğini bazı noktalarda yitirdiğini kabul etse de sentaktik bilgidен semantik bilgiye ulaşamayacağı konusunda hâlâ ısrarcıdır. Çin Odası argümanı Hanoch'un hazırladığı sorular gibi renk, sayı, koku gibi cevaplar isteyen sorular karşısında başarısızdır. Bu da içerideki adamın bir Çinliyle tamamen aynı cevapları verebileceği iddiasını yanlışlamaktadır. Bu tür sorulara verilecek cevaplardaki eksik kalan hususlara rağmen, sadece formel sentaktik yapıya dayalı olarak anlama ilişkin bir veriye ulaşamayacağımız iddiası halen geçerliliğini korumakta ve yapay zekâ savunucularını bu soruna çözüm bulma yönünde bir arayışa yönlendirmektedir. Sonuç olarak, Çin Odası argümanı, kabul edilmelidir ki, zihin-bilgisayar özdeşliğine karşıt

görüşler içerisinde en çok dikkat çeken ve bu özdeşlik iddiasına en güçlü muhalefeti sağlayan analitik zihin felsefesinin en çok alıntılanan düşünce deneylerindedir.

Çin Odası argümanı birçok kişi tarafından Searle'ün başka zihinler problemine bakış açısı hakkında belirleyici bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu fikirden yola çıkarak, sonraki bölümde başka zihinler problemin nasıl bir içeriğe sahip olduğu ve Searle'ün bu problemdeki duruşunun ne olduğu eleştirel olarak ele alınacaktır.

IV.5.Başka Zihinler Problemi

Bu problem zihinsel durumların ikinci veya üçüncü kişilere atfedilmesini konu alır ve şu soru üzerinden yola çıkar: Biz nasıl olur da üçüncü bir kişiye ait -içsel bir durum olan- zihinsel ya da psikolojik durumları bilebiliriz? Churchland bu problemi şöyle özetlemektedir:

“Özgül psikolojik durumların- düşüncelerin, algıların, arzuların veya acıların- başkalarına her göndermenin açık bedensel davranışları temel alması gerekir.(...) Ancak bu türden ‘içsel durumlar’ ve bunların ‘dışsal ölçütleri’ arasında bulunan genel bağıntıların bir değerlendirmesi, kişinin bu bağıntıları başkalarında gözlemlemesinden türetilemez, çünkü varsayımsal bağıntıların “dışsal” öğeleri herkesin incelemesine açıktır. Bu türden bağıntıların bilgisi dolayısıyla yalnızca kişinin kendi durumundan türetilir çünkü denir ki, içsel öğeler incelemeye açıktır” (Churchland, 2013: 124).

Başka zihinler probleminin kastettiği aslında kişinin kendi içinde bulunduğu durumda keşfettiği bağıntıları tümevarımsal yöntemle genelleyerek kendi durumunu başkalarına da atfetmesidir. Ancak bu kendi durumundan diğer durumlara sıçrayış ve bu aradaki bağıntı problem teşkil etmektedir. Kişinin tek bir deneyiminden ulaştığı genelleme ile tüm başka zihinleri bilemeyeceği iddiası bizi başka zihinlerin bilgisi hakkında kuşkuculuğa götürmektedir.

Bu problemin çözümüne ilişkin iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi yukarıda detaylı açıklamasını verdiğimiz davranışçılık ve ikincisi de benzeşim argümanıdır. Davranışçılık kişinin kendi durumundan diğer kişinin durumuna geçiş arasındaki bağlantıyı gerekçelendirmeyi reddeder zira davranışçılık, zihin durumlarının gözlemlenebilen davranışlarla ya da davranışsal dışavurumlarla eşdeğer olduğunu savunan görüştür (Rakova, 2007: 16). Benzeşim argümanı ise kişinin kendi zihninin bilgisine

dayanarak diğer zihinlerin bilgisine ulaşabileceğini savunur çünkü bütün zihinler benzerdir (Churchland, 2013: 125).

Başka zihinler problemi ile ilgilenen önemli isimlerden birisi de Thomas Nagel'dır. Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" isimli makalesiyle soruna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Nagel'in bu makaledeki amacı zihin ve beyni aynı şeyler olarak kabul eden fizikalizmi deneyimin öznel karakterini göz ardı ettikleri için eleştirmektir. Nagel'a göre fizikalistler zihni beyne indirgerken, indirgedikleri şeyin öznel yapısını incelemeyi unutmaktadırlar. Nagel'a göre her öznel fenomen tek bir bakış açısıyla bağlantılıdır ve objektif, fiziksel teorilerin bu bakış açısını ihmal etmesi kabul edilemezdir (Nagel, 1974: 437). Bu tek bakış açısının ne anlama geldiğini açıklamak için "yarasa olmak nasıl bir şeydir?" sorusunun cevabını aramaya girişen Nagel, yarasanın memeli, görmediği için sonar kullanan bir hayvan olduğunu herkesin bildiğini kabul eder. Nagel'a göre yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu üzerine düşünülürse, dışsal seslere göre hareket eden, uçabilen, çok az görme yetisi olan, böcek yiyen bir hayvan olduğumuzu düşünürüz fakat aslında onun kastettiği yarasa için yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu üzerine düşünebilmemizdir (Nagel, 1974: 439). Fakat bu bizim için imkânsızdır çünkü biz kendi zihnimizin kaynakları içinde sınırlıyız ve bu kaynaklar bu durumu kavrayabilmemiz için yetersizdir. Nagel'a göre "eğer bu evrende başka bir yerde bilinçli bir hayat varsa, bunun bir kısmı bizim için kullanılabilir olan deneyimsel terimlerle bile tanımlanamaz" (Nagel, 1974: 440).

Nagel'in tek bir bakış açısından kastı tek bir birey değildir, bir türdür (Nagel, 1974: 441). Bir kişi, diğer bir kişinin deneyimleri hakkında objektif bir yaklaşıma sahip olabilir ancak yine de üçüncül bakış açısıyla yaklaştığı için deneyimlerin sübjektifliğinden kurtulamaz. Nagel şöyle iddia eder: "Eğer deneyimin öznel karakteri tek bir bakış açısı tarafından kavranabiliyorsa, daha fazla bir nesnelliğe geçiş bizi fenomenin gerçek doğasına ulaştırmaz." (Nagel, 1974: 445). Bu da zaten başka zihinler probleminin çıkış noktasıdır; başka zihinler hakkında kesin bir bilgiye ulaşmamız deneyimlerin öznel yapısı itibarıyla mümkün gözükmemektedir. Nagel'a göre problem, deneyimleri oluşturan duyuların nesnel bir yapıya sahip olup olamayacakları üzerinde durulmamasıdır ve fizikalizmin de düşünmesi gereken deneyimlerimizin bize nasıl gözüktüğü değil de gerçekte nasıl olduğu olmalıdır (Nagel, 1974: 448). Nagel'in dikkat çekmeye çalıştığı husus nesnel-öznel ayrımı

tam olarak yapılmadan ne zihin-beden probleminin ne de başka zihinler probleminin üstesinden gelinemeyeceğidir.

Churchland de başka zihinler problemini Nagel gibi indirgemeciliği eleştirerek ele almıştır. Davranışçıların, zihinsel durumları davranışa indirgemelerini eleştiren Churchland, bu durumu açık bir şekilde şöyle ifade eder: “İçsel durumlar ve açık davranış arasında birebir ilişki yoktur; daha ziyade bunlar tamamen gelişmiş bir kurama özgü karmaşık ve açık uçlu yollarla gerçekleşir. İndirgemeci davranışçılığın yanlış olması da kuşkusuz bu sebeptendir. Zihinsel durumların fiilen ve olanak olarak açık davranışa indirgenmesi, protonların fiilen veya olanak olarak buhar izlerine indirgenmesi kadar bile mümkün değildir.” (Churchland, 2013: 131). Churchland’e göre insan kendisi sayesinde, kişiler hakkındaki kavramsal çerçeve dâhilinde sağduyuya dayalı olarak diğer kişilerin psikolojik durumlarını kavrayabilir. Bu kavramsal çerçeveyi verdiği 13 yasayla özetlemeye çalışan Churchland’de bu yasalar dışsal koşullar ve onların içsel etkileri, zihin içi özellikler ve açık davranışın içsel nedenleriyle ilgilidir.²

Başka zihinler probleminin tezin bir bölümü olarak ele alınmasındaki amaç bu konudaki görüşlerine müstakil olarak yer ayırmayan Searle’ün bu konuda sahip olabileceği muhtemel bakış açısını yakalamaktır. Zihnin, beynin fiziksel bir özelliği olduğunu söylemesinden hareketle zihin üretme yeteneğine sahip bir yapıya sahip olan her varlığın bilincinden söz edebileceğini iddia edeceğini çıkarabildiğimiz gibi Çin Odası düşünce deneyindeki amacının da bu çıkarımla uyumla olduğunu söyleyebiliriz. Searle’e göre zihin sahibi olmak zorunlu olarak biyolojik bir beyne sahip olmayı gerektirmemektedir; zihinsel durumlara yol açabilen herhangi bir yapı, o varlığın zihin sahibi olması için yeterlidir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, bu yapının sadece sentaktik değil semantik bağlantılara da sahip olması gerektiğidir. Bu bakış açısıyla, Searle’ün “zihin sahibi olmak ne demektir?” sorusuna vereceği yanıt aşikâr olsa da “başkalarının zihinlerini nasıl bilebiliriz?” sorusuna vereceği yanıtı tahmin etmek oldukça güçtür. Nagel’in da altını çizdiği ve Searle’ün zihin teorisinin de ayırt edici özelliklerinden olan öznellik unsuru, Searle’ü materyalist filozoflardan ayırdığı gibi bu konudaki duruş noktasını da farklılaştıracaktır. Zihinsel deneyimlerin, öznel deneyimler olduklarını göz önünde tutarsak Searle’e göre bilimsel bir inceleme yapmadan karşıdakinin zihinsel bir duruma sahip olup

² 13 psikolojik yasa için bkz. Churchland, Paul, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği* (çev. Ekrem Berkay Ersöz), Alfa Bilim, İstanbul, 2013, s. 128.

olmadığını söylemek mümkün olmayacaktır. Ancak, bilincin Searle'e göre bilimsel açıdan incelenebilir oluşu, zihinsel durumların bilimsel yolla erişilebileceği fikrini doğurmaktadır. Bu noktada, üzerinde düşünülmesi gereken husus; 'zihinsel durumların erişilebilirliğinin, zihinsel durumların varlığını bilmek aşamasında mı kalacağı, yoksa "yarasa gibi olma" durumunu tasvir edebilecek boyuta geçiş yapabileceği midir?' sorusu olacaktır. Zihinsel durumların sahip olduğu öznel nitelik ikinci boyut için bir engel teşkil etse de; Searle'ün bu soruya cevabı bilinmediğinden kesin bir şey söylemek doğru olmayacaktır. Başka zihinler problemi, Searle için tartışılması gereken bir zihin sorunsalı olarak durmakta ve biyolojik doğalcılık ışığında aydınlatılmayı beklemektedir.

Sonuç

Zihnin yapısı ve doğasını tanımlama çabası felsefe tarihi kadar eski olsa da; zihin felsefesinin müstakil bir alan konumuna gelmesi 20. yüzyılda gerçekleşmiştir. Zihinsel ve fiziksel olana farklı varlık kategorileri atfeden düalist görüş, Descartes ile başlayarak, felsefe tarihini uzun yıllar meşgul edecek zihin-beden problemini ortaya atmıştır ve bu ikilikten doğan zihnin ve fiziksel varlığa sahip bedeninin birbirleriyle nasıl etkileşimde bulunduğu problemi zihin felsefesinin merkezi tartışma noktası haline gelmiştir. 20. yüzyılda, pozitivist felsefe tartışmalarında sahip olduğu büyük güç, aynı şekilde zihin felsefesini de etkilemiştir. Zihin çalışmalarının bilimsel ortamda yapılması gerektiği inancı, bilimsellik adına zihnin doğasındaki öznel öğelerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda, zihin felsefesi tartışmaları bilimselliğin güçlü savunucuları olan materyalistler ile zihni fiziksel olana indirgeyen bir bakış açısı etrafında sürdürülmüştür.

Searle, düalizm ve materyalizm arasındaki sonuca bağlanmayan tartışmaları bütün yönleriyle ele alan ve sonuçsuzluğun kaynağını tespit etme noktasında kayda değer görüşlere sahip olan en önemli çağdaş filozoflardandır. Searle'ün felsefesini özgün kılan yanlarından en önemlisi kuşkusuz ki; zihin tartışmalarının tüm geçmişiyle hesaplaşma içerisine girmiş olmasıdır. Kendi alternatif bakış açısını sunmadan önce materyalizm ve düalizmi tüm yönleriyle inceleme altına alan Searle zihin-beden probleminin neden hâlâ üzerinde tartışılan bir konu olduğuna ışık tutma çabası içerisine girmiştir. Searle'ün fikrinsel en büyük dayanağı fiziksel ve zihinsel olanı tanımlamada kullanılan kavramların yanlışlığıdır. Öznel, niteliksel, yer-kaplamayan, fiziksel süreçlerle açıklanamayan, yönelimsel ve birinci şahıs varlık kategorisine sahip olarak tanımlanan zihinsel durumlar ile nesnel, niceliksel, yer kaplayan, yönelimsel olmayan ve üçüncü şahıs varlık kategorisine ait olarak tanımlanan fiziksel durumlar arasındaki ikilik, Searle'e göre düalizmin zihin felsefesine yapmış olduğu büyük bir kötülük olmaktan başka bir değere sahip değildir. Zihinsel ve fiziksel olanın zıt kategoriler olarak ele alınması ve iki kategorinin içerdikleri kavramların mutlak zıtlık olarak kabul edilmesi Searle'e göre zihin-beden probleminin bugün hâlâ çözülemez oluşunun yegâne sebebidir. Bu noktada yapılması gereken, zihin hakkında sahip olduğumuz geleneksel ikici kavramları derhal terk etmektir.

Searle'ün zihin felsefesinin başlangıç noktası oluşturan en büyük iddiası zihinsel olanın fiziksel olamayacağı yönündeki geleneksel kabulün yanlışlığıdır. Bu ezber bozan iddiayı temellendirmek, düalist ve materyalist bakış açısıyla bütüncül bir mücadele gerektirmekle birlikte, sonuç olarak ortaya koyacak bakış açısının zihin felsefesinin bu iki temel akımın üstünde bir yer edinmesi ve çözümsüz görülen zihin-beden problemine güçlü bir çözüm önerisi getirmesi gerekliliği sebebiyle Searle açısından meşakkatli bir sürecin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Zihinsel olanın fiziksel olamayacağı varsayımının çıkış noktası Searle'e göre zihnin sahip olduğu öznel niteliklerin bilimin sınırları içerisine dâhil edilemeyeceği ve öznel olanın nesnel araştırmasının yapılamayacağına dair inançlardır. Fiziksel olanın taşıdığı özelliklerin bütünüyle nesnel olduğu inancı, zihin felsefecilerini ya öznel özellikleri reddederek zihnseli fiziksel olana indirgemeye ya da zihnin öznelliğini kabul ederek ona farklı bir varlık kategorisi atfetmeye zorlamıştır. Searle'e göre, zihinsel ve fizikselin birbirlerini dışlayan ontolojilere sahip olduğu inancı zihin felsefesinin materyalizm ve monizm arasında sıkışıp kalmasına yol açmasıyla birlikte materyalizmin de aslında kavramsal bir düalizmi kabul ettiği anlamına gelmektedir. Zihnseli yok saymak, onun fizikselin dışında olduğunu kabul etmekten başka bir şey değilken; bu kavramsal ikilik bağlamında materyalizm ve düalizm birbirlerinden farklı değildirler. Bu sebeple Searle'ün kendi zihin teorisini oluştururken kullandığı bu çalışmada varılan ilk sonuç; eğer zihin-beden problemine bir çözüm getirilecekse bunun tek yolunun bu kavramsal ikiliği reddetmek olduğudur.

Materyalizm ve düalizme getirdiği bu eleştirilerin Searle için çıkış noktası biyolojik doğalcılıktır. Biyolojik doğalcılığa göre, zihinsel fenomenler beyindeki nörofizyolojik işlemlerin sonucudur ve bu işlemler bizatihi beyin özellikleridir. Zihnin beyin nörofizyolojik bir özelliği olduğunu iddia eden bu görüş, ne materyalist ne de düalist anlayış ile uyumludur. Searle zihnin fiziksel bir özellik olduğuna vurgu yaparken, zihni diğer fiziksel fenomenlerden ayıran özelliğinin öznellik olduğunu da ısrarla vurgulamaktadır. Zihnin öznelliği de, zihnin merkezi unsuru olan ve materyalist bakış açısının tamamen göz ardı ettiği bilinçten kaynaklanmaktadır. Biyolojik doğalcılık yaklaşımı, bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için biyolojik, bilinç de diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olduğu için doğalcılık kelimelerini içermektedir. Zihnin yapısını araştırırken içerisinde bulunmamız gereken düşünce çerçevesinde Searle'e göre, zihnin merkezi unsurunu oluşturan bilinci

unutmamamız; bunu da bilincin zihnin beyin bir özelliği olması bakımından bir engel teşkil etmeyecek şekilde açıklamamız gerekmektedir. Bunun yolunun da ontolojik öznellik ve epistemik nesnellik arasında yapılacak ayırmadan geçtiğini söyleyen Searle, bilincin ontolojik olarak öznel bir kategoriye sahip olduğunu söylemektedir. Ontolojik öznellik, Searle'e göre bilincin nesnel epistemik araştırmasının yapılması için çelişkili bir durum ihtiva etmemektedir. Sindirim midenin bir özelliği olması gibi, bilincin de beyin bir özelliği olduğunu iddia eden Searle, bilinci çalışmadan beyni çalışmanın, sindirimi açıklamadan mideyi tanımlamaya benzediği görüşündedir. Öznel ve fiziksel öğeleri birbiri ile zıtlık oluşturmayacak şekilde aynı yapının içerisinde birleştiren bu teori, zihin felsefesindeki tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmayı başarmıştır. Bilincin bilimsel araştırmasının yapılabilmesi fikri, zihin felsefesi açısından alışılmadık bir bakış açısına gönderme yapmakla birlikte, bilişsel bilim çalışmalarının bugün geldiği nokta bu fikrin geçerliliğini doğrular niteliktedir. Henüz zihinsel deneyimlerin nörofizyolojik çözümlemesi tam anlamıyla gerçekleştirilemediyse de; özellikle görme deneyimi üzerine olan araştırmalarda gelinen nokta Searle'ün zihin teorisiyle uyum içerisinde. Bu açıdan varılan ikincil sonuç olarak; Searle'ün materyalizm ve düalizme alternatif bakış açısı olarak sunduğu biyolojik doğalcılığın zihin felsefesi tartışmaları içerisinde önemli bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu çalışma içerisinde, Searle'ün biyolojik doğalcılığına getirilen eleştiriler ayrıntılı bir biçimde ele alınmaya çabalanmıştır. Genel olarak, Searle'ü materyalist ya da düalist olmakla suçlayan bu karşıt görüşlerin birçoğu geleneksel fiziksel-zihinsel zıtlığı üzerine inşa ettikleri bakış açılarından sıyrılamamışlardır. Zihnin beyin bir özelliği olduğunu söyleyerek Searle'ün materyalist bir tavırla indirgeme yaptığını iddia eden eleştiriye, yaptığı indirgemenin nedensel bir indirgeme olduğunu ve asla ontolojik bir indirgmeden söz edilemeyeceğini söyleyerek cevap veren Searle'e göre, nedensel indirgeme ontolojik indirgemeyi gerektirmemektedir. Bu cevabın akabinde, Searle beyin neden, zihnin de sonuç olarak görülmesinin bir ikilik oluşturduğu eleştirisi ile karşı karşıya gelmekte ve bunu da nedensellik tanımındaki hataya bağlamaktadır. Searle'e göre her neden-sonuç ilişkisi bir zaman farkı gerektirmemektedir. Zihin, beyin eşzamanlı bir sonucu olması bağlamında bu nedensellik bir düalizme yol açmamaktadır. Searle'ün bu cevapları vasıtasıyla ulaşılan üçüncü bir sonuç da indirgeme ve nedensellik kavramlarının

zihin felsefesinde kullanıldıkları anlamlarının da gözden geçirilmesi gerektiği ve bu noktada Searle'ün yaptığı yeniden tanımlamaların dikkate değer olduğudur.

Searle'e getirilen bir diğer eleştiri beynin zihne neden olarak bir etkiye sahip olması ancak zihnin bu noktada etkisiz olması açısından, biyolojik doğalcılığın epifenomenalizmin bir türevi olduğu iddiasıdır. Searle, epifenomenalizmi zihnin de fiziksel durumlara yol açtığı gerekçesiyle kabul etmezken, bu gerekçesi varsayımın ötesinde değildir. Epifenomenalizm eleştirisine verdiği cevabın geçerliliği, gerekçelendirmeden varsaydığı zihinsel durumların fiziksel durumlara yol açtığı fikrine bağlıdır. Bu bağlılık, epifenomenalizm eleştirisi karşısında biyolojik doğalcılığı zora sokmakla birlikte, verilen cevabın kuramsal yüklü oluşu Searle'ün teorisinde bir boşluk yaratmaktadır. Buradan hareketle varılan dördüncü sonuç, kendisinin de mantıksal olarak epifenomenalizmi reddedemeyeceğini kabul eden Searle için, ontolojik olarak da teorisinin bu hâliyle epifenomenalizmi reddedemeyeceğidir.

Searle'ün zihin felsefesinin temel fikirlerine dayanak noktası olarak görülebilecek ve onun zihin felsefesi sahasında edindiği önemli konumun başlıca etmenlerinden olarak gösterilebilecek Çin odası argümanı, bu çalışmanın da ehemmiyetli bir bölümünü oluşturmaktadır. Zihnin, girdi-çıkıtı ilişkisiyle yürütülen bir bilgisayar programına eşdeğer olması fikrine karşıt görüş olarak sunulması bakımından hem yapay zekâ argümanına hem de işlevselciliğe bir cevap sayılan Çin Odası düşünce deneyi, Searle'ün zihin felsefesini anlamak açısından merkezi bir pozisyona sahiptir. Çin Odası argümanı Türkçe literatürde çeşitli çalışmalar içerisinde kendisine yer bulsa da; bu argümana yapılan itirazlar ve Searle'ün bu itirazlara verdiği cevaplar ilk defa bu çalışmada ele alınmıştır. Çin Odası düşünce deneyi, birçok itiraz karşısında hazırlıklı olduğu cevaplar ile hâlen zihin felsefesinde geçerliliğini koruyan bir yapay zekâ eleştirisidir. Ancak vurgulanması gereken bir diğer nokta da bu deneyin amacının biyolojik olmayan bir zekâdan söz edilemeyeceğini ispatlamak değil sadece sentaktik temelli bir yapının zihin oluşturamayacağını temellendirmektedir. Bu çalışmada varılan beşinci sonuç; Çin Odası düşünce deneyinin zihin-beden özdeşliği, işlevselcilik ve yapay zekâyâ eleştiri olarak sunulmasının yanı sıra, Searle'ün zihin anlayışının kavranması, zihin-beden probleminde takındığı tavrın doğrulanması ve başka zihinler probleminde vereceği muhtemel cevapların belirlenmesi açısından hem Searle'ün zihin teorisi içerisinde hem de zihin felsefesi tarihinde mühim bir göreve sahip olduğudur.

Zihin felsefi tarihinin temel düşünce ve tartışmalarının kısa bir özetinin sunulduğu bu tezde; bu tartışmalar içerisinde ortaya attığı özgün fikirlerle ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Searle'ün zihin teorisinin bütüncül bir incelemesi yapılmaya çalışılmıştır. Varılan sonuçlar, Searle'ün zihin tartışmalarına getirdiği yenilikler ve hâkim fikirlere yaptığı yerinde eleştiriler bakımından yola çıkılan amacı karşılıksız bırakmamıştır. Searle'ün zihin felsefesini geniş bir perspektiften ele alma çabası bakımından Türkçe araştırmaların ilklerinden olan bu çalışma, zihin felsefesi alanında bulunan bu boşluğa katkı sağlamaya çalışmıştır. Bilinç, öznellik, nedensellik, niyetlilik, niteliksellik gibi kavramların öne çıktığı bu çalışmada kavramların içeriklerinin doğru belirlenmesinin birçok problemin çözümü yönünde ışık tutucu olacağı görülmüştür. Zihin felsefesinin halen devam eden ve bakış açılarının çeşitliliği ve teorik yanlışlanamazlıkları bağlamında bir süre daha zihin felsefesi gündemini işgal edecek görünümde olan tartışmalarını konu alan bu tezde, Searle'ün alana katkıları büyük ölçüde saptanmaya çalışılmış ve fikirleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

Sonuç olarak, Searle zihin felsefesi alanındaki çalışmalarıyla çağdaşları üzerinde önemli etkiler bırakmakta ve gelecek zihin tartışmaları açısından yol gösterici fikirler sunmaktadır. Umulmaktadır ki; henüz bir sonuca bağlanmamış olan zihin-beden ilişkisi problemi hakkında, özel olarak da zihin-beyin ilişkisi sorunsalı hızla gelişen tıbbi görüntüleme teknikleri ve diğer disiplinlerin de alana katkıları ile çözümü yönünde umut verici gelişmeler görülecektir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Alanen, Lilli (1996), "Reconsidering Descartes's Notion of Mind-Body Union", *Synthese*, Vol. 106, Kluwer Academic Publishers.
- Arıcan, M. Kazım (2004), *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arkan, Atilla (2013), "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bayraktar, Levent (2010), *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bayraktar, Levent (2011), "Henri Bergson", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, 3. Cilt, İstanbul: Etik Yayınları.
- Ben-Yami, Hannech (1993), "A Note on the Chinese Room", *Synthese*, Vol. 95 (2), p. 169-172.
- Bergson, Henri (2007), *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Berkeley, George (1984), *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Büyük, Celal (2013), "Düalizm, Bilinç ve Tanrı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 39, Erzurum.
- Churchland, Paul (2012), *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Ekrem Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Churchland, Paul (2013), *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, çev. Ekrem Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cornelius, K. (1974), "Mind-Body Identity: A Question of Intelligibility", *Philosophical Studies*, Vol. 25, No: 1.
- Crumley, Jack (2000), *Problems in Mind*, Mayfield Publishing Company.
- Demir, Ömer (2009), *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayıncılık.
- Denkel, Arda (1997), "Düşünceler ve Gerçekler", *Felsefe Yazıları I*, İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Dennett, Daniel (1999), *Aklın Türleri*, çev. Handan Balkara, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Descartes, Rene (1986), *Mediations* London: Everyman Classics.
- Descartes, Rene (1998), "Sixth Meditations on First Philosophy-Sixth Meditation", *Selected Philosophical Writings*, USA: Cambridge University Press.

- Dölek, Haydar (2010), "Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, s. 215-225.
- Encyclopedia Britannica Inc.* (1974), USA.
- Feser, Edward (2007), *Philosophy of Mind*, One-World Publications.
- Fodor, Jerry (1980), "The Mind-Body Problem", *Scientific American*, INC, Vol. 244, p. 114-125.
- Gökalp, Nurten (2010), *Psikoloji Felsefesi*, Ankara: Ebabil Yayınları.
- Graham, George (2010), "Behaviorism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://platon.stanford.edu/archives/fall2010/entries/behaviorism/>>.
- Günday, Şeref (2003), *Zihin Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Jaegwon, Kim (1998), *Philosophy of Mind*, New York: Cambridge University Press.
- Kirk, Robert (2003), *Mind and Body*, Chesham: Acumen.
- Ladd, G. T. (1894), "Descriptive and Explanatory", *Psychology*, New York.
- Leibniz, G. W. (1997), *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: MEB Yayınları.
- Levin, Janet (2013), "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://platon.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/>>.
- Ludwig, Kirk (2003), "The Mind-Body Problem An Overview", *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, USA: Blackwell Publishing.
- Lyons, William (1985), "On Searle's 'Solution' to the Mind-Body Problem", *Philosophical Studies*, Vol. 48, Reidel Publishing Company.
- Maslin, K. T. (2001), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press.
- McGuigan, F. J. (1996), "Is there a 'Mind-Body Connection'?", *International Journal of Stress Management*, Vol. 3, No: 4.
- Nagel, Thomas (1974), "What is it like to be a Bat?", *The Philosophical Review*, Vol. 83, No: 4, Duke University Press, p. 435-450.
- Özakpınar, Yılmaz (2011), *Psikoloji Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Platon (1997), *Phaidon*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Putnam, H. (2000), "The Nature of Mental States", *Problems in Mind*, Mayfield Publishing Company.

- Rakova, Marina (2007), *Philosophy of Mind A-Z*, Edinburg University Press.
- Rakover, Sam S. (1999), "The Computer that simulated John Searle in the Chinese Room", *New Ideas in Psychology*, Vol. 17, No: 1, p. 55-66.
- Rey, Georges (1986), "What's Really Going on in Searle's 'Chinese Room'", *Philosophical Studies*, Vol. 50, No: 2, pp. 169-185.
- Rust, Joshua (2009), *John Searle*, New York: Continuum.
- Sayan, Erdiç (2012), "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, Sayı: 19, Bursa.
- Schmaltz, Tad (2014), "Nicolas Malebranche", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/malebranche/>.
- Searle, John (1984), *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press.
- Searle, John (1990), "In the Brain's Mind a Computer Program?", *Scientific American*, Vol. 262.
- Searle, John (1993), "The Problem of Consciousness", *Consciousness and Cognition*, Vol. 2.
- Searle, John (2000), "Consciousness", *Annual Review of Neuroscience*, Vol. 23, USA.
- Searle, John (2004), *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press.
- Searle, John (2004), *Zihnin Yeniden Keşfi*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, John (2005), *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, John (2006), *Zihin, Dil ve Toplum*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, John (2007), "Biological Naturalism", *The Blackwell Companion to Conciosness*, ed. Max Velmans, Susan Schneider, Oxford: Blackwell Publishing.
- Shaffer, Jerome A. (1974), "Philosophy of Mind", *The New Encyclopedia Britannica Macropedia*, Vol. 12.
- Shaffer, Jerome A. (2005), *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Stangroom, Jeremy (2013), *Felsefe*, Ankara: Liman Kitapları, Ankara.
- Thilly, Frank (1995), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Timuçin, Afşar (1999), *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları.

- Tura, Saffet Murat (2012), *Madde ve Bilinç'e Önsöz*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Turing, A. (2004), "Computing Machinery and Intelligence", *The Essential Turing*, Oxford University Press.
- Wakefield, Jerome C. (2003), "The Chinese Room Argument Reconsidered: Essentialism, Indeterminacy and Strong AI", *Minds and Machines*, Vol. 13.
- William (2012), "Epiphenomenalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://platon.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>>.
- Yıldırım, Cemal (2011), *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Zeki, S. & Bartels, A. (1998), "The Autonomy Of The Visual Systems And The Modularity Of Conscious Vision", *Phil. Trans. R. Soc.*, Vol. 353, London.
- Zeman, Adam (2006), *Bilinç Kullanım Kılavuzu*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.